

## La construcción histórico-ideológica de la laicidad

Demetrio Velasco\*

Al recoger el Premio Príncipe de Asturias de las Letras, en octubre de 2004, decía Claudio Magris que «la laicidad europea no está amenazada por ninguna religión, sino por los nacionalismos».<sup>1</sup>

Comienzo citando a un intelectual del prestigio de Magris, no porque comparta o deje de compartir su diagnóstico acerca de las amenazas que más pesan sobre la laicidad europea, sino porque su referencia al nacionalismo es ya un signo inequívoco de la polisemia de un concepto como el de laicidad que, en principio, parecería estar exclusivamente vinculado al hecho religioso institucionalizado y a sus relaciones con la sociedad secular.

En efecto, hoy sabemos que en los umbrales de la Europa moderna solamente una secularización de las pertenencias religiosas y una relativización de las consecuencias derivadas de sus formulaciones dogmáticas, llevadas a cabo en nombre de la nación, permitieron convivir a gente de diferente credo y asumir progresivamente el pluralismo social que, a la postre, se convertirá en el núcleo duro de la sociedad moderna. Pero, aunque la priorización de la pertenencia a una nación, como la que hicieron el grupo de «los políticos» en Francia, durante las guerras de religión, sirvió en un primer momento para posibilitar que convivieran católicos, hugonotes y judíos, formando parte de una misma nación francesa, fue el posterior proyecto de unificación nacional de la monarquía absolutista el que llevó a revocar el edicto de tolerancia y se convirtió en un proyecto de inclusión excluyente y sacralizado. Solo después de las revoluciones liberales se pondrán las bases de un adecuado reconocimiento de la laicidad, cuando el nacionalismo cívico priorice la categoría de ciudadanía igualitaria por encima de imperativos de pertenencia particularistas y posibilite la emergencia de una ciudadanía laica, de una laicidad tal como la concibe Magris. Por eso, cuando el nacionalismo se afirma de forma históricamente regresiva y muestra su dimensión etnicista y excluyente, cuando destrona a la religión dogmática e intolerante y se autoconsagra como «el dios de la modernidad» que impone su verdad y la salvación a la sociedad, entonces se convierte en la mayor amenaza a la laicidad.

La evolución semántica del concepto de laicidad ha sido reflejo del complejo proceso histórico en el que se han ido construyendo las sociedades modernas, seculares y plurales. Su polisemia da razón de esta historia y una mínima comprensión de ella obliga a echar una mirada retrospectiva y a valorar adecuadamente la pertinencia y plausibilidad de su uso en nuestros días. Me parece especialmente expresiva la forma en que una autoridad reconocida en la materia, como es E. Poulat, comienza su libro:

Si Kant volviera hoy, escribiría enseguida una *Crítica de la laicidad pura*, por oposición a una laicidad práctica. La primera existe en el cielo de las ideas, la segunda tiene los pies en la tierra y camina a paso humano... Las palabras y las cosas — *adaequatio rei et verbi*— es un problema que arrastramos desde el nominalismo. Lo que se ha venido llamando globalmente «a laicidad» es una noción compleja que remite a una

---

\* Universidad de Deusto, España.

<sup>1</sup> *El País*, Madrid, 17/X/2004. «El enemigo de la laicidad es el nacionalismo que sacraliza la nación y exalta “los valores calientes” de que hablaba N. Bobbio, en contraposición con un “valor frío” como el Estado. [...] Es un error típicamente fascista considerar que solo los valores cálidos son nobles». Para una aproximación a la polisemia de la laicidad, véase Yuki SHIOSE, Jacques ZYLBERBERG, «L’Univers flou de la laïcité», en *Social Compass*, vol. 47 (3), 2000, pp. 299-316.

realidad proliferante. Decir «a laicidad» como se oye con frecuencia, es hacer una abstracción y una simplificación; es hablar entre iniciados que convienen en un cierto número de opciones fundamentales o entre adversarios que se combaten a propósito de estas opciones.<sup>2</sup>

Por mi parte comenzaré haciendo unas breves observaciones sobre la génesis y evolución del concepto, que nos remite al estudio del contexto histórico-ideológico mencionado. Me centraré en los procesos iniciados con las revoluciones liberales, americana y francesa, ya que han supuesto dos formas diferentes de entender la secularización y, por tanto, la laicidad. Analizaré de forma preferente el proceso francés, ya que, como veremos, es el más importante para comprender el proceso español, al que también nos referiremos brevemente. En segundo lugar, abordaré la crisis de la laicidad republicana y los esfuerzos por su reformulación en un contexto tan cambiante como el de nuestros días. Analizaré brevemente algunas fórmulas que me parecen repetir los caminos equivocados del pasado. Finalmente, haré algunas consideraciones propositivas y dejaré abiertos algunos interrogantes sobre la laicidad, desde la perspectiva que nos ocupa.

### **La historia de un concepto**

El término *laico* se utiliza, en primer lugar, para denominar a quien no es *clérigo*. Así se seguirá utilizando todavía en los textos de las leyes escolares de la tercera república francesa, al excluir de la enseñanza en las escuelas públicas a sacerdotes, religiosos y religiosas y confiársela a un «personal laico». Sorprende que su uso para calificar como *laicas* a realidades de carácter general, educativas o sociopolíticas, no aparezca en Francia hasta la Constitución de 1946, cuando, en su artículo 1º se afirma que Francia es «una república indivisible, laica, democrática y social». Ni siquiera en la ley de separación de las Iglesias y el Estado, en 1905, se utiliza esta expresión. Posiblemente, la explicación esté en que, en Francia, la laicidad es la versión típicamente francesa de un proceso de secularización caracterizado por su carácter *polémico*. Las *guerras de religión*, primero, las posiciones de intolerancia e intransigencia, más tarde, vincularon la laicidad a una historia de clericalismo y anticlericalismo, que impidió un uso no partidista y no excluyente de esa laicidad. Difícilmente los católicos franceses habrían apoyado en otros momentos históricos un texto constitucional como el citado, como lo hicieron en 1946. La autocomprensión de una Francia laica solo será compartida cuando la sociedad en su conjunto acepte la laicidad como una fórmula incluyente que garantiza la convivencia plural.

En mi opinión, una forma adecuada de aproximación a la laicidad es intentar mostrar cómo sus diferentes acepciones y usos se corresponden con las diferentes etapas y momentos del proceso de secularización de las sociedades modernas. Con cierta frecuencia suele confundirse la secularización con la formulación que de ella han hecho algunos teóricos sociales, que la han identificado con la progresiva y necesaria desaparición de la religión de la vida pública en las sociedades modernas, con el argumento de que las religiones públicas ponen necesariamente en peligro la posibilidad de construir esas sociedades. Hoy estamos en condiciones de poder distinguir adecuadamente que, en lo que llamamos procesos de secularización, conviven diferentes niveles y ritmos de la realidad social. Como dice J. Casanova,<sup>3</sup> no hay que seguir

---

<sup>2</sup> E. POULAT, *Notre laïcité publique. «La France est une République laïque»*, París, Berg International Edit., 2003, p. 11.

<sup>3</sup> José CASANOVA. *Religiones públicas en el mundo moderno*. (2000). PPC. Madrid

confundiendo tres proposiciones muy diferentes e inconexas: a) secularización como diferenciación y emancipación de las esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas; b) secularización como descenso en las creencias y prácticas religiosas, hasta su definitiva desaparición; c) secularización como marginación de la religión en la esfera privada. Por el hecho de que en numerosos lugares de Europa estos tres procesos de secularización se produjeron simultáneamente, las teorías sociológicas dominantes establecieron la tesis de que estaban conectados no solo históricamente sino también estructural e intrínsecamente, a pesar de que no ha sido así en todo el mundo, ni tiene por qué seguir siendo así en Europa. Estados Unidos es el mentís de este razonamiento, como ya lo señalaron autores como Tocqueville o Marx, y como lo han subrayado en las últimas décadas muchos de los sociólogos norteamericanos de la religión. Hasta hace muy poco se hablaba del *excepcionalismo americano*, pero desde una perspectiva histórica global es evidente que la excepcionalidad es la europea.<sup>4</sup>

Esta forma de entender la secularización, como un complejo fenómeno que se refiere a procesos sociales muy diferentes y que no deben confundirse entre sí, nos permite asimismo comprender que también la laicidad debe entenderse en sus diferentes expresiones históricas y formulaciones teóricas. Ha habido una forma histórica para muchos paradigmática de entender la laicidad, como ha sido la francesa, que se ha plasmado como un necesario, indisoluble y triple proceso: de *distinción de dominios* (asegurando la libertad y soberanía respectivas del Estado, de las Iglesias y de los ciudadanos, cada una en su orden, lo que se traduce, por el Estado, como incompetencia en materia religiosa y, por la Iglesia, en materia política, en conformidad con el «*dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*»), de *sustracción de la influencia* de la Iglesia sobre el Estado y el individuo (desmantelando el régimen de cristiandad e impidiendo que la Iglesia influya en la vida y costumbres de la sociedad) y, finalmente, de *exclusión por sustitución* (tratando de generar un combate contra la religión, que se considera superstición, en nombre de una nueva y verdadera fe laica, racionalista y emancipada de toda tutela autoritaria). Este laicismo agresivo y militante, que busca eliminar la presencia de la religión en la vida pública, puede tener la forma de un racionalismo ateo o la de un deísmo humanitarista, pero siempre subrayará el carácter inmanentista de toda fe humana, que debe ser exclusivamente hija de la libertad humana. La fe laica, fruto de este triple proceso, exigiría, en cualquier caso, la exclusión de toda religión dogmática de la vida pública.

Pero esta forma francesa paradigmática de entender la laicidad como laicismo militante, empeñado en la desaparición de la religión de la vida social en nombre de la libertad, paralela al paradigma de la secularización, entendida como desaparición de la religión de la vida pública, no solo no es la única forma de entender la laicidad, sino que ni siquiera refleja lo que la historia francesa ha sido realmente. En esta forma paradigmática de entender la laicidad se confunden, de hecho, procesos diferentes y no se saben distinguir las diversas lógicas que los alimentan.

La laicidad tiene que ver no solo con formas jurídicas y políticas de organizar las relaciones entre religión y sociedad, o entre Iglesias y Estado, sino, sobre todo, con formas de pensar y vivir la libertad y la fe, el pluralismo y la convivencia. El citado Poulat lo formula así:

Expreso aquí mi convicción profunda, anclada en una larga reflexión y en la experiencia de toda una vida. La laicidad no es «todo al César, nada a Dios», ni siquiera

---

<sup>4</sup> Para una aproximación al tema, además del libro de Casanova, véase la obra de O. TSCHANEN, *Les théories de la sécularisation*, Ginebra, Librairie, 1992, y de G. ALONSO, «La secularización de las sociedades europeas», en *Historia social*, n.º 46, 2003, pp. 144-155.

«todo al hombre, nada a Dios», sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres, llamados a vivir juntos a pesar de todo lo que les separa, opone o divide.<sup>5</sup>

Si la secularización y el pluralismo son rasgos definitorios de las sociedades modernas, la laicidad será uno de los test de la calidad moderna de aquellas.

Para poder comprender los debates que sobre la laicidad se dan en una sociedad y un momento histórico concreto, como en nuestro caso la española, hay que saber a qué modelo teórico paradigmático nos remiten y, lo que es todavía más importante, qué proceso de construcción de la sociedad moderna, pluralista y secularizada nos presentan. Abordamos, pues, el análisis del caso francés y norteamericano, que nos permitirán entender mejor el caso español.

## La laicidad a la francesa

La laicidad aparece, como ya mencioné, en la historia francesa de la mano de la secularización de la política y reconoce en ella un ámbito autónomo e independiente de lo religioso. Fueron *los políticos* quienes lograron que el edicto de Nantes viera la luz y con él la posibilidad en un mundo desgarrado por las guerras religiosas. Fueron ellos quienes afirmaron la soberanía del poder político y se opusieron a la pervivencia de un agustinismo político que era instrumentalizado tanto por los católicos como por los hugonotes. Al imponer el arbitraje del Estado por encima de las irreductibles oposiciones religiosas, afirmaron ya, aunque fuera de forma provisional e imperfecta, la tolerancia y la libertad de conciencia, pilares ambos de un naciente espíritu laico.<sup>6</sup>

Sin embargo, Francia fue durante mucho tiempo un lugar inhóspito para el progreso de dicho espíritu laico. El absolutismo monárquico y su exitoso galicanismo, por un lado, y el talante radicalmente intransigente del catolicismo francés, abonado tanto por los jansenistas como por los jesuitas, por citar dos de los grupos más influyentes y significativos en su oposición a la corona, por otro, hicieron especialmente difícil la recepción de las ideas ilustradas que ya tenían cierto grado de ciudadanía en otros países de Europa, como Inglaterra, al menos por lo que a su talante laico se refiere.<sup>7</sup>

Lo que alguien ha llamado, con acierto, «la refracción del canal»<sup>8</sup> explica la radicalidad y el apriorismo con que procedió la Ilustración francesa, al postular la libertad del individuo para ejercer como sujeto mayor de edad. Su proyecto emancipador se afirma en radical antagonismo con un imaginario católico socialmente hegemónico, al que se considera fuente de represión y de sumisión y, por tanto, legitimador de la minoría de edad del ser humano. Cuando esta ilustración se traduzca en revolución política y el imaginario liberal pretenda hacerse hegemónico, el choque frontal entre revolución e Iglesia Católica estará servido. Aunque es verdad que la revolución no se planteó inicialmente como anticatólica, como tampoco lo fue antimonárquica, las medidas secularizadoras de carácter galicano, como la Constitución civil del clero, que contaban con el apoyo de la *iglesia constitucional*, fueron tan hostilmente recibidas por la *iglesia refractaria* y por Roma, haciendo en esto causa común con los nobles contrarrevolucionarios y con los realistas, que acabaron

---

<sup>5</sup> E. POULAT, o. cit, p. 16.

<sup>6</sup> D. VELASCO, «La tolerancia en el pensamiento político de la modernidad», en *Iglesia Viva*, n.º 182, 1996, pp. 93-113.

<sup>7</sup> Véase J. M. COLOMER, «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña», en F. VALLESPÍN, (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 3, Madrid, Alianza, 1991, pp. 11-96.

<sup>8</sup> G. SABINE, *Historia de la teoría política*, Madrid, F. C. E., 1974, pp. 402 y ss.

orientando la deriva revolucionaria hacia un rumbo cada vez más laicista y descristianizador. Y aunque las iniciativas más simbólicas de la revolución seguían teniendo un talante religioso, de hecho suponían la construcción de un Estado laico, ya que el poder revolucionario solo se legitimaba por la voluntad soberana de los ciudadanos y por su proclama de derechos y libertades, y no por la referencia a valores religiosos y, menos aún, a autoridades sagradas según el derecho divino.<sup>9</sup>

Pero la historia de Francia no iba a ser la que este proyecto revolucionario programaba. La reconducción de la revolución por fuerzas cada vez más conservadoras supondrá un debilitamiento del proceso secularizador de la sociedad y, con él, de la laicidad. El concordato bonapartista y sus ambigüedades, al querer garantizar con el sostén del Estado el ejercicio de los cultos reconocidos y al querer privilegiar al catolicismo como la religión de la gran mayoría de los franceses, dará lugar no solo a la consabida reacción de rechazo por el ultramontanismo católico más intransigente, sino también a una difícil posición de los defensores de un Estado coherentemente laico. Así, mientras una interpretación del concordato posibilitaba un galicanismo del poder político alérgico a la autonomía de la Iglesia, otra interpretación antagónica permitía justificar un clericalismo empeñado en instrumentalizar los servicios públicos para fines religiosos.<sup>10</sup> Los liberales laicos se veían, a su vez, apresados por este doble fuego cruzado y obligados a luchar contra adversarios de signo tan diverso, porque, para ellos, las medidas garantizadoras de un primer umbral de la laicidad, como posibilitaba el plan napoleónico, no serán suficientes.<sup>11</sup>

El destino de la laicidad francesa vendrá determinado por la relación de fuerzas entre quienes buscarán socializar al conjunto de la población francesa en el marco jurídicamente reconocido de un catolicismo mayoritario, que se mostrará con pretensiones de *religión civil*, y quienes buscarán imponer el ideal formalmente aceptado por todos del constitucionalismo revolucionario, en nombre del pluralismo y de los derechos y libertades fundamentales. Como dice Baubérot, el conflicto de las dos Francias será así limitado: un equilibrio inestable, en el que cada fuerza presente intentará imponerse. El movimiento clerical (restauración y segundo imperio) y el anticlericalismo disputarán su predominio (sobre todo, a partir de los años sesenta). La derrota de 1871 y la Comuna dramatizan el conflicto. Las dos Francias parecen irreconciliables. La *República de republicanos* supondrá para muchos católicos el ser «emigrados del interior». Con ella llega un *segundo umbral de laicización*, el de la *laicidad republicana* y su proyecto de república laica (escuela y moral laicas); el del proyecto de separación de Iglesias y Estado (Combes, 1904), que encontrará la oposición católica hasta prácticamente 1945, en que el episcopado aceptará la laicidad.<sup>12</sup>

El choque de estas dos Francias, que se agudiza tras la derrota francesa de 1870 en la guerra francoprusiana, es el combate entre dos patriotismos, dos sistemas de

---

<sup>9</sup> Los artículos 3 y 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano así lo explicitan. Según R. Rémond, el texto del artículo 10 opera una «fractura de la conciencia nacional», una ruptura de la continuidad histórica con una tradición plurisecular y de la relación entre religión y Estado, aunque, para él, la revolución no tenía un propósito laicista. El lazo que seguirá uniendo la religión y la política se romperá más tarde, con la Tercera República. René REMOND, *Religion et société en Europe: la sécularisation au XIX et XX siècles (1789-2000)*, París, Seuil, 1998, pp. 55 y ss; pp. 171 y ss.

<sup>10</sup> Para una buena aproximación al régimen concordatario napoleónico, véase POULAT, o. cit., pp. 68 y ss.

<sup>11</sup> J. BAUBEROT (dir.), *Religions et laïcité dans L'Europe des douze*, París, 1994. Syros señala tres «umbrales de laicidad» en la historia francesa: el napoleónico, el de la Tercera República y el actual.

<sup>12</sup> J. BAUBEROT, «Republique laïque», o. cit., pp. 57 y ss.; POULAT, o. cit., pp. 113 y ss. Para lecturas de autores laicistas que cuestionan esta forma de entender la historia de la laicidad véase <www.europe-et-laicite.org>.

referencia intelectual y cívica, dos visiones de la historia nacional, dos cosmovisiones. Entre la Francia católica y los franceses herederos del ideal revolucionario no parece haber reconciliación posible.

El combate que se emprende entonces tiene como objetivo el poder, político y cultural, en la nación; es asimismo el choque entre dos sistemas ideológicos absolutamente incompatibles. No están en cuestión ni la creencia en Dios ni la existencia de las Iglesias —los ateos y anticristianos militantes, minoritarios, ejercen su influencia sin controlar durante mucho tiempo la acción gubernamental—, sino el lugar de la religión y de sus organizaciones en la vida nacional, regulada en adelante por el espíritu democrático [...] El partido republicano en el poder erige en veinticinco años una legislación que excluye, en primer lugar, a la religión de la escuela pública; después elimina las congregaciones religiosas y, finalmente, rompe la alianza concordataria: estas medidas caracterizarán el régimen francés de laicidad.<sup>13</sup>

El proyecto de república laica se concreta, pues, en tres frentes consecutivos que reflejarán las secuencias ya mencionadas de la secularización y de la laicidad a la francesa. La laicización de la escuela pública responde, en un primer momento, a una lógica secularizadora que, sin tocar formalmente el concordato, legisla a favor de las libertades modernas y toma medidas que desplazan progresivamente de la vida pública los ritos y creencias cristianas en que tradicionalmente se han socializado los católicos franceses y busca hacer de la escuela el lugar en que se forme a trabajadores útiles y a ciudadanos patriotas, para lo que es imprescindible apartar de ella a los clérigos que no estén autorizados por el Estado. En principio, tal como la formulan los republicanos menos beligerantes, esta lógica laicizadora busca una escuela pública *neutra*, que respeta la conciencia religiosa. Pero ninguna de las dos Francias aceptaría esta fórmula como lugar de encuentro y enseguida diferentes acontecimientos precipitaron una nueva figura de laicidad a la que nos hemos referido: la de la sustracción y la de la exclusión. En efecto, el fracaso de la política de *ralliement* de León XIII, la actuación de algunos religiosos en el caso Dreyfus y el espíritu beligerante de los republicanos maximalistas crearon un clima de intolerancia pasional que se reflejará en rigurosas medidas anticlericales que no solo no respetan las libertades recogidas en el concordato, sino que adquieren un tono de combate misional. La elección de Pío X, cuyas posiciones reaccionarias son conocidas, y la Ley de Separación de 1905, que explicita la ruptura unilateral del concordato, hacen que la situación alcance un punto de no retorno en el proceso de laicizar las relaciones entre Estado e Iglesia. La ruptura de las relaciones diplomáticas con el Vaticano será su manifestación más clara.

La situación creada obliga a los católicos más moderados a formular una estrategia que les permita mantener la coherencia en el plano dogmático, por un lado, y tolerar la situación sobrevenida, por el otro. Es la estrategia de «la hipótesis y de la tesis». A título de hipótesis admiten una tolerancia, que es una concesión puramente temporal y práctica ante una situación de hecho que viene impuesta, pero no se abandona ninguno de los principios inmutables de la tesis, que es la única fundada en la verdad y que se aplica en la medida de lo posible. Según esta tesis, solo la verdad tiene derechos y no el error. La verdadera religión debe gozar de plena libertad y del reconocimiento oficial del Estado.<sup>14</sup> Esta estrategia es permitida por la propia ley de

---

<sup>13</sup> B. COMTE, «Laïcité française et conscience nationale», en M. BARLOW et al., *Dieu est-il laïque? Recherche de sens et laïcité*, París, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 21-50.

<sup>14</sup> Es la estrategia que, remozada, mantendrá Juan Pablo II. Será aceptable una laicidad jurídica, que viene impuesta. Pero no lo será una laicidad simbólica, que pone en cuestión el orden jurídico que debería reconocer al orden simbólico sobrenatural.

separación, ya que al aceptarse que las asociaciones culturales pueden configurarse según las «reglas de organización general de cada culto», las asociaciones católicas se ajustarán al principio jerárquico, en lugar del democrático. Se trata, pues, de un Estado laico, que no reconoce ninguna verdad revelada o religión verdadera, pero que, por el contrario, reconoce la existencia de asociaciones con sus derechos específicos en el marco del pluralismo democrático, sin que este marco sea determinante en el funcionamiento de aquellas.

Paradójicamente, la intransigencia del papado, que prohíbe a los católicos franceses asociarse conforme a la ley establecida, genera una situación de vacío jurídico que obliga al Estado a hacerse cargo de los bienes eclesiásticos y a sufragar las infraestructuras necesarias para el ejercicio del culto católico. La administración del Estado, en nombre de la libertad de conciencia y de culto, se encarga de mantener capellanes retribuidos en los establecimientos públicos, tales como liceos, hospitales, prisiones, ejército, etcétera. Así, la teórica separación radical, de principio, además de incompleta se hace inaplicable en la práctica, y se llega a un compromiso equilibrado entre dos antagonistas irreductibles.

El clima de patriotismo que se generó con la guerra mundial posibilitó, en los años veinte, un nuevo clima de aproximación entre las dos Francias. Actos simbólicos como la canonización de la heroína nacional Juana de Arco, el establecimiento de las relaciones diplomáticas, la creación de *asociaciones diocesanas* cuyos estatutos fueron aprobados por Roma y declarados por París conformes a la ley, la práctica de la consulta secreta previa al nombramiento de los obispos, la condena de Action Française, en 1926, por Pío XI, posibilitarán el progresivo entendimiento entre la Iglesia Católica y el Estado. Aunque el contencioso de fondo siga vivo, y en algunas cuestiones como la del estatuto de las congregaciones religiosas o el papel de la Iglesia Católica en las escuelas, sigan siendo motivo de conflicto, la Francia católica acabará aceptando la laicidad, aunque obviamente esta aceptación vaya acompañada de matizaciones significativas, como lo hacen los obispos en 1945. Este clima favorable a la laicidad se verá influido tanto por una mayoría de católicos partidarios de la *laicidad abierta*, como por los *laicistas* que aceptan una iglesia que se adhiere a los principios de la democracia liberal.

*La laicidad hoy*, dice Baubérot, es a la vez el fruto de una victoria y de un compromiso. Victoria de la República (aceptada por todos y universalizados sus símbolos), pero persistencia de fiestas católicas obligatorias y reconocimiento de las Iglesias como parte de la sociedad civil, cuyos cultos y organizaciones son ayudados por la República con medidas legales y socioeconómicas. Algunas de estas medidas chocan a los laicos militantes y, sobre todo, sigue siendo problemática la cuestión de la enseñanza. Baubérot resume así los puntos esenciales de la laicidad francesa: el Estado conoce a las Iglesias (cultos) sin «reconocerlas»; se reconoce la igualdad jurídica del agnosticismo respecto a las otras creencias; la ayuda del Estado a los diferentes cultos es indirecta (deducciones de impuestos y subvenciones); no existe enseñanza pública confesional de la religión; pleno reconocimiento de la libertad de conciencia y de culto, y para participar en los debates públicos, comités, etcétera.

La laicidad francesa es, pues, en sus realizaciones prácticas una realidad compleja y, desde el inicio, en constante evolución. Intenta articular tres grandes principios: unidad republicana, respeto al pluralismo de las tradiciones filosóficas y religiosas, y libertad de conciencia. El consenso sobre esos principios no evita el debate sobre su interpretación y alcance.

## Laicidad a la americana

La connaturalidad con que los primeros colonos americanos vivieron el proceso de construcción de su república, sin tener que cuestionar el hecho de que una buena parte de ellos lo hicieron apelando a sus convicciones cristianas, explica que el talante laico que entre ellos ha tenido la secularización de la sociedad, no haya mostrado apenas la dimensión laicista y excluyente que hemos visto en el proceso de laicización de la sociedad francesa. Parece obvio que el pluralismo religioso encontraba un suelo abonado, sustentado en una experiencia tan determinante para la génesis y ulterior configuración de la nación norteamericana, como la de que muchos de los colonos fundadores eran disidentes huidos de la persecución, que valoraban la libertad de conciencia por encima de fidelidades y pertenencias. Esto no quiere decir que no surgieran también teocracias, nativismos y fundamentalismos de inspiración religiosa, que amenazaban la convivencia democrática. Pero el paradigma moderno de separación de los diferentes ámbitos de la realidad, que se traduce jurídicamente en la separación del Estado y de las Iglesias, no va a estar allí lastrado, como en Francia, por la lógica irreductible de la oposición entre religión y revolución.<sup>15</sup>

Tocqueville dedicó numerosas páginas de su obra a describir la importancia decisiva de la religión en la fundación de América y en la constitución de la democracia. Según él hay una doble raíz en la fundación de la nación americana: la bíblica y la filosófica, cuya coexistencia, gracias al principio ilustrado revolucionario de separación de Iglesias y Estado, explica la pervivencia de la política democrática. La convivencia del espíritu de la religión y del espíritu de libertad, traducía para Tocqueville algo muy profundo en el corazón humano, como es el deseo de armonizar cielo y tierra. Aunque el ser humano se puede alejar de su fe religiosa sólo lo hará a costa de violentar su naturaleza humana y social (familiar, sobre todo). América será un caso singular de esta tendencia universal.<sup>16</sup>

Históricamente, los seres humanos han manifestado su religión de forma muy diferente. Tocqueville, como comenta Tessitore,<sup>17</sup> se refiere a tres grandes manifestaciones históricas, en cuyo marco sitúa y explica el caso de América. Dos de ellas son extremas y patológicas. La primera, la de las *edades de fervor*, en las que el riesgo más grave es el cisma provocado por el fanatismo y la intolerancia, y en las que no hay lugar para la indiferencia religiosa. La segunda es la propia de la Europa revolucionaria (Francia) frente a la Unión del Trono y del Altar del Antiguo Régimen. Se caracteriza por la renuncia a la fe y por el ataque a la religión, aunque se dé una reformulación de la religiosidad natural del ser humano encarnada en la causa revolucionaria. Finalmente, está la religiosidad generalizada en América, que no es lo que parece a primera vista y que manifiesta una paradójica combinación de observancia práctica de la religión y de gran tolerancia e incluso indiferencia hacia su formulación dogmática. El protestantismo hegemónico en América es una forma de compromiso entre razón y fe, entre salvación cristiana y prosperidad terrenal que en el fondo del alma conviven con una especie de duda sobre la verdad religiosa, que aunque no se explicita abiertamente no es menos real y eficaz para garantizar la aceptación del pluralismo democrático. Esta especie de indiferencia respecto a las cuestiones profundas

---

<sup>15</sup> Véase Ch. F. MOONEY, «La libertad religiosa y la revolución americana», en *Concilium*, n.º 221, 1989.

<sup>16</sup> A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963. Son numerosísimos los textos en los que Tocqueville aborda la cuestión.

<sup>17</sup> A. TESSITORE, «Alexis Tocqueville on the Natural State of Religion in the Age of Democracy», *The Journal of Politics*, vol. 64, n.º 4, nov. 2002, pp. 1137-1152.



de la dogmática, además de facilitar la convivencia entre creyentes explícitos e increyentes respetuosos, posibilita una opinión pública favorable a la religión y se manifiesta como un recurso valioso para vigorizar la salud política de la nación. Aunque Tocqueville reconoce que hay una gran dosis de hipocresía en esta religiosidad americana, subraya que precisamente por eso es en América en donde la religión tiene más poder sobre las almas, en donde más influye en las leyes y las costumbres, y, sobre todo, en donde los radicalismos peligrosos (como los que nacen tanto del catolicismo como del secularismo cuando se traducen en religiones políticas) son evitados.

La laicidad americana, más allá de los avatares históricos que con frecuencia la hipotecarán a la lógica de la intolerancia y el fanatismo de diverso tipo, es expresión de una secularización de la vida social, entendida como diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares (política, economía, ciencia) respecto a la esfera religiosa, que nada tiene que ver con el fenómeno de la privatización de la religión y, mucho menos, con su falta de significatividad para la vida pública. No cabe, pues, pensar en un laicismo secularista y enemigo de la religión, a la francesa.

La forma en que la Iglesia Católica norteamericana ha afrontado este modelo de laicidad ha venido determinada por las tres diferentes fases históricas que, según J. Casanova, ha pasado el catolicismo norteamericano y que denomina como *fase republicana*, *fase inmigrante* y *fase conciliar*.<sup>18</sup>

La fase republicana refleja un estilo de catolicismo compatible con el espíritu del constitucionalismo, que estaría representado por «laicos católicos, leales a su iglesia pero plenamente a gusto en el mundo, quienes habían aprendido a separar rígidamente, en la tradición liberal, sus papeles políticos, económicos y religiosos. Urgían a la Iglesia a *ceñirse a la religión*, mientras ellos se ocupaban de la vida política y económica sin referencias directas ni indirectas a la fe religiosa». Casanova cita parte del discurso que el obispo de Charleston, John England, pronunciaba en el Congreso en 1826, contestando a las críticas protestantes, legitimando el republicanismo liberal y asumiendo para la Iglesia Católica un lugar compartido con las demás sociedades religiosas en la república americana.<sup>19</sup> Esta concepción republicana apenas si tuvo vigencia, dificultada tanto por la hostilidad del mundo protestante como por la masiva inmigración de irlandeses, que determinarían una nueva autocomprensión eclesial y una nueva forma de rechazo de la laicidad americana, como el que supuso la iglesia inmigrante.

La fase inmigrante, que se inicia hacia 1840, es la de una Iglesia Católica que se siente perseguida y marginada y que bajo un fuerte liderazgo episcopal personalizado en la figura del obispo de Nueva York, John Hughes, refleja «un estilo católico basado en la premisa de la organización colectiva y en la movilización de los católicos como grupo, distinguible de los demás grupos por su religión, su clase y su etnia, con el fin de hacer progresar sus intereses de grupo particulares. [...] Mantener la fe de los emigrantes, protegiéndolos al máximo de la América protestante y ayudarles a ocupar su lugar legítimo en la sociedad americana como un grupo étnico y religioso “separado pero igual”, fueron los objetivos prioritarios de la iglesia de los inmigrantes».<sup>20</sup> El objetivo más inmediato fue conseguir que la escuela pública dejara de ser un instrumento de socialización en manos de la mayoría protestante y, ante la negativa de los demócratas a secundar su petición al Estado para que financiara con fondos públicos a las escuelas católicas, decidió crear un sistema de escuelas parroquiales católicas independientes que fuera el lugar privilegiado de socialización de los emigrantes

---

<sup>18</sup> J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, o. cit., pp. 232 y ss.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 238-239.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 240-241.

católicos. Con esta fórmula, única en el mundo, la Iglesia Católica manifestaba sus planes propios de americanización y su proceso de guetización se fue acentuando, especialmente, cuando el nativismo protestante convertido en partido político amenazó a los católicos con programas racistas y excluyentes (Segundo Gran Despertar) y la posición vaticana se manifieste de forma reaccionaria, condenando *el catolicismo liberal*, el *modernismo* y, de forma explícita, la llamada «herejía americana» (1899) y apoyando las posiciones más conservadoras del episcopado americano, frente a quienes luchaban por una postura más abierta e integradora.

Una época dorada de «orgullosa y glorioso aislamiento», que convirtió al catolicismo americano en un gueto cultural separado y que, como dice Casanova, persistió hasta mediados de siglo XX, cuando el cambio estructural era tan grande que esta forma católica de subcultura americana se hizo inviable.<sup>21</sup> La posición del presidente Kennedy, que representaba la de la primera etapa republicana, la de la separación radical entre las esferas religiosa privada y la pública secular, sería el ejemplo más claro de que la fase inmigrante había acabado. Pero tampoco la posición de Kennedy iba a convertirse en la posición oficial del catolicismo americano. El concilio Vaticano II impulsaba un nuevo estilo, diferente de los dos anteriores: el del *catolicismo público*.

Como es sabido, el Vaticano II planteaba el reto de actualizar y modernizar un viejo catolicismo, pero la pragmática fórmula de ser a la vez católico tradicional y americano moderno, separando rígidamente las esferas religiosa y secular, tal como la veía Tocqueville, no era ya válida.<sup>22</sup> Ya no valía la postura acomodaticia de la tesis y la hipótesis, que, de hecho, reflejaba una visión católica tradicionalista que solamente podía conformarse con un Estado confesional católico. Los americanistas, se piensa ahora, habían fracasado no por su acendrada defensa de las verdades republicanas, sino por no haber podido defender teológicamente la democracia, la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado. Su silencio ante la condena vaticana de la «herejía americana» que contribuía a sepultar la verdad, sólo lo romperían en el catolicismo americano un siglo después hombres como J. C. Murray, a quien apoyaron los obispos americanos, los que, como es conocido, influyeron decisivamente en la *Dignitatis Humanae*, uno de los textos más relevantes para la asunción eclesial de la laicidad abierta. Como dice Casanova,

cuando el *aggiornamento* romano llegó a las costas americanas, se hizo evidente que ambos tipos de catolicismo eran desafiados por una nueva interpretación de la relación entre la religión y el mundo. Se pusieron en tela de juicio tanto el muro de la separación liberal como la fusión de la religión civil. La fe privada ya no podía desentenderse de las materias seculares. Tampoco podían las verdades espirituales ignorar los «signos de los tiempos» o permanecer inmunes a la libertad de investigación. Pero una dimensión escatológica también avisaba para no identificar ningún orden social con el reino de Dios. Surgió una nueva tensión, esta vez voluntaria y decidida, entre el catolicismo y el americanismo. Por primera vez, la fe católica se atrevía a desafiar los

---

<sup>21</sup> «La contracultura y la contrasociedad católicas se construyeron alrededor de la parroquia étnica de barrio con su distintiva forma de “catolicismo devocional”, el sistema de escuelas católico (desde el grado elemental hasta la universidad), una visión del mundo católica distinta basada en una restauración del “neotomismo” y una visión mítica de la Edad Media católica, unos medios informativos propios y una miríada de asociaciones católicas de voluntarios (religiosas profesionales y recreacionales)» (CASANOVA, o. cit, p. 241).

<sup>22</sup> A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, t. I, segunda parte, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 287 y ss.

asuntos públicos americanos. Al obrar así, la fe católica ya no podía evitar exponerse al examen público, al debate público y a la controversia pública.<sup>23</sup>

Las intervenciones de la conferencia episcopal americana en el debate público con sus cartas pastorales sobre la guerra, la economía y el aborto, son un ejemplo de cómo se puede mantener una posición religiosa coherente y defenderla públicamente sin que, por ello, se pretenda imponer un dogma o una moral particular a la sociedad en su conjunto. Estas intervenciones permiten desautorizar con los hechos el laicismo de talante secularista que niega a la religión sus virtualidades sociogenéticas y que no ve en ella otra cosa que fanatismo y despotismo. Se puede intervenir en la vida pública desde la convicción de que las propias tradiciones normativas son fuentes necesarias para generar los recursos morales y éticos que la sociedad necesita, simplemente sometiendo esas tradiciones a las reglas de juego del debate democrático público y abierto, y disponiéndose a dinamizar el debate. Pero hay que estar dispuesto, para ello, a renunciar a modelos propios de *Iglesia oficial* y a una movilización de masas que pretendan conquistar parcelas de poder a costa de otros.

Hoy, el peligro para la laicidad americana viene de un cristianismo conservador que pretende invadir la esfera pública de la sociedad americana y cuestionar el núcleo estructural de la necesaria secularización, como es una adecuada diferenciación y emancipación de las esferas seculares. Una forma encubierta e ideológicamente muy elaborada de esta colonización de la vida pública norteamericana por la religión cristiana es la que postula Huntington, en su obra *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*.<sup>24</sup>

### **La laicidad en España. Una historia marcada por el «doble frenesí»**

Aunque la historia de la España contemporánea presenta singularidades inimaginables en el contexto francés, creo que es pertinente mantener la tesis de que, desde la perspectiva histórico-ideológica, la construcción de la modernidad en España refleja un proceso de *radicalización inducida* por el paradigma francés.

El liberalismo español en ninguna de sus versiones alcanzó el talante secularizado que tuvo en Francia. El decisivo peso del pensamiento reaccionario y de la Iglesia tradicionalista, que se consolidó con la *crusada* contra los franceses invasores, creó una persistente imagen de que el liberalismo era antiespañol.<sup>25</sup> El esfuerzo que los liberales españoles tuvieron que hacer para sacudirse este estigma explica que intentaran legitimar el constitucionalismo en una tradición autóctona y que, por tanto, reivindicaran como propia una tradición de laicidad que, por regla general, no llegó a ser antirreligiosa, aunque sí profundamente anticlerical. Así, el «doble frenesí», de patente francesa, que reflejaban las posiciones revolucionaria y reaccionaria, estuvo

---

<sup>23</sup> J. CASANOVA, o. cit, p. 254.

<sup>24</sup> Recientemente se constató el curioso fenómeno de un aumento del ateísmo como reacción frente a la política de Bush y la creciente confusión entre clericalismo y religión. Véase *El País*, Madrid, 20/01/2005.

<sup>25</sup> Para ilustrar esta cuestión me parece ejemplar el ya clásico texto de Javier HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo-Edicusa, 1973. Para abundar en el tema de la *revolución tradicional*, véase Luis SÁNCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, CEC, 1984, especialmente pp. 32-39; de reciente aparición, la obra de Santos JULIÁ, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 29 y ss.; 93 y ss.

determinado en España por una sobredosis de clericalismo y de anticlericalismo, que explicará, en gran medida, el devenir histórico de la laicidad hasta nuestros días.<sup>26</sup>

El «liberalismo posible», como define Negro Pavón<sup>27</sup> al *liberalismo doctrinario español*, que será políticamente hegemónico en la mayor parte de la España contemporánea, firmará un concordato con la Iglesia católica que no solo impedirá alcanzar cualquier umbral de laicidad excluyente, como el francés, sino que hará explícita y especialmente relevante la presencia de la religión católica en todos los ámbitos de la vida pública. Análisis tan solventes como los de Diez del Corral o Sánchez Agesta, dan fe de la importancia de la religión católica en el discurso legitimador del liberalismo doctrinario.

Si hay algún botón de muestra del dramático destino que tuvo la laicidad como expresión del proceso de secularización de la sociedad española, es el del *catolicismo liberal español*, que estuvo protagonizado por una importante nómina de krausistas de conocido prestigio intelectual. Leer, por ejemplo, *La memoria testamentaria* de Fernando de Castro<sup>28</sup> u otros textos autobiográficos de G. De Azcárate o de Giner de los Ríos, es la mejor aproximación al drama de la construcción de la laicidad a la española. Es una expresión de drama de las «dos Españas» y de su trágico desenlace en las diferentes guerras civiles de la España moderna, que dan fe del imposible proceso de secularización de la sociedad española y del difícil destino de la laicidad.

Sin embargo, a pesar de esta tremenda hipoteca histórica que ha lastrado la secularización de la sociedad española, desde los años sesenta del pasado siglo, España ha sido uno de los países que ha padecido un proceso secularizador más rápido, no sé si más profundo —y, en todo caso, pendiente aún de clarificación.

El triunfo del nacionalcatolicismo consagró de forma anacrónica la pervivencia de un imaginario antilaico y alérgico a la secularización, que hizo especialmente difícil la recuperación de la tradición liberal en sus diferentes versiones.<sup>29</sup> Pero, de forma sorprendente, desde los años sesenta se fue quebrando el régimen franquista y el proceso de secularización fue sorprendentemente acelerado. Casanova dice que lo que hizo posible que la Iglesia católica abandonara su «organicismo reaccionario tradicional y adoptase, por primera vez en su historia moderna, una estrategia racional orientada hacia el futuro de adaptación a las circunstancias cambiantes» fue «una conjunción de tres procesos interrelacionados»: la transformación interna del catolicismo español, las transformaciones estructurales del régimen y las transformaciones externas del catolicismo.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Para una síntesis de la interpretación histórica del anticlericalismo español y del proceso de secularización en España, véase G. ALONSO, «La secularización de las sociedades europeas», en *Historia social*, n.º 46, 2003, pp. 144-155.

<sup>27</sup> D. NEGRO, *El liberalismo en España. Una antología*, Madrid, Unión Editorial, 1988, pp. 75 y ss.

<sup>28</sup> Edición de J. L. ABELLÁN, Madrid, Castalia, 1975. Para una buena aproximación al krausismo véase J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, vols. IV y V.1, V.2, V.3, Madrid, Espasa Calpe, 1979-1991.

<sup>29</sup> Elías DÍAZ ha estudiado este proceso en un texto ya clásico: *El pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Tecnos, 1983.

<sup>30</sup> Casanova se refiere, en primer lugar, a la transformación interna del catolicismo español, en el que aparecen intelectuales católicos laicos de prestigio, que tienden puentes entre las dos Españas, y movimientos religiosos modernos que fueron críticos con el régimen franquista (HOAC, JOC). Las transformaciones estructurales del régimen llevan a Franco a optar por el tecnocratismo del Opus Dei, lo que provocó el distanciamiento progresivo de la Iglesia y de otras élites, que se sintieron desplazadas y adoptaron una postura de oposición semidesleal y semidemocrática al régimen. La represión contra los elementos más críticos de la Iglesia trajo consigo una creciente oposición al régimen, no solo de una parte importante de la misma Iglesia sino de toda la sociedad civil. Respecto a las transformaciones externas del

Sin abundar en el análisis pormenorizado de cada uno de estos procesos, creo que basta con señalar la importancia decisiva que tiene el momento conciliar. Como ocurriera en el caso americano, el concilio vino a respaldar a quienes protagonizaban la clara ruptura generacional en el catolicismo español de los años sesenta, que posibilitaría el importante papel de la Iglesia española en la transición democrática, apoyando discretamente tanto la militancia de los opositores al franquismo, como los procesos de reconciliación nacional. La aceptación de los principios doctrinales de libertad religiosa y de la no interferencia directa en la política partidista impedirá patrocinar la iniciativa de un partido «católico» (democratacristiano).

En cierto sentido, la neutralidad política de la Iglesia española no solo había aceptado su separación del Estado, sino que también había abandonado sus esfuerzos tradicionales por entrar en la sociedad política a través de la movilización del laicado católico. En definitiva, todo el proceso equivale al reconocimiento del principio voluntario de afiliación religiosa. La Iglesia española ha aceptado el hecho de que ya no es una Iglesia en el sentido weberiano de ser una comunidad de fe obligatoriamente monopolística y con la misma extensión que la nación. La fe católica ha dejado, de hecho, como en principio una fe nacional [...] Al reconocer tanto el hecho como el principio de que la sociedad se organiza de manera plural, la Iglesia se ha convertido en una denominación más, al fin y al cabo, que funciona dentro de la sociedad civil.<sup>31</sup>

Quizá hoy, a medio siglo del concilio y tras décadas de hegemonía conservadora en la Iglesia española, este talante de aceptación sincera de la secularización, entendida no como privatización de la fe sino como su adecuada expresión en la esfera pública de la sociedad, está siendo cuestionado. La tentación de querer magnificar el carácter mayoritario del catolicismo español exigiendo un especial reconocimiento, que se traduce en una peligrosa interferencia con la esfera política, pone en peligro la posibilidad de afirmar una laicidad abierta.

### **La crisis de la laicidad republicana**

Si la laicidad, tal como la hemos visto construirse, ha sido una realidad vinculada a los procesos de secularización de las sociedades modernas, es una obviedad reconocer que está siendo sacudida por los mismos cambios y retos que afectan a esos procesos. La creciente afirmación del pluralismo social que, a su vez, agudiza la lógica de la complejidad de lo real, nos obliga a reformular buena parte de nuestras teorías y análisis, entre ellas las de la secularización de nuestras sociedades y, por tanto, los discursos sobre el significado y alcance de la laicidad republicana que, como sabemos, ha estado históricamente vinculada a un concepto de autonomía excesivamente individualista y a un Estado nación excesivamente centralista y uniformizador. La forma en que religiones, ideologías y humanismos del más diferente signo están abordando las cuestiones relacionadas con el sentido de la vida humana en sociedad, ha puesto en crisis el sentido emancipatorio de la razón, de la ciencia, del progreso y de los grandes relatos ilustrados, de los que, en buena medida, el Estado moderno, tal como lo ha entendido el discurso laico y republicano francés, por ejemplo, había tomado a su cargo.

---

catolicismo, se refiere obviamente al Concilio y a la legitimación que este supuso para presionar a la jerarquía eclesiástica y luchar contra el régimen. La Asamblea Conjunta de sacerdotes y obispos y la elección de Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal Española serán ejemplos del nuevo rumbo eclesial español. Véase CASANOVA, o. cit., pp. 118 y ss. Véase, también, el número monográfico sobre el laicismo español de la revista *Temas para el debate*, n.º 83, oct. 2003.

<sup>31</sup> CASANOVA, o. cit., p.129.

El cuestionamiento de la vocación emancipadora y educadora del Estado, desde ideologías hoy hegemónicas —como el neoconservadurismo— lleva a hablar de la muerte metafísica de la República y, por tanto, a cuestionar el ideal laico que la ha inspirado. Cada vez más, el Estado republicano se ve supeditado a la lógica liberal de la sociedad civil, conforme a la cual los individuos se resisten a ser socializados como ciudadanos laicos.

Es verdad que ninguna de estas crisis es tan original que no haya tenido ya manifestaciones explícitas desde el primer contexto revolucionario y republicano moderno, como lo hemos podido comprobar al analizar los diferentes procesos francés americano y español, pero hoy alcanzan un grado de plausibilidad social que las convierte en especialmente relevantes y que nos obliga a tematizar nuestras propias convicciones y actitudes al respecto.

La laicidad afronta hoy una situación paradójica que, por un lado, ya no se define, al menos de forma hegemónica, como una afirmación polémica de la propia identidad frente a enemigos beligerantes como el catolicismo ultramontano o el fundamentalismo religioso, sino por el papel que debe cumplir la laicidad republicana en sociedades seculares y plurales, cuyo principal problema es la anemia ética que aqueja a sus sistemas democráticos. No se trata tanto de defender la democracia y sus valores de enemigos que los cuestionan frontalmente, sino de revitalizarla en sus elementos constitutivos en un clima de indiferencia y de relativismo moral preocupantes. Porque, paradójicamente, es este mismo clima el que está provocando de nuevo rebrotes de fundamentalismos y de dogmatismos que se formulan en clave identitaria y que se proyectan con políticas del mismo talante identitario.

El francés Gauchet<sup>32</sup> es uno de los autores que ha interpretado con originalidad y lucidez la forma en que el laicismo republicano habría llegado al límite de sus contradicciones internas. Con el advenimiento de la era de las identidades, hemos entrado en un proceso de liquidación, al menos parcial, del proyecto identitario emancipador republicano, que exigía para la realización individual desprenderse del estigma de los particularismos generadores de dependencia y explotación y alcanzar una mayoría de edad solo garantizada mediante la participación como ciudadano en la vida pública. En adelante, importa mucho más cultivar la identidad como expresión de una diferencia y de una forma particular de ser valiosa por sí misma y de relacionarse que no se pueden compartir con los demás sino solamente con aquellos que uno quiere, porque esto es precisamente lo que da «identidad». La esfera pública tiende a ser más una pantalla amplificadora de las identidades originales e irreductibles y pierde su capacidad socializadora y emancipadora de los individuos. Importa garantizar a los individuos sus derechos privados, entre los que se encuentran amalgamados los derechos fundamentales y los nacidos de la sociedad de mercado. El sagrado social tiene patente civil y privada, mientras que el Estado y la esfera pública se reducen a un papel instrumental, importante mientras sea imprescindible para garantizar el imperativo de la coexistencia en un mundo cada vez más plural y diverso.

Entramos en el terreno de una historia aún sin escribir, la historia del ingreso de las teorías del derecho natural en la realidad de nuestras sociedades [...] Como si el estado natural y el estado social de los filósofos del contrato —el estado original de

---

<sup>32</sup> M. GAUCHET, *La religión en democracia: el camino del laicismo*, Madrid, El Cobre Ediciones y Ed. Complutense, 2003.

independencia de los individuos y el estado de unión contractual— se hubiesen convertido mutua y simultáneamente en estados de hecho.<sup>33</sup>

En esta nueva fase, las creencias se convierten en identidades —dice Gauchet— pero las identidades ya no se vivirán a costa del pluralismo, ya que este se ha instalado también en la cabeza del creyente, lo que le lleva a relativizar íntimamente sus creencias. Las tradiciones valen en tanto sirven para alimentar la propia creencia y para constituir la singular identidad de cada uno. Pero la secularización de las creencias es expresión de que el inmanentismo que impone la subjetividad del creyente a la objetividad de la tradición le lleva, por un lado, a un consentimiento tácito de que la comunidad de cada uno es solo una entre otras y, por otro, a desterrar la posibilidad de proselitismo, ya que se reconoce una legítima pluralidad de comunidades. Hoy importa la demanda subjetiva de sentido más que la oferta objetiva de ortodoxia, por lo que las Iglesias no acaban de encontrar su lugar y se sienten menospreciadas.

La laicidad se enfrenta hoy a un nuevo escenario que ya no es el de la oposición a una Iglesia que negaba el ideal emancipador moderno, pero que tampoco es el del Estado republicano emancipador, que había tomado a su cargo la socialización de los individuos en el proyecto de la república laica. Para esta nueva fase no sirven ya las fórmulas nacidas de los procesos revolucionarios. Ni el laicismo francés que adjudica al Estado la vocación magisterial y normativa, ni el laicismo americano que traslada a la esfera pública la religión civil, que es expresión de un cristianismo sociológico convertido en común denominador de la sociedad americana, tal como sigue reivindicando Huntington, son fórmulas que puedan reflejar el actual momento de secularización de nuestras sociedades.

Ante la novedad de nuestro tiempo, no podemos aplicar los modelos periclitados del pasado para articular adecuadamente las relaciones entre religión y sociedad y, más en concreto, entre Iglesias y poder político. Ni la idea de cristiandad, sustentada en la confusión entre religión y sociedad y con una necesaria vocación totalitaria de lo religioso y de sus expresiones; ni la idea agustiniana de las dos ciudades, que, aunque se haya planteado con gran originalidad en San Agustín, al final ha derivado también tanto hacia la confusión como hacia la radical oposición entre Iglesia y poder político; ni la síntesis concordataria que se ha traducido en una lucha por compartir el poder y que sigue generando colusión entre lo espiritual y lo temporal, y confusión entre lo absoluto y lo relativo; ni ninguna de las otras fórmulas que han tenido que ver con la negación de la autonomía y la libertad del sujeto humano concreto son, hoy, una respuesta adecuadamente laica.<sup>34</sup>

Hoy, profundizando en las líneas abiertas por el Concilio Vaticano II y asumiendo coherentemente la constitutiva y creciente pluralidad de nuestras sociedades, se trata de repensar las relaciones entre lo espiritual y lo temporal desde una lógica diferente a las de la confusión, la disyunción o la conjunción entre dos mundos representados con sus respectivos poderes, pues en todas ellas ha primado la dimensión jurídico-política de la relación y han acabado negando la perspectiva escatológica adoptada por el concilio o la perspectiva de la búsqueda axiológica propia del ideal laico moderno. La laicidad sigue teniendo delante el doble reto que le dio identidad en los inicios de la modernidad, aunque ahora la forma de afrontarlo no deba ser ya polémica, sino dialógica. Por un lado, debe perseguir una mayoría de edad responsable para cada ser humano frente a poderes e ideologías liberticidas y, por otro, debe garantizar la libertad y la igualdad, en un clima de verdadero pluralismo, para que cada ser humano pueda dar sentido a su vida

---

<sup>33</sup> M. GAUCHET, o. cit., pp. 93-95.

<sup>34</sup> Véase M. BARLOW, «Eglise et société», en *Dieu est laïc?*, o. cit., pp. 201 y ss.

como mejor le parezca, utilizando su autonomía para recorrer el ineludible camino del desarraigo y arraigo democráticos. Nadie puede ya pretender imponer el sentido de su vida a nadie, en una sociedad pluralista y secular, en la que se reconoce a todos la capacidad para buscarlo y encontrarlo, aunque sea a través del error. No olvidemos que lo contrario a la verdad humana no es el error sino la violencia. Ni el Estado con su laicismo de combate, ni la Iglesia con su ortodoxia salvadora, están legitimados para intervenir en los procesos de socialización de los individuos.<sup>35</sup>

Si el objetivo de la laicidad es reconocer la dignidad de la conciencia moral de la persona humana y garantizar el ejercicio de su libertad, el reto para creyentes y no creyentes, para Estados e Iglesias, no será ya imponer a los demás lo que la propia lógica religiosa o axiológica le exige a uno mismo, por muy convencido que se esté de que es la más valiosa y humanizadora. El reto será saber ofrecer lo mejor que cada uno tenga para que quien quiera pueda servirse de ello y enriquecerse. Pero para actuar así, ni el Estado puede mantener como un monopolio la pretensión emancipadora de convertir al individuo en el santo laico de la ciudadanía rousseauiana, ni la Iglesia puede mantener su pretensión de ser una sociedad perfecta que tiene en exclusiva la potestad de ser la *Mater et Magistra* de la humanidad. Ya no vale la estrategia de la hipótesis y de la tesis, de tiempos pasados.

Quienes de verdad se quieran laicos, creyentes o no, deben renunciar, como dice Poulat, a ver en la laicidad un credo dogmático establecido o a considerarla un trofeo o una herencia disputada, y deben atreverse, como dice P. Ricoeur,<sup>36</sup> a pasar de la laicidad de *abstención* a la laicidad de *confrontación* constitutiva de las sociedades modernas, que son deliberativas y en las que nada que sea importante para el sentido de la vida de los seres humanos debe ser sustraído al debate y menos aún debe ser impuesto autoritariamente. Comparto la convicción de Poulat:

La laicidad pública no es «todo al César y nada a Dios», sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres llamados a vivir juntos, a pesar de todo lo que les separa, opone y divide.<sup>37</sup>

### Algunos interrogantes

Si la laicidad es, como hemos venido diciendo hasta ahora, por un lado, una expresión singular de los procesos de secularización de las sociedades modernas que se ha traducido en una forma concreta de entender y de organizar las relaciones entre la religión y la sociedad o de la Iglesia y los Estados, y, por otro, como acabamos de ver, es un «espacio de libertad pública, abierta a todos y cada uno, cualesquiera que sean sus convicciones y creencias», que nos obliga a pasar del *paradigma de los poderes* al *paradigma de las libertades públicas*, el reto principal que nos plantea es el del sentido último de la secularización, de un lado, o el de los límites en el ejercicio de las libertades públicas, del otro.

Casi todos los autores especialistas en el tema plantean de una forma u otra la preocupación por el devenir de un proceso de secularización que puede acabar negando cualquier vestigio de *sagrado social* o de *coto vedado*, sin los que es imposible

---

<sup>35</sup> Véase P. VALADIER, «Morale pour temps de nihilisme», en A. GESCHE, P. SCOLAS, (dirs.), *Et si Dieu n'existait pas?*, (2001). París, Du Cerf-Univ. Catholique de Louvain, pp. 95-109.

<sup>36</sup> P. RICOEUR, *Crítica y convicción. Entrevista con F. Azouvi y Marc Launay*, Madrid, Síntesis, 2003.

<sup>37</sup> POULAT, o. cit. p. 16.



garantizar una vida humana cargada de sentido.<sup>38</sup> La emancipación de la conciencia de cualquier tipo de control nos obliga a plantearnos si al final de un recorrido tan largo no nos volvemos a reencontrar con la presencia de lo *intolerable*. Hemos hecho el camino de la verdad a la tolerancia, de la tolerancia a la libertad y, de nuevo, de la libertad a lo intolerable, simbolizado, como dice Poulat,<sup>39</sup> en el crimen contra la humanidad y en su apología. Ya no podemos repetir las estrategias intransigentes del clericalismo y del laicismo, pero estamos obligados a afirmar una cultura de la libertad que no puede aprobar todo lo que se hace en nombre de la misma libertad. La sociedad laica está dinamizada por unas energías que son más fáciles de desencadenar que de controlar, pero que es imprescindible saber encauzar.

La cuestión está, pues, en alcanzar no solo el imprescindible consenso sobre los recursos axiológicos que toda sociedad necesita para garantizar la laicidad —es decir, el consenso sobre el *umbral* de secularización, que no deberíamos traspasar si queremos que nuestras sociedades no se condenen al nihilismo—, sino que también hay que ponerse de acuerdo en lo que hay que priorizar y, sobre todo, lo que hay que calificar como intolerable para ese objetivo. Tanto el Estado como las Iglesias se deben replantear sus estrategias a la luz de estos objetivos. El Estado, obligado en nombre del individualismo de los derechos a no inmiscuirse en la vida de las conciencias, ¿está obligado en nombre de ese mismo derecho a intervenir y controlar la vida de las Iglesias o asociaciones constituidas en nombre del derecho a la libertad religiosa, cuando estas ejercen prácticas liberticidas y antidemocráticas (caso de las sectas o de los abusos sexuales en la Iglesia Católica)? ¿Qué hacer cuando una aceptación generosa de la libertad religiosa acaba traducándose en las asociaciones e Iglesias que la ejercen en un desprecio profundo de esta libertad? El Estado no puede ya mantener su proyecto englobante y emancipador de socializar a los individuos en la laicidad republicana, pero tiene la obligación de controlar el ejercicio de la libertad religiosa y de las libertades públicas para que no se instrumentalicen de forma perversa y no se generen conductas delictivas susceptibles de ser penalizadas conforme a criterios democráticos.

En el caso de las Iglesias, titulares de un derecho a la libertad religiosa, ¿la laicidad les exige que renuncien a convertirse en últimas definidoras de la forma en que deben ejercer dicho derecho, como ha ocurrido históricamente con el reconocimiento del derecho de asociaciones propio de los contextos concordatarios, que respeta su lógica organizativa interna, aunque esta no sea democrática? En mi opinión, las Iglesias deben asumir como horizonte hermenéutico de su ejercicio de los derechos públicos el de los derechos fundamentales, tal como la lógica democrática los ha interpretado, y más en concreto, en consonancia con el concepto de libertad republicana: libertad como no dominación.

En mi opinión, la laicidad bien entendida no puede confundirse con la *neutralidad* del Estado, tal como la ha entendido el liberalismo convencional, es decir, como no interferencia del Estado en el ámbito privado y como privatización de cualquier tradición particular, religiosa o ideológica. Si el Estado quiere evitar caer en el doble defecto del paternalismo que invade la vida privada o de la irresponsabilidad que consiente lo intolerable, tanto en el ámbito público como en el privado deberá interferir siempre que se den situaciones de dominación, ya que esta no es legítima en ningún caso. La dominación arbitraria que niega la libertad, aunque sea en nombre de la libertad religiosa o ideológica, debe ser perseguida por un Estado que debe garantizar el

---

<sup>38</sup> Véase P. VALADIER, *L'Anarchie des valeurs*, París, Albin MICHEL, 1997; *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander, Sal Terrae, 1990; D. VELASCO, *Pensamiento político contemporáneo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1991, pp. 76 y ss.

<sup>39</sup> E. POULAT, *Notre laïcité publique*, o. cit., cap. X, pp. 281 y ss.

ejercicio de los derechos fundamentales. La laicidad no debería vincularse ya con la privatización de la religión y mucho menos con su marginación, siempre que la religión cumpla con las exigencias de la no dominación. La razón es sencilla: necesitamos de todas las fuentes de recursos morales para construir sociedades más libres e iguales.<sup>40</sup> Soy consciente de que esto es problemático en casos como el de la Iglesia Católica, ya que su particular concepción jusnaturalista, premoderna y sacralizada de los derechos humanos no parece adecuarse a las exigencias democráticas de la laicidad moderna. Paradójicamente, la Iglesia acostumbrada a ser la garante de la moralidad se ve sometida a un tribunal secular que juzga la moralidad de sus prácticas y que puede llegar a penalizarlas cuando no se ajusten al código de los derechos democráticos. Pero es lo que hace que la Iglesia pueda convertirse en un lugar de humanización, al pasar el test de la libertad como no dominación.

Concluyo estas páginas citando, de nuevo, a uno de los autores que mejor ha reflexionado sobre la laicidad, E. Poulat, quien dice:

Nuestra laicidad pública aparece así como el resultado de una sabiduría política y de un sutil equilibrio que no obliga a nadie a sacrificar sus principios, pero que propone a todos un nuevo arte de vivir juntos.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Véase F. AGUIAR, «El velo y el crucifijo. Liberalismo, republicanismo y neutralidad del Estado», en *Claves de razón práctica*, n.º 144, 2004, pp. 36-43; J. HABERMAS, «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales», en *Claves de razón práctica*, n.º 129, 2003, pp. 4 y ss.

<sup>41</sup> E. POULAT, *Notre laïcité publique*, o. cit., p. 13.