



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

Laicidad: Debates

contemporáneos en Filosofía Política

Autor: Andrés Carmona Campo

Tutora: Marta García Alonso

Madrid, septiembre de 2015

RESUMEN

El objeto de este trabajo es presentar un estado de la cuestión acerca del pensamiento sobre la laicidad en el siglo XXI. Se procura un acercamiento a la noción filosófica de laicidad que sea apropiado en el contexto actual, caracterizado principalmente por el pluralismo cultural y religioso. Para eso, se analizan las aportaciones de distintos pensadores representativos por haberse ocupado de dicha reflexión de forma directa. La exposición se realiza contraponiendo a los diferentes autores entre sí, analizando sus puntos de encuentro y de disenso, con la intención de extraer algunas conclusiones posteriores. En general, el resultado son ciertos acuerdos con respecto a los fines últimos de la laicidad (la libertad de conciencia y la igualdad) y grandes diferencias en cuanto a la forma de lograr o concretar esos principios en el contexto concreto del pluralismo de las sociedades contemporáneas. En ese sentido, se percibe una división en dos grandes grupos: los que consideran que la laicidad es un concepto más o menos acabado y definitivo, cuya máxima expresión sería el modelo de laicidad francesa, y los que entienden la laicidad de otra forma más dinámica y abierta a la religión como una necesidad para los nuevos tiempos.

ABSTRACT

This work aims to weigh on the current status of the outlook on laicity in the 21st century. The intended approach is focused on a philosophical idea of laicity relevant to the current religious and cultural pluralism. Therefore, we shall analyse the thought of different thinkers renowned for their direct connection to such topic. The exposition sets the different writers against each other analysing their commonalities and discrepancies, drawing out several conclusions. The overall result is a specific common ground regarding the ultimate ends of laicity (freedom of conscience and equality) and large disagreements concerning the means to achieve or implement such principles within the pluralism of contemporary societies. Along these lines, a divide can be found between two main groups. On one side, those who deem laicity as a closed and undisputed concept, embodied by French laicity as one of its prime examples. On the other side, those who understand laicity in a more dynamic way, more open to religion, as something required by our time and age.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

1. INTRODUCCIÓN	3
2. HENRI PEÑA-RUIZ Y JEAN BAUBÉROT	9
2.1. Henri Peña-Ruiz: Libertad, igualdad y bien común	10
2.2. Jean Baubérot: El pacto laico.....	21
3. CATHERINE KINTZLER Y MICHELINE MILOT	36
3.1. Catherine Kintzler: El lazo del desligamiento	36
3.2. Micheline Milot: Laicidad de reconocimiento.....	45
4. JOCELYN MACLURE Y CHARLES TAYLOR: LAICIDAD REPUBLICANA Y LIBERAL- PLURALISTA	58
5. JÜRGEN HABERMAS, PAOLO FLORES D'ARCAIS Y REYES MATE.....	70
5.1. Jürgen Habermas: Postsecularismo y traducción cooperativa.....	71
5.2. Paolo Flores D'Arcais: Contra el argumento-Dios.....	79
5.3. Reyes Mate: Laicidad y razón anamnética.	83
6. PENSAMIENTO SOBRE LA LAICIDAD EN ESPAÑA.....	86
6.1. Gonzalo Puente Ojea: Teorema y regla de oro del laicismo.....	86
6.2. Rafael Díaz-Salazar: Laicismo cristiano y republicano.....	92
6.3. Otras aportaciones españolas sobre la laicidad.....	101
6.3.1. Antonio García-Santesmases: <i>Laicismo socialista</i>	102
6.3.2. Dionisio Llamazares: <i>La perspectiva jurídica y filosófica</i>	109
7. CONCLUSIONES.....	115
8. ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS	122
9. BIBLIOGRAFÍA	127
9.1. BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.....	127
9.2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	128

1. INTRODUCCIÓN

El objeto de este trabajo es el concepto de laicidad en el contexto de los debates contemporáneos sobre la misma en filosofía política. En lo que sigue, se intentarán resumir algunas de las principales aportaciones a este debate, seleccionando las que, a nuestro criterio, son algunas de las más representativas o significativas, aunque sin ánimo de exhaustividad, pues sería imposible en un trabajo como este.

El enfoque será eminentemente filosófico, y más concretamente desde la filosofía política, si bien eso no significa que solo se traten autores dedicados a esa especialidad filosófica. Será necesario acudir a planteamientos de tipo sociológico, histórico, político o jurídico, y a otras ramas de la filosofía, pero solo en tanto que sea apropiado para los objetivos del trabajo.

El planteamiento del problema de la laicidad se ceñirá a sus términos actuales¹, sin intención de rastrear los orígenes y desarrollos históricos de la laicidad más allá de lo necesario para entender los problemas que suscita hoy en día.

Por último, también nos ajustaremos a las coordenadas de la laicidad en las democracias representativas de la actualidad, más concretamente europeas y canadiense, dejando por ahora de lado las problemáticas específicas de la laicidad en otros ámbitos políticos y culturales distintos como podrían ser el anglosajón (Gran Bretaña y los Estados Unidos de América), el iberoamericano (como México o Uruguay), el crisol de culturas y religiones que es la India, o el peculiar caso de la laicidad en un país mayoritariamente musulmán como es Turquía.

Todas estas restricciones en el enfoque, el tiempo y el espacio se hacen necesarias para poder centrar y concretar el tema de estudio, de modo que sea factible una aproximación adecuada al mismo que respete los límites de un trabajo como este, y se pueda profundizar lo suficiente en el tema elegido.

La laicidad hoy día se enfrenta al problema del pluralismo y la diversidad cultural. Tradicionalmente, la laicidad se forjó en el contexto de una sociedad más o

¹ En este sentido, toda la bibliografía principal utilizada es posterior al año 1995, y la mayor parte de ella no es anterior a 2006.

menos homogénea, o con una cultura religiosa mayoritaria, en cuyo seno aparecían minorías que reclamaban su reconocimiento en igualdad y sin discriminación. La laicidad apareció como una forma de garantizar la igual libertad de conciencia para todos, independientemente de las creencias o increencias de cada uno. Sin embargo, el contexto seguía siendo más o menos culturalmente homogéneo: bajo las diferencias religiosas seguía existiendo una cultura común, generalmente cristiana, y respecto de la cual uno podía ser católico, protestante, ateo o agnóstico.

Sin embargo, hoy día la situación es distinta, ya que el pluralismo es mucho mayor, más radical y más visible. Ejemplifiquemos lo que queremos decir con lo de “visible”. En su contexto tradicional, la laicidad procuró la convivencia entre la mayoría religiosa, por un lado, y las minorías que no compartían esa religiosidad, por otro, privatizando o invisibilizando la religión o falta de religión de cada uno. Eso es lo que expresa nuestra Constitución cuando dice: «Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias» (art. 16.2 CE). Lo que significa que, salvo que uno mismo quiera decirlo, o que le obliguen, es imposible saber qué creencias tiene un individuo, puesto que están en su ámbito privado, o fuero interno, e inaccesible a los demás. Dicho de otra forma: externamente, no se puede saber qué creencias tiene alguien; por fuera, el ateo, el agnóstico, el católico o el protestante son indistinguibles. Es esa indiferenciación la que permite la no discriminación: al no estar obligado a declarar las propias creencias, es imposible que nadie puede discriminar a otro por tener unas u otras o ninguna, ya que no le será posible saber cuáles tiene y cuáles no. Y si son indistinguibles es, precisamente, porque comparten la misma cultura que podríamos llamar occidental o moderna. De esa forma, para saber las creencias de alguien, sin su consentimiento, habría que hacer casi una labor detectivesca para saber si los domingos acude a misa o al culto o a ningún sitio, por ejemplo, porque por lo demás nada diferenciaría a unos de otros en la vida cotidiana.

Actualmente cosas no son así. El pluralismo y la diversidad son mucho mayores y eso se debe a la multiplicación de religiones e ideologías en el interior de nuestras sociedades, muchas de ellas muy distintas de la que hasta ahora era la matriz cultural predominante (cristiana): ahora proliferan los llamados nuevos movimientos religiosos (NMR) de raíces asiáticas como el budismo, el hinduismo, el sintoísmo, etc., las

religiones de raíces indígenas tipo santería o chamanismo de África o América, o el islam procedente del norte de África y oriente próximo. Así como movimientos de ateísmo militante, o muy críticos con la religión, como el liderado por Richard Dawkins² o el del pastafarismo³.

Este pluralismo religioso y cultural de nuestros días ya no se circunscribe a la conciencia de cada uno, sino que se exterioriza y se muestra públicamente en la forma de vestir, de comportarse y en la simbología. No es necesario ser muy perspicaz para poder imaginar las creencias de los demás, en muchos casos basta con tener ojos en la cara. Pero hay algo más: la propia religión o cultura diferente no solo se exterioriza, sino que choca con la cultura tradicional y rompe sus moldes, exigiendo además un trato también distinto en función de esa diferencia (acomodo razonable). Un adventista o un judío solicita no trabajar⁴ o hacer exámenes de oposiciones⁵ en sábado, un sij pide acudir a clase con su puñal ritual⁶ (*kirpan*) y poder conducir sin casco⁷ para llevar su turbante, una musulmana quiere trabajar⁸ o ir a clase con el velo puesto⁹ o con una larga

² En 2008, Richard Dawkins impulsó la polémica campaña del «Bus ateo» (*Atheist Bus Campaign*) promovida por la *British Humanist Association* y que consistió en autobuses con el lema «There's probably no god. Now stop worrying and enjoy your life» (Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte y disfruta de tu vida). La campaña llegó a numerosas ciudades de todo el mundo, entre ellas también españolas como Madrid, Barcelona y Valencia. Véase la entrada «Atheist Bus Campaign» en Wikipedia (en inglés): http://en.wikipedia.org/wiki/Atheist_Bus_Campaign (consultada el 30 de abril de 2015). Un año antes, en 2007, también había liderado la *Out Campaign* como forma de visibilizar el ateísmo. Véase la entrada «Out Campaign» en Wikipedia (en inglés): http://en.wikipedia.org/wiki/Out_Campaign (consultado el 30 de abril de 2015).

³ El pastafarismo es una religión paródica que trata de mostrar los absurdos de las religiones auténticas. Véase la entrada «Flying Spaghetti Monster» en Wikipedia (en inglés): http://en.wikipedia.org/wiki/Flying_Spaghetti_Monster (consultada el 30 de abril de 2015).

⁴ En 1985, el Tribunal Constitucional tuvo que juzgar una demanda de una adventista que consideraba discriminación religiosa que la empresa la obligara a trabajar en sábado (día sagrado para ella) y no consintiera en sustituirle el domingo por el sábado como día de descanso. El TC falló que no había discriminación religiosa. Véase STC 19/1985.

⁵ «Las oposiciones de enfermería finalizarán de madrugada para respetar las creencias de judíos y evangélicos», en el diario ABC, 03/10/2014, en internet: <http://www.abc.es/sociedad/20141003/abci-oposiciones-madrugada-creencias-201410031817.html> (consultado el 4 de mayo de 2015).

⁶ «Al colegio con daga ritual», en el diario *La Voz de Galicia*, 08/03/2006, en internet: <http://www.lavozdeg Galicia.es/hemeroteca/2006/03/08/4583147.shtml> (consultado el 4 de mayo de 2015).

⁷ «La comunidad sij pide no tener que llevar el casco por la dimensión de su turbante», en el diario ABC, 10/12/2013, en internet: <http://www.abc.es/sociedad/20131210/abci-sijs-casco-moto-201312101503.html> (consultado el 4 de mayo de 2015).

⁸ «El Constitucional alemán ampara que las maestras utilicen velo islámico», en el diario *El País*, 13/03/2015, en internet: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/03/13/actualidad/1426263725_633728.html (consultado el 4 de mayo de 2015).

⁹ «El Tribunal Superior avala al centro que vetó a una alumna por llevar velo», en el diario *El País*, 02/04/2013, en internet: http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/04/02/madrid/1364932389_921756.html (consultado el 4 de mayo de 2015).

falda negra hasta los pies¹⁰. Como protesta, un pastafari reivindica hacerse la foto del DNI¹¹ o jurar un cargo público¹² con un colador de pasta en su cabeza.

La laicidad, que hasta ahora había puesto su empeño en retirar la simbología religiosa de los espacios públicos y en evitar la distinción de trato por motivos religiosos, ahora se encuentra con demandas de exhibición de la propia religiosidad en público y de trato diferente por razón de religión. Es este nuevo contexto de pluralismo cultural en el que hay que re-pensar la laicidad. Y a exponer el estado de la cuestión y analizar algunas de las principales respuestas es a lo que se dedica este trabajo.

A lo largo de este texto ofreceremos puntos de vista distintos, tanto de hombres como de mujeres, y que proceden de Francia, Canadá, Alemania, Italia y España. Analizando sus diferentes alternativas, podemos adelantar ya que nos encontraremos con dos líneas de pensamiento principales: una que intentará defender una idea de laicidad fuerte, republicana, vinculada a la laicidad francesa y que mantendrá la vigencia de esa laicidad en el momento actual; otra que criticará precisamente a esa laicidad republicana y propondrá la necesidad de replantearla y adaptarla a los nuevos tiempos y problemas específicos, hablando de otra laicidad más abierta, inclusiva, positiva... En general, la primera será de orientación más puramente filosófica, más elaborada desde el concepto. La segunda es más empírica, más histórica y menos teórica (de hecho, algunos de sus proponentes no son propiamente filósofos sino sociólogos).

Empezaremos el recorrido en Francia con Henri Peña-Ruiz y su laicismo republicano. Le opondremos a Jean Baubérot y la crítica de éste al laicismo de aquél. Seguiremos en Francia para conocer también el laicismo según dos mujeres, aunque con planteamientos distintos: Catherine Kintzler y Micheline Milot. Con esta última damos

¹⁰ La última polémica en Francia tiene que ver con una chica de 15 años que ha sido expulsada dos veces de clase por acudir con una falda negra y larga hasta los pies, una forma de vestir que en el colegio han interpretado como un símbolo religioso ostentoso de los que están prohibidos en los colegios públicos desde 2004. Véase “¿Es una falda larga un signo religioso como el velo?”, en el diario *El Mundo*, 29/04/2015, en internet: <http://www.elmundo.es/internacional/2015/04/29/55409f46e2704eaf658b4574.html> (consultado el 4 de mayo de 2015).

¹¹ “El pastafari que logró aparecer con un colador en la cabeza en su DNI”, en el diario ABC, 10/08/2013, en internet: <http://www.abc.es/internacional/20130810/abci-lukas-novy-pastafari-republica-201308101211.html> (consultado el 4 de mayo de 2015).

¹² “Pastafaris por el mundo: luchando por la oficialidad con un colador en la cabeza”, en el diario digital Eldiario.es, en internet: http://www.eldiario.es/hojaderouter/internet/internet-religion-pastafari-pirata-monstruo-del-espagueti-volador_0_322667798.html (consultado el 4 de mayo de 2015).

el salto a Canadá, concretamente a Quebec y la problemática del “acomodo razonable”. Analizaremos aquí las propuestas de Jocelyn Maclure y Charles Taylor. De regreso a Europa nos meteremos de lleno en el debate entre Jürgen Habermas y Paolo Flores D’Arcais acerca de la propuesta de post-secularismo del alemán y que el italiano rechaza. Acabaremos nuestro recorrido aquí en España con varios autores. El primero de ellos será Reyes Mate y su intento de mediar en el debate entre Habermas y Flores D’Arcais. Después expondremos el laicismo de Gonzalo Puente Ojea y le opondremos las críticas y el modelo de laicidad de Rafael Díaz-Salazar. Terminaremos con algunos apuntes sobre las aportaciones de otros pensadores españoles sobre la laicidad: Antonio García Santesmases y Dionisio Llamazares.

Precisiones terminológicas

En este trabajo aparecerán en multitud de ocasiones los términos “laicidad”, “laicismo” y “laico”. Pudiera parecer conveniente definirlos previamente, más teniendo en cuenta el problema de las traducciones. “Laicidad” procede del francés *laïcité* y “laico” de dos términos franceses distintos: *laïque* y *laïc*, con connotaciones distintas que no se perciben en castellano¹³. La traducción en otros idiomas también es problemática. Por ejemplo, en inglés se mezclan los sentidos de laicidad y secularización en el de *secularism*, ya que el neologismo *laicity* tomado del francés todavía no está extendido más allá de su uso técnico y académico. Sin embargo preferimos no definirlos porque, como veremos en el desarrollo del trabajo, cada autor les da un significado según su propio pensamiento y no hay consenso entre todos ellos al respecto. Por eso, y dado que el trabajo trata el estado de la cuestión según cada uno, los iremos definiendo conforme exponamos sus propios análisis. Otro tanto veremos que pasa con términos como “republicanismo” o “republicano”, que aunque serán

¹³ *Laïc* es quien no pertenece al clero de la religión que profesa, mientras que *laïque* califica al activista por la laicidad. Baubérot, cita a Fiala para distinguirlos: “Aujourd’hui, «laïc désigne un adepte d’une religion qui n’est pas un clerc, laïque un partisan actif du principe de laïcité»” (Baubérot y Milot, 2011, 24). Podrían traducirse como “laico” y “laicista” pero no cuadraría con la traducción habitual de *École laïque* o *État laïque* como “Escuela laica” o “Estado laico”, y no como “Escuela laicista” o “Estado laicista”. La situación se complica en el inglés, que traduce ambos como *secular*, por ejemplo en *Secular State*, lo que confunde laicidad con secularización, otro de los aspectos de los que se ocupan Baubérot y Milot (2011).

reivindicados por muchos autores, serán entendidos de formas distintas por unos y otros.

En cuanto al lenguaje empleado en el trabajo, seguiremos la convención de utilizar el masculino como genérico universal, aunque intentaremos usar expresiones más neutras siempre que podamos. En cualquier caso, lo haremos siguiendo el ejemplo de Umberto Eco en la “Introducción” a *Cómo se hace una tesis*, aplicándolo al castellano:

De todos modos, puesto que la lengua italiana no proporciona expresiones neutras que sirvan para indicar a ambos sexos (los americanos introducen gradualmente *person*, pero sería ridículo decir «la persona estudiante» o «la persona doctorando»), me limito a hablar siempre de *estudiante*, *doctorando*, *profesor* y *ponente*. Sin que este uso gramatical esconda una discriminación sexista (Eco, 2000, 17. Cursiva en el original).

2. HENRI PEÑA-RUIZ Y JEAN BAUBÉROT

Un trabajo sobre laicidad no puede menos que empezar en Francia. El país vecino es una República laica explícitamente desde su Constitución de 1946¹⁴. Pero la laicidad en Francia puede remontarse mucho más atrás, aunque el hasta dónde depende de los criterios. Lo que está claro es que, por lo menos, remontaría a la Ley de Separación de las Iglesias y el Estado de 1905, a los debates sobre la laicidad de la escuela durante la IIIª República, a la Comuna de París y a la propia Revolución Francesa¹⁵.

Francia tiene un carácter laico tan marcado que se ha dicho que su laicidad es una excepcionalidad típicamente francesa¹⁶. Dicha laicidad fue el referente de otros modelos laicos como el español durante nuestra IIª República. Sin embargo, actualmente, la laicidad en Francia se encuentra cuestionada o, por lo menos, debatida. Desde finales del siglo pasado, Francia vive un debate¹⁷ sobre su modelo laico al calor de polémicas relacionadas sobre todo con el islam: sobre el velo en la escuela¹⁸, las oraciones de los musulmanes en las calles¹⁹ y más recientemente después de los disturbios de 2005²⁰ y los atentados de París en 2015²¹. Parecía obligado, por tanto, comenzar este trabajo en Francia.

¹⁴ Art. 1: "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale" (Francia es una República indivisible, laica, democrática y social). El mismo texto se reproduce en la Constitución ahora mismo vigente desde 1958.

¹⁵ Para una historia de la laicidad en Francia, los estudios al respecto de Jean Baubérot resultan imprescindibles. Véase Baubérot, 1990 y 2013.

¹⁶ Como veremos en este trabajo, Kintzler afirma que el laicismo es una aportación original francesa al mundo, mientras que Baubérot se mostrará contrario a esta tesis.

¹⁷ Uno de los resultados de este debate fue el Informe Stasi sobre la laicidad en Francia, encargado por el presidente Jacques Chirac en 2003 a una Comisión de expertos en el tema presididos por Bernard Stasi, y en la que participaron, entre otros, los dos autores de este apartado: Henri Peña-Ruiz y Jean Baubérot.

¹⁸ En 2004 se aprobó en Francia la conocida popularmente como "ley del velo" por haber sido las polémicas sobre el velo islámico en las escuelas públicas el contexto en el que se fraguó. Esta ley prohíbe el uso de cualquier símbolo religioso ostentoso en los centros docentes públicos de Francia. Véase la entrada: "Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques françaises" en Wikipedia (en francés): http://fr.wikipedia.org/wiki/Loi_sur_les_signes_religieux_dans_les_%C3%A9coles_publicques_fran%C3%A7aises (consultado el 30 de abril de 2015).

¹⁹ Baubérot comienza con el análisis de esta polémica su obra *La laïcité falsifiée* (2014, 17 y ss.).

²⁰ Dos menores de origen inmigrante murieron al ser perseguidos por la policía, lo que provocó disturbios en varias ciudades francesas durante varios días en las que resultaron quemados casi 2000 vehículos.

²¹ Atentados islamistas en las oficinas de la revista satírica *Charlie Hebdo* y en un supermercado judío que provocaron 15 víctimas mortales además de los propios terroristas.

Comenzaremos con Henri Peña-Ruiz, y lo contrastaremos con Jean Baubérot. Ambos han sido miembros de la Comisión Stasi y se han centrado explícitamente en la reflexión sobre la laicidad, pero desde perspectivas y con conclusiones totalmente distintas. Cada uno representa un ejemplar de los dos tipos de laicismo que vamos a encontrar enfrentados a lo largo de todo el trabajo.

2.1. Henri Peña-Ruiz: Libertad, igualdad y bien común

Henri Peña-Ruiz (1947) es un filósofo que se ha ocupado directamente del laicismo como tema principal de su producción filosófica. Es catedrático de Filosofía en el Institut d'Études Politiques y profesor en el Lycée Fénelon de París. Como hemos dicho, fue miembro de la Comisión Stasi en 2003.

En este apartado expondremos su pensamiento utilizando su obra *La emancipación laica: Filosofía de la laicidad* (2001)²² como guía principal. No en vano, en ella indica que “trata del ideal laico (...) de los principios y los fundamentos de la laicidad” (2001, 24)²³. También utilizaremos su libro *La Laicidad* (2002)²⁴, y el “Prólogo” y la “Introducción” a su *Antología Laica* (2009), así como otros textos del autor que sean relevantes para poder resumir su idea concreta de laicidad y laicismo.

Peña-Ruiz defiende “una concepción fuerte de la laicidad” (2001, 25) que vincula con la “República social” (*ibid*), en el sentido de que une, al mismo tiempo, una filosofía de la conciencia que remite al individuo particular, y una filosofía del bien común o republicana. Eso es posible por la concepción laica del vínculo social que Peña-Ruiz pretende mostrar y que une dialécticamente ambos aspectos. De esta forma, Peña-Ruiz quiere evitar dos extremos: el liberalismo de base individualista, y el comunitarismo que anula la libertad de conciencia individual (2001, 26).

²² El título original es *Dieu et Marianne: Philosophie de la laïcité* (París: Presses Universitaires de France, 1999).

²³ En las citas de este apartado, omitiremos el nombre del autor por entender que siempre refieren a obras de Peña-Ruiz. En cualquier otro caso, añadiríamos el nombre del autor correspondiente.

²⁴ El título original es *La laïcité* (París: Flammarion, 1998).

La perspectiva de Peña-Ruiz es eminentemente filosófica. El autor la justifica de modo explícito porque, aunque la laicidad es un principio, su fundamento no es solamente jurídico sino filosófico, ya que remite a una teoría política y sobre la libertad humana que son filosóficas (2001, 29; 2002, 13).

La obra de Peña-Ruiz no es pacífica, sino por el contrario polémica. No solo expone su concepción del laicismo y la laicidad sino que se opone, a la vez, al liberalismo y el comunitarismo, por un lado, y a otras concepciones distintas del laicismo que lo adjetivan de “nuevo”, “abierto” o “plural” (2001, 28; 2002, 66-67). Como veremos, el modelo de laicidad de Peña-Ruiz será de un tipo muy concreto y enfrentado a los de otros autores que también veremos en este trabajo (como Baubérot o Milot).

En toda su obra, Peña-Ruiz siempre habla de “laicidad” y de “laicismo” sin adjetivos. Para el autor, solo hay una laicidad tal cual, que no puede ser ni abierta ni cerrada, ni nueva ni antigua, y se opone a esas distinciones como hemos dicho. Para él, laicidad y laicismo son dos términos complementarios para referirse, respectivamente, al ideal ya realizado de emancipación laica, y al movimiento militante en pro de dicha emancipación (2001, 36; 2009, 32). Reconoce que el término “laicidad” no tiene las implicaciones anticlericales que puede tener el de “laicismo”, y lo justifica por el propio desarrollo histórico de lucha de ese movimiento contra el poder clerical para lograr la laicidad (*ibid*). Ahora bien, una vez lograda y pacificada la situación, deja de tener sentido ese matiz combativo. No obstante, se niega a la identificación interesada de “laicidad” con “laicidad abierta” y “laicismo” con “laicismo cerrado” por considerarlo una terminología de “los nostálgicos partidarios del clericalismo franceses” (2001, 37) y a los que se refiere como “nuevos clericalismos” (2002, 75). En su opinión, lo que buscan es eliminar una de las notas características del laicismo y la laicidad: la total emancipación del Estado y los individuos de la tutela religiosa. Dicha emancipación no significa antirreligiosidad sino anticlericalismo en ese sentido indicado, aunque esos “nostálgicos” quieran confundir ambos conceptos para reintroducir la religión en el espacio público (2009: 31-32).

Para Peña-Ruiz, el laicismo se enmarca en el contexto del pluralismo. Su principal problema es: “¿Cómo vivir las diferencias sin renunciar a compartir las referencias comunes? (2002, 10). La respuesta es el laicismo:

¿Cómo integrar? La laicidad responde: basando la ley común únicamente en lo que interesa a todos y dejando fuera todo particularismo por esencia excluyente. (...) El problema es el de la diversidad humana que necesita de una ley común que permita la convivencia: ¿cómo aunar la unidad de la ley común en el espacio público y la diversidad de los hombres? (...) Resolver de buena manera la conciliación de la unidad y de la diversidad es el gran mérito del laicismo (2008, 200).

¿Cómo logra la laicidad esa unidad en la diversidad? Mediante tres principios: la libertad de conciencia, la igualdad y la búsqueda del bien común. En palabras del propio autor:

La definición de laicismo equivaldría a la etimología del griego *laos*: unidad del pueblo. Su teoría debe descansar en tres principios fundamentales. Primero, la libertad total de conciencia, que no se puede confundir con la libertad religiosa, que es un caso particular de la libertad de conciencia. En segundo lugar, la igualdad de derechos de los ateos, agnósticos y creyentes. La igualdad debe ser estricta. Por último, promoción con la ley común de lo que es universal y común a todos (2007: 192-193)²⁵.

La reflexión de Peña-Ruiz procurará desarrollar y argumentar esta idea de laicidad basada en esos tres principios desde unos fundamentos filosóficos fuertes. En dicha reflexión, toma importancia el término “pueblo” como punto de partida. “«En el principio era el pueblo...». Una historia ideal de la laicidad podría comenzarse así” (2001, 161). Peña-Ruiz contrapone dos sentidos de pueblo tomando para ello dos términos griegos: *laos* y *demos* (2001, 164). Laicidad remite a *laos* (λαός), mientras que *demos* (δῆμος) lo hace a democracia, pero no son sinónimos y su confusión vulnera la laicidad (2001, 166-167). El pueblo como *laos* es la comunidad humana indiferenciada, la “comunidad humana indivisa, cuya unidad se funda en la igualdad de sus miembros, reconocidos como adultos y libres” (2001, 170). El *laos* comprende a la totalidad del pueblo, a todos sus miembros y no solo a una parte ni siquiera a la mayoría. Remite al

²⁵ La misma idea en Peña-Ruiz, 2009, 35.

momento constituyente del pueblo (2001, 167), al momento en el que el pueblo se hace pueblo como tal: ese momento es aquel en el que todos los individuos se reconocen como miembros en igualdad de condiciones. Esa igualdad de condiciones implica el respeto total a la libertad de conciencia de todos y cada uno, y la absoluta igualdad de derechos entre todos ellos (2001, 172; 2002, 17-18).

Laicidad. Ciudad de todos y no sólo del mayor número es lo que explicita el término como referente fundador. Un principio de unión que no excluye a nadie, estipula simultáneamente la más absoluta libertad de conciencia para cada uno y la igualdad de derechos para todos. Una fusión tal del principio de la libertad de conciencia y de la igualdad de las opciones espirituales –sean o no religiosas- caracteriza la originalidad del ideal laico (2001, 170).

Este momento constituyente no es un momento empírico, histórico, sino filosófico²⁶: la unidad del pueblo no se basa en circunstancias históricas concretas, contingentes, sino en la igual libertad y derechos que todos sus miembros quieren compartir y que es lo que los une por encima de cualquier otra diferencia. Se sitúa así en un plano transcendental: “hay que entenderlo a la manera de un «como si»” (2001, 185).

Si el *laos* es el pueblo en sentido constituyente, el *demos* es el pueblo constituido, la comunidad política resultante (2001, 170-171). Su relación es de prioridad fundante, constituyente y legitimadora del *laos* sobre el *demos*. Cada uno está en un plano diferente: el *laos* en el del derecho político y el *demos* en el propiamente político (2011, 171). El *laos* establece los principios de la unidad del pueblo, esto es, libertad e igualdad, mientras que el *demos* concreta esos principios sin poder vulnerarlos. La laicidad consiste, pues, en preservar esos principios de unidad del pueblo en la libertad y la igualdad.

El *laos*, como totalidad primera, indivisa y fuente de toda legitimidad, despliega su soberanía en dos registros distintos: si se llama *democracia* al poder que tiene el pueblo de legislar sobre sí mismo, se puede llamar *laicidad* al principio que funda y delimita el campo de ejercicio de ese poder dando consistencia a la libertad de la esfera privada (2001, 195. Cursiva en el original).

²⁶ En este sentido Peña-Ruiz coincide con Catherine Kintzler, como luego veremos al llegar a esta autora.

Para que el pueblo sea libre, todos y cada uno de sus miembros han de ser libres también. Eso significa que cada uno tiene que tener asegurada su libertad de conciencia para poder tomar sus propias decisiones sin imposición externa. Así mismo, esa libertad de conciencia ha de ser la misma para todos, de donde procede la igualdad como otro de los principios y excluye cualquier tipo de privilegio o discriminación por razón de creencias. De donde el bien común consiste en la promoción de la libertad e igualdad para todos y entre todos.

Si un gobierno hiciera una norma contraria a esos principios, esa norma sería ilegítima por muy mayoritario que fuera su apoyo, ya que el *laos* remite a la totalidad y no a la mayoría. La democracia es la forma de gobierno por la que el pueblo se gobierna a sí mismo y se da sus propias normas por el principio de mayorías. Si lo hace de acuerdo a los principios laicos de respeto a la libertad y la igualdad “se puede llamar también república” (2011, 171). La introducción de la república remite al tercer principio de la laicidad según Peña-Ruiz: la promoción del bien público, entendido como el bien que es común a todos los miembros del pueblo, esto es, la igualdad y la libertad de la que todos disfrutan (2002, 19).

La propia noción de bien público alude a la distinción entre lo que es público y lo que es privado (2002, 68-69). Esta diferencia y separación tajante entre ambas esferas se hace imprescindible para mantener la laicidad. Los individuos son distintos entre sí en múltiples aspectos, también en sus creencias. La unidad del pueblo no puede, entonces, basarse en algún aspecto o creencia que no sea común, que no sea compartido por todos sin exclusión. Por eso se funda en la libertad e igualdad que, no solo son comunes, sino condiciones de posibilidad para que cada uno pueda vivir, al mismo tiempo, su diferencia específica sin imposición a los demás ni de los demás. Se logra así garantizar el “derecho a la diferencia” sin que eso signifique “diferencia de derechos” (2002, 85): cada uno tiene derecho a su diferencia particular precisamente porque todos comparten los mismos derechos comunes. O dicho de otra forma: cada uno puede vivir su diferencia en su ámbito privado, particular, porque todos tienen los mismos derechos en el espacio público, común.

El espacio privado es el ámbito propio de las creencias y los intereses particulares que cada uno tiene derecho a buscar por sí mismo. Ese ámbito debe estar

protegido de injerencias de los demás, especialmente del ámbito público. Este espacio público es el espacio compartido, común, universal o político. En él se busca el bien común. Para eso, no solo es distinto sino que está separado del espacio privado. De esta forma, ninguno interviene en el otro y se garantizan la libertad y la igualdad.

Concretando lo anterior, la diferenciación y separación entre la esfera pública y privada consiste en que en la pública se establece el principio de neutralidad o “teoría del silencio de la ley; no hay ninguna necesidad de legislar ahí donde debe establecerse, radicalmente, la libre disposición de la conciencia” (2011, 192). La conciencia queda protegida así en la esfera privada y en igualdad con todas las demás conciencias. Eso no significa negar su dimensión *colectiva* sino su carácter *público*: los individuos pueden asociarse en colectivos para compartir sus creencias o intereses, pero no pueden imponerlos a toda la sociedad. Sus creencias o intereses individuales o colectivos son privados, no son públicos en tanto que no son universales, comunes a todos (2001, 193).

Que el ámbito de la conciencia y la religión sea el privado no significa la insociabilidad, por el contrario, posibilita el diálogo. Lo que evita es la tentación autoritaria de imponer lo que es de unos o muchos a todos (2001, 193).

La laicidad se puede entender, así, de dos formas. Positivamente, como la vindicación de la libertad y la igualdad. Negativamente, en tanto que “invalida cualquier comunidad de hecho en la que un grupo restringido de seres humanos sea habilitado para imponer sus normas a todos” (2001, 172).

El lado negativo se opone al clericalismo y al comunitarismo. El clericalismo enfrenta al clero (*kleros*, en griego) con el pueblo (*laos*). Remitiéndose a la Biblia, Peña-Ruiz señala el sentido de clero como el de grupo especial, elegido o distinguido de entre los demás para dirigir al conjunto, y en ese sentido es un grupo privilegiado y por encima del *laos*. Subyace un sentido peyorativo de pueblo como masa indiferenciada y guiada por el clero (2011, 173). Dado que el clero es elegido por Dios, el *laos* remite a lo puramente humano y separado de lo religioso. De esta forma, el laicismo es solidario también del humanismo: al oponerse al clericalismo, se opone a la dirección clerical, mediante un clero, de la comunidad política. Confía la organización política a los propios seres humanos sin referencia religiosa sino en base a principios puramente

humanistas de libertad en igualdad, lo que enlaza la laicidad con la autonomía racional. Niega, de este modo, cualquier reconocimiento de autoridad religiosa en los asuntos políticos, pues rechaza ese supuesto carácter especial del clero sobre el *laos* (2001, 176).

Dicho anticlericalismo humanista no es antirreligioso (2001, 182). El laicismo no se opone a la religión sino a su injerencia religiosa en el espacio público y a su dominación sobre las conciencias. La religión pasa a ser un asunto privado, de conciencia, pero no es una cuestión pública. La razón es que la religión no es el nexo de unión sino causa de diferencia y separación. De ahí que quede protegida en el ámbito privado de la conciencia sin poder inmiscuirse en el espacio público que es común y compartido. Si lo hiciera, y la política se guiara por principios religiosos, una parte de la sociedad estaría imponiéndose sobre otra parte, haciendo normas inasumibles en conciencia por esa otra parte, rompiendo así el principio de libertad e igualdad que era el fundamento de la comunidad política.

Paradójicamente, para que no sea así, la participación política requiere del desligamiento previo de toda pertenencia religiosa o comunitaria para poder mantenerse dentro de la unidad indiferenciada en la que consiste el *laos* y que, de este modo, dicha unión sea totalmente libre²⁷:

La unión laica es la unión que desliga y que, por ello mismo, funda el vínculo social sobre la libertad. Es una concordia voluntaria y no un acuerdo obligado. (...) Con la laicidad, la república –ciudad de todos- toma su origen en las conciencias desligadas, es decir, originalmente libres, y acreditadas de iguales derechos (2011, 164).

El individuo se desdobra²⁸ así en dos dimensiones: como persona pública o ciudadano, en tanto que miembro de la comunidad política, igual a los demás y que busca el bien público, y como “persona privada, es decir, ser humano libre, irreductible a su estatuto político e independiente de él” (2001, 193).

²⁷ Esta idea también aparecerá en Kintzler más adelante.

²⁸ Este desdoblamiento es el que luego criticará Habermas por cuanto entenderá que supone una carga excesiva sobre el religioso, lo que será contestado por Flores D’Arcais como veremos después al repasar el debate entre ambos.

Ese desligamiento es necesario para mantener la unidad del *laos*, que no es una unidad basada en la negociación o el equilibrio interconfesional o intercomunitario, sino en el absoluto respeto de la libertad de conciencia por igual para todos los individuos, incluso del que no tenga ninguna pertenencia religiosa (ateos o agnósticos)²⁹ o comunitaria (2001, 170).

Ese desligamiento de la pertenencia religiosa o comunitaria supone una emancipación no solo política (separación de público y privado y autonomía respectiva) sino también una emancipación individual (2002, 19). Dicha emancipación es lo que permite distanciarse críticamente de la propia comunidad o religión para poder participar como individuo o ciudadano desligado en el espacio público a la búsqueda del bien común y no del particular o comunitario. De nuevo, esto no implica antirreligiosidad sino distanciamiento crítico que permita la autonomía y la libertad.

En su crítica al comunitarismo, Peña-Ruiz analiza el concepto de “identidad colectiva”, haciendo una distinción entre “ipseidad” y “mismidad”, en diálogo con el concepto de “identidad narrativa” de Ricoeur (2001, 208). La *mismidad* entiende la identidad colectiva como una identidad fija, estática, tradicional, inamovible y en gran parte mítica, que solamente puede reproducirse tal cual es y ha sido siempre, sin cambios so riesgo de pervertirse. Es la noción de identidad colectiva del comunitarismo, que recibe dicha identidad como algo dado tal cual y que solo cabe mantenerla impoluta. Eleva el *es* de la historia al *deber ser* de la identidad: lo que ha sido es lo que debe ser. Es la “identidad cristiana de Francia” de los enemigos del laicismo (2001, 207). Dicha identidad es opresiva para el individuo porque se le impone en vez de ser el resultado de su libertad.

La *ipseidad* es una identidad de tipo distinto. Se entiende de modo dinámico, reflexivo y constructivo. No es una mera reproducción sino una evolución o reconstrucción selectiva. Dicha selección utiliza los criterios de la justicia y la razón para esa reconstrucción. De esta forma, no se sacraliza todo el pasado tal cual sino que se reinterpreta buscando en sus episodios los elementos racionales y de justicia con los

²⁹ Este es el motivo que lleva Kintzler, como luego veremos, a estipular al ateo como sujeto político mínimo en tanto que encarna al ciudadano que no quiere ser nada más que ciudadano.

que recrear la identidad común. Peña-Ruiz, remitiéndose a Spinoza y su lectura crítica de los textos sagrados y la historia del pueblo judío, lo explica así:

[L]a « identidad narrativa» que representan los relatos bíblicos corre el muy real riesgo de definir al pueblo con gestos de exclusión sucesivos: (...) como cuando el libro de Josué describe las matanzas perpetradas contra otros pueblos. Para evitar esta deriva, la narración debe ser selectiva y no registrar como constitutivos más que los relatos donde se experimente cierta idea de justicia. Sólo la razón puede decidirlo conforme a una exigencia de derecho que invita a redefinir los fundamentos del vínculo social mediante una superación crítica de la manera por la cual primero tienden a constituirse comunidades de hecho. Así es como procede Spinoza cuando rechaza el tema del *pueblo elegido* y lo reubica en un momento históricamente superado que sería peligroso sublimar como referencia eterna (...) La *ipseidad* es una lógica del «sí mismo» y no del mismo; es decir, que puede y debe vivirse como historia, y especialmente como proceso de redefinición de los fundamentos de la comunidad política (2001, 209. Cursiva en el original).

El lado positivo del laicismo que decíamos se relaciona inevitablemente con la justicia social, puesto que no basta con formular los principios de libertad e igualdad sino que hay que establecer sus bases materiales para que sean disfrutados (2001, 173; 2002, 74). En el sentido negativo se impide cualquier injerencia del espacio público en el ámbito privado del individuo. Pero eso no basta para la efectiva libertad e igualdad de todos y cada uno. Ese aspecto negativo limitaría el laicismo al liberalismo. Falta el elemento positivo que haga realidad esa libertad e igualdad, y ese elemento son las condiciones materiales del bien común que el Estado debe garantizar como deber propio en tanto que servicio público (2009, 50). De poco sirve la libertad de conciencia y la igualdad de creencias si no hay un Estado que funcione realmente con un servicio público, como sería el caso del Estado mínimo liberal, ya que entonces los individuos más débiles quedan desamparados bajo la ley del más fuerte (2001, 200; 2002, 72), y sin espacio público en el que sentirse ciudadanos e iguales, lo que los arroja a las garras de los comunitarismos. Peña-Ruiz enlaza así su laicismo republicano con el socialismo (2008, 214).

Para evitar los extremos tanto del Estado mínimo liberal como del estatismo autoritario, Peña-Ruiz reclama un “Estado óptimo” (2001, 201). Un Estado que

garantice las condiciones mínimas de existencia material y que otorgue a los ciudadanos las capacidades críticas para la emancipación y autonomía racionales.

En la República, las condiciones de existencia de los ciudadanos no pueden ser abandonadas, bajo el pretexto de liberalismo, a la ley del más fuerte. Del mismo modo, el acceso a la instrucción, que emancipa el juicio y promueve el poder crítico y liberador de la razón, no puede hacerse proporcional a los diferentes recursos financieros. La justicia social y la instrucción pública gratuita y laica tienden simultáneamente a promover, en cada esfera privada las condiciones de plena realización positiva de los humanos (2001, 200).

Peña-Ruiz aboga, pues, por una doble emancipación: material, en sentido socialista, e individual, en el sentido ilustrado de autonomía racional. Esa emancipación racional del juicio lo es sobre todo respecto de la religión. Pero no se trata de una oposición a la religión sino de un cuestionamiento crítico que evite su deriva fanática (2001, 246).

En este contexto, cobra especial importancia la Educación como servicio público e institución a la hora de formar ciudadanos emancipados. Peña-Ruiz habla de: “Escuela, con “E” mayúscula, puesto que hace referencia a la institución escolar como tal. Instituir es instaurar y promover lo que no hace espontáneamente la sociedad civil” (2009, 54).

La neutralidad política y la separación público-privado impiden el adoctrinamiento estatal en cualquier ideología concreta (ya sea religiosa o atea). Para Peña-Ruiz, esta neutralidad y separación implica también la prohibición de símbolos religiosos ostentosos en las aulas por parte del alumnado (2002, 84-85). Pero esa neutralidad no significa dejar las conciencias a merced de las ideologías dominantes, sino armarlas de los recursos para que puedan conformarse por sí mismas e incluso resistir a esas ideologías del ambiente. Lejos del relativismo, la laicidad, también la escolar, se asientan en valores fuertes (2002, 19, 79):

Ni doctrina de Estado, ni sometimiento ideológico a los grupos de presión de la sociedad civil (...) La neutralidad laica significa que la escuela pública no ha de privilegiar ni a la religión ni al ateísmo, y debe ceder la elección de la opción espiritual

a la esfera privada. En cambio, no implica en modo alguno mantener la balanza imparcial entre el error y la verdad, ni entre los valores de emancipación y los de opresión (2009, 55).

Es fácil percibir la ubicación de este laicismo en los ideales modernos de ilustración y progreso, pero desmarcado de sus tintes liberales hacia otros republicanos y socialistas. Este laicismo confía en las posibilidades de una República para la emancipación tanto individual (de las conciencias) como social respecto de toda tutela religiosa y comunitarista. Su apuesta es, por tanto, hacia más Ilustración y no menos. Los problemas sociales, económicos e identitarios actuales serían consecuencia de una Ilustración imperfecta. Y critica a quienes, desde posiciones parecidas a las de la dialéctica de la Ilustración cargan contra ella (2002, 73):

El clericalismo explota hoy esta situación proponiendo un diagnóstico falso. La culpa de todo esto no la tienen la razón ni las luces, ni la ciencia o la técnica, sino una utilización social de ellas que puede hacer desesperar a todos del progreso y hasta del hombre. (...) El arzobispo de París, Jean Marie Lustiger, se atrevió en decir en un artículo de agosto de 1989 que la razón de las Luces tenía la culpa de Auschwitz. Pero con este tipo de amalgama se puede ir lejos: Jesucristo tiene la culpa de Torquemada, Marx la de Stalin y la emancipación revolucionaria de 1789 de la tiranía de Napoleón. Tal oscurantismo no es una casualidad: participa de la desmemoria y la reescritura de la historia (2008, 215).

La conclusión no podría ser otra: más laicismo y no menos. En un contexto cada vez más plural, la unidad política requiere de una *res publica* fuerte y separada del ámbito privado, que proteja a las religiones en ese ámbito, y proteja a su vez al espacio público de ellas. En contra de este ideal de laicismo van a alzarse voces que, no van a reivindicar lo contrario del laicismo, sino otro tipo de laicidad que consideran más acorde con la situación actual, y abierta a la religión. Uno de sus representantes es Jean Baubérot. Peña-Ruiz ataca directamente ese tipo de laicidad y al propio Baubérot. Le acusa indirectamente de querer “relativizarla [la laicidad], mediante análisis de tipo sociológico e histórico” (2002, 62) y directamente se refiere a él cuando le critica su noción de “nuevo pacto laico” (2002, 67) por considerarlo una idea de “laicismo negociable entre las creencias” (*ibid*) que no responde a la esencia del laicismo tal cual.

2.2. Jean Baubérot: El pacto laico.

Jean Baubérot (1941) es presidente de honor y profesor emérito de l'École Pratique des Hautes Études-Sciences Religieuses de la Sorbona. También ha sido miembro de la Comisión Stasi, aunque se abstuvo en el Informe de la Comisión (Baubérot, 2014, 125). Es una de las máximas autoridades en la historia de la laicidad y el análisis sociológico de la misma, tanto en Francia como en otros países. Su perspectiva es precisamente histórica y sociológica, y no tanto filosófica. Aún así, defiende una idea de laicidad que recorre su trabajo y que es tan distinta de la de Henri Peña-Ruiz que resulta inevitable no compararlos.

A pesar de su inmenso y erudito trabajo sobre el laicismo, Baubérot es poco conocido en España³⁰. De hecho, su obra no está traducida al castellano: tan solo contamos con la traducción de dos obras suyas: *Historia de la laicidad francesa* (México: El colegio Mexiquense, 2005)³¹ e *Historia del protestantismo* (Maica Libreros Editores, 2008)³². En este trabajo vamos a utilizar principalmente su obra *Laïcités sans frontières* (2011)³³ de la que es coautora Micheline Milot, por considerar que recoge de una forma más sistemática lo principal de su pensamiento a efectos de nuestro trabajo, completándola con otras obras suyas que lo actualizan en el debate actual sobre la laicidad en Francia³⁴.

Baubérot y Milot ya indican, en la “Introducción” a la obra que aquí tomamos como hilo conductor de su pensamiento, que el título no es inocente: “*Laicidad sin fronteras*. Este título contrasta deliberadamente con la concepción habitual de la laicidad como excepción francesa y, *a fortiori*, de Francia como modelo definitivo de

³⁰ Rafael Díaz-Salazar, sociólogo también, sí lo cita bastante en su obra *España Laica* (2008). A efectos de divulgación del pensamiento de Baubérot, hay que destacar el “Seminario en torno a la laicidad: Jean Baubérot” organizado por la UNED en el Proyecto de Investigación: *Los primeros pasos de la laicidad: Spinoza y Bayle. Ministerio de Ciencia e Innovación-España*, y que tuvo lugar el 19 de mayo de 2012. En dicho seminario el propio Baubérot participó con una conferencia sobre “Laicidad y libertad religiosa”.

³¹ Título original: *Histoire de la Laïcité en France* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000).

³² Título original: *Histoire du protestantisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1987).

³³ Si no se indica otra cosa, en las citas se omitirá el nombre del autor siempre que sea Baubérot. Dado que no disponemos de traducción castellana de los textos, utilizaremos los originales directamente en francés. Para facilitar la lectura, reduciremos al máximo las citas textuales y traduciremos las pocas que pongamos en el texto del trabajo, copiando la cita textual en francés en nota a pie de página.

³⁴ Especialmente *La laïcité falsifiée* (2014).

laicidad” (2011, 7)³⁵. Su tesis principal es que no existe un único modelo de laicidad sino muchos, ni tampoco alguno privilegiado sobre los demás, y especialmente que ese modelo no es el francés, con sus características anticlericales y antirreligiosas (2011, 9). Cada modelo de laicidad es el resultado histórico de las circunstancias concretas en las que ha tenido que realizarse (2011, 82), de forma que cada uno no es directamente exportable a otros contextos ni ninguno puede elevarse a la categoría de *canon* para juzgar a los demás (2011, 117). El modelo francés es un caso concreto y particular de la historia de Francia que no representa un ideal universal de laicidad (2011, 128). Además, Baubérot criticará la mitificación de ese modelo francés en el imaginario colectivo laicista (2011, 138-139). Para lograr su objetivo, Baubérot realiza una labor de investigación histórica y sociológica para rastrear los orígenes y desarrollo de la laicidad en diferentes contextos nacionales, para intentar extraer una idea de laicidad que pueda dar cuenta de sus aspectos esenciales y cómo se han ido conformando o concretado en la realidad empírica de cada contexto nacional.

Otra tesis de Baubérot es que la laicidad no es contraria por sí misma a la religión. Es más, Baubérot sitúa el origen de la laicidad en la obra de personajes religiosos. Concretamente en la del teólogo protestante del siglo XVII, y fundador de la colonia de Rhode Island, Roger Williams (2011, 32-36). Baubérot señala la paradoja de que fuera un teólogo fundamentalista y contrario a la secularización el primero en establecer una estricta separación entre política y religión en la colonia americana recién fundada. Al hacerlo, Williams no procuraba en ningún modo secularizar la sociedad ni reducir la religión, sino precisamente lo contrario: que cada cual pudiera vivir su propia religión lo más plenamente posible sin la imposición de una religión oficial que fuera obligatoria para todos. De hecho, Baubérot concede la paternidad de la fórmula “muro de separación” (*mur de séparation*) a Williams, que luego repetirá el presidente Jefferson (2011, 35).

Con este origen histórico, Baubérot quiere señalar lo que son las señas de identidad de la laicidad: la libertad de conciencia y la igualdad como fines, y la separación (de religión y Estado) y la neutralidad (del Estado hacia las religiones) como

³⁵ Texto original: “Laïcités sans frontières. Ce titre contraste délibérément avec la conception habituelle de la laïcité comme exception française et, a fortiori, de la France comme modèle accompli de laïcité”.

medios para la consecución de esos fines (2011, 7-8, 75-81; 2000, 4). De las diferentes combinaciones de fines y medios (en función de cada contexto histórico) pueden surgir diferentes tipos de laicidad, en concreto seis: separatista, autoritaria, anticlerical, de fe cívica, de reconocimiento y de colaboración (2011, 82-120). Para completar su análisis de la laicidad, Baubérot realiza una dura crítica a lo que llama el “paradigma de la secularización” (*paradigme de la sécularisation*) que confunde laicidad y secularización (2011, 159-194) y elabora lo que llama “umbrales de laicización” (*seuils de laïcisation*) para entender ese componente necesariamente histórico de la laicidad (2011, 195-252)³⁶. En función de todo lo anterior, reelabora la distinción público-privado (2011, 121-158) y el caso concreto de la laicidad en Francia (2011, 253-306) que completará con otras obras suyas sobre la situación actual en su país (2014). En este apartado, intentaremos resumir y enlazar las principales aportaciones de Baubérot según este esquema señalado.

Baubérot distingue *la* laicidad, en singular, como concepto para el análisis, y *las* laicidades, en plural, como realidades empíricas en las que se manifiesta ese concepto según la realidad histórica de cada nación (2011, 8). Como concepto, la laicidad es una forma de organización política cuyos *fines* son la libertad de conciencia y la igualdad de los ciudadanos (2011, 7, 76-77). Para lograr dichos fines, los *medios* empleados son la separación y la neutralidad (2011, 8, 77).

Dada la relación medios-fines, sería un error elevar alguno de esos medios a la categoría de fines, por ejemplo, el de separación entre iglesias y Estado. En esa confusión estaría el error de considerar el modelo francés como único modelo de laicidad (2011, 75).

Las diversas combinaciones de fines y medios dan lugar a diferentes *tipos de laicidad*, según las circunstancias históricas concretas. Por ejemplo, algunos países pueden haber comenzado con la separación de iglesias y Estado de un modo pacífico (como en EEUU) o puede haberse llegado a esa separación de un modo conflictivo (como en Francia), dependiendo de si existía o no una religión hegemónica (2011, 83).

³⁶ En su *Histoire de la Laïcité en France* (2000) también utiliza los “umbrales de laicización” para exponer esa historia de la laicidad en Francia.

También puede ocurrir que los fines de libertad e igualdad estén garantizados sin que exista separación entre iglesia y Estado, como sería el caso de Gran Bretaña o Dinamarca: esos fines son una realidad pese a su religión de Estado (*ibid*). Lo mismo pasa con el principio de neutralidad: la misma prohibición de portar símbolos religiosos por los funcionarios del Estado francés, que allí se fundamenta en la neutralidad, en EEUU sería inconstitucional por vulneración precisamente del valor de la neutralidad (2011, 85).

Para clasificar las diversas variedades empíricas de laicidad, Baubérot utiliza la noción weberiana de “tipos ideales” (*idéaltypes*). No se trata de modelos o descripciones empíricas sino de categorías abstractas y lógicas que permiten clasificar y comparar realidades históricas (2011, 88). En este caso, Baubérot construye los tipos ideales de laicidad en función de diferentes combinaciones de los cuatro principios señalados: libertad, igualdad, separación y neutralidad (*ibid*). Estos tipos ideales no se dan tal cuales en la realidad, sino en diferentes proporciones en cada país y momento histórico concreto según sus circunstancias específicas, y ayudan a comprender a cada uno. La idea principal que subyace a este análisis es mostrar la pluralidad empírica de laicidades en contra de una idea absoluta o esencialista de laicidad (2011, 87, 90). Los tipos ideales resultantes ya los hemos adelantado: separatista, autoritaria, anticlerical, de fe cívica, de reconocimiento y de colaboración.

La *laicidad separatista* es aquella que eleva el medio de la separación entre iglesias y Estado a la categoría de fin en sí mismo o esencia de la propia laicidad (2011, 90). De esta forma, los demás principios quedan sometidos al de la separación. Así, aunque la libertad de conciencia queda formalmente reconocida, en la práctica puede verse disminuida o reducida en su ejercicio a la estricta esfera privada o de la intimidad, sin proyección pública de ningún tipo (*ibid*). Este tipo de laicidad separatista es la que lleva a establecer una separación tajante entre los espacios público y privado, con consecuencias como la prohibición de toda simbología religiosa en el espacio público (2011, 91-92). Baubérot señala el sesgo etnocentrista que puede conllevar este tipo de laicidad: los símbolos culturales de la mayoría social pueden acabar imponiéndose como símbolos colectivos, entendidos como patrimonio cultural o raíces históricas, al tiempo que se prohíben los símbolos de las minorías religiosas y culturales bajo el

pretexto de la separación (2011, 94). De esta forma, el principio de separación, que puede ser un elemento emancipador en ciertos contextos de hegemonía de una religión concreta, puede convertirse en un factor de opresión en otros contextos distintos como los de pluralismo cultural (2011, 95).

La *laicidad autoritaria* es la que se da cuando los medios de la separación y neutralidad se imponen en la sociedad por parte de un Estado para afianzar su poder autónomo y combatir el poder de alguna religión hegemónica. Dicha imposición toma formas autoritarias y poco democráticas, limitando o reduciendo si es necesario la libertad de conciencia y otros derechos (2011, 95-96). Este tipo de laicidad sería la dominante en la laicización de Turquía por el régimen de Atatürk (*ibid*): para lograr modernizar Turquía, el gobierno kemalista instauró un laicismo de tipo autoritario para acabar con la hegemonía del islam al que consideraban un freno para el progreso del país.

La *laicidad anticlerical* es la que surge en contextos en los que una religión es hegemónica y ejerce un poder fáctico sobre la sociedad y la política. Para instaurar la laicidad, se hace necesario combatir a la jerarquía eclesiástica que se niega a abandonar su papel dominante (2011, 99). Sin embargo, la laicidad no es necesariamente anticlerical: dependerá de si en el contexto real de cada país hay o no una religión dominante que se oponga a esa laicización. Baubérot compara en este sentido Francia y Alemania. La laicidad alemana no tiene ese carácter anticlerical porque su contexto fue de pluralismo religioso, mientras que el de Francia fue el de una iglesia católica poderosa (2011, 99-101). De hecho, Baubérot indica que la laicidad anticlerical es más propia de los países de tradición católica que de los protestantes (2011, 101). También es más típica de los movimientos laicistas en contextos musulmanes y en los regímenes comunistas (2011, 102-103).

El anticlericalismo de este tipo de laicidad puede conllevar también antirreligiosidad. En ese sentido, la separación se convierte en un medio no tanto para la libertad de conciencia sino para la erradicación de la religión, entendida como una forma de oscurantismo y alienación (2011, 103-104). De esta forma, el anticlericalismo que puede tener su sentido en contextos donde hay una religión dominante hostil a la

laicización, puede devenir en una forma de intolerancia hacia la religión en contextos pluralistas.

La *laicidad de fe cívica* tiene lugar cuando ciertos valores considerados cívicos se imponen a toda la sociedad y se exigen de los ciudadanos como prueba o garantía de su lealtad o fidelidad al orden político establecido (2011, 105). Mediante estos valores o esta fe cívica lo que se busca es establecer un fundamento laico de la cohesión social que sea independiente de otros valores distintos a los que pudieran adherirse los ciudadanos (como podrían ser los religiosos). En ocasiones, se intenta sustituir el vínculo religioso preexistente en el que basaba la sociedad por este nuevo vínculo laico (2011, 106).

Esta fe cívica es distinta de la noción de religión civil: la religión civil no deja de ser un tipo de religión que implica alguna idea de divinidad, aunque sea en sentido deísta, mientras que la fe cívica no alude a ninguna transcendencia religiosa sino que sacraliza los valores políticos considerados supremos de la nación (2011, 109).

La laicidad de fe cívica interpreta la separación y la neutralidad como formas de limitación de la libertad de conciencia y religiosa, que queda reducida en el ámbito íntimo. Esto así pues requiere de los ciudadanos cierta abdicación de sus propios principios, y sobre todo de la expresión pública de estos, para ser considerados “buenos ciudadanos” o ciudadanos plenamente integrados.

La *laicidad de reconocimiento* se distingue de todas las anteriores en su actitud positiva hacia la religión. Considera que si los fines principales de la laicidad son la libertad de conciencia, y por ende religiosa, y la igualdad, eso requiere del reconocimiento del hecho religioso. Este tipo de laicidad resalta el valor de la autonomía individual y se preocupa por la forma de garantizarla en contextos pluralistas (2011, 110-111).

Para lograr la máxima libertad de conciencia y el ejercicio de la autonomía individual, el Estado laico pone los medios necesarios para que cada ciudadano pueda vivir de acuerdo a su propia concepción de la “vida buena” siempre dentro de los límites del orden público. Para eso, el Estado no puede ser insensible a los contenidos de

conciencia, muchas veces religiosos, de los ciudadanos, sino reconocerlos y tenerlos en cuenta. De lo contrario, si entendiera la neutralidad como indiferencia o ignorancia de esos contenidos, podría dar lugar a discriminación indirecta. La neutralidad se entenderá, entonces, como forma de evitar esa discriminación indirecta, que puede tomar las formas de reconocer la objeción de conciencia³⁷ o los acomodos razonables³⁸ (2011, 112-113).

Baubérot deja claro que este tipo de laicidad no hay que confundirla con los sistemas de “cultos reconocidos” por el Estado ni con concesiones al comunitarismo. El Estado sigue sin reconocer ningún concreto ni establece trato especial a ninguna comunidad en particular, sino que siempre se tiene en mente a los individuos particulares que, por motivos de conciencia, pongan objeciones a algunas normas comunes (2011, 113).

Por último, Baubérot señala otro tipo de laicidad que es la *de colaboración*³⁹. En este tipo, el Estado está separado de las religiones, pero les reconoce cierta utilidad social. En ese sentido, formaliza maneras de colaboración con ellas para la realización de algunas funciones que considera beneficiosas para el conjunto de la sociedad y no solamente para esas religiones. El Estado sigue manteniendo su autonomía y las confesiones religiosas la suya, pero ambos colaboran en pro de objetivos comunes cuyo alcance va más allá del de los fieles de esas confesiones. Hablamos de fines educativos o caritativos llevados a cabo por entidades religiosas y que colaboran con el Estado para realizar dichos fines (2011, 114).

A diferencia de la laicidad de reconocimiento, en la de colaboración son las propias iglesias como entes colectivos, grupos o comunidades las que son reconocidas y con las que colabora el Estado, mientras que en el otro tipo de laicidad el sujeto principal es el propio individuo y todo se centra en su autonomía individual (*ibid*). Esta laicidad puede dar lugar a los sistemas de “cultos reconocidos” por los que el Estado

³⁷ Sobre la objeción de conciencia, véase hacia el final el apartado dedicado a Dionisio Llamazares.

³⁸ La problemática de los acomodos razonables se analiza con mayor detalle en el apartado dedicado a Maclure y Taylor.

³⁹ Micheline Milot, coautora junto a Baubérot del libro que estamos siguiendo, señala los cinco tipos de laicidad precedentes en su obra anterior *La laicidad* (2009), sin mencionar este último.

reconoce como interlocutores válidos y representantes legítimos de los creyentes a ciertas iglesias o confesiones concretas que son con las que colabora.

Baubérot identifica este tipo de laicidad con la llamada “laicidad positiva” a la que se refieren el papa Benedicto XVI y el anterior presidente francés Nicolás Sarkozy (2011, 115, nota al pie nº 13). Podemos añadir nosotros también, aunque Baubérot no lo diga, que sería el tipo de laicidad de nuestra Constitución Española (CE). El art. 16.3 CE establece el principio de colaboración con la iglesia católica y otras confesiones religiosas (lo que Baubérot llama “cultos reconocidos”) y el Tribunal Constitucional definió también como “laicidad positiva” a la establecida por nuestra Constitución en su sentencia 46/2001⁴⁰.

Para Baubérot, este tipo de laicidad hace de menos al principio de igualdad, pues al reconocer a ciertas confesiones religiosas como interlocutoras o colaboradoras, coloca en una situación distinta a los creyentes y miembros de esas confesiones con respecto a los de otras minoritarias no reconocidas, a los agnósticos y a los ateos (2011, 115). Por otra parte, también quedan cuestionados los principios de neutralidad y separación al entender que esa colaboración puede implicar la incorporación de miembros de esas confesiones como interlocutores en decisiones políticas relativas a asuntos relativos a la moral sexual, la bioética, la interrupción del embarazo o la eutanasia (2011, 116).

La conclusión de Baubérot es que la laicidad no puede reducirse a una definición sustancialista, intemporal y definitiva sino que es una realidad compleja que se adapta y se reinventa según las circunstancias históricas concretas (2011, 120).

Sin embargo, existe una tendencia a identificar la laicidad con alguno de esos tipos ideales o alguna combinación concreta de ellos, especialmente con la francesa de tipo anticlerical. Baubérot intentará explicarlo atendiendo a la influencia del paradigma de la secularización y a la mitología creada en la conciencia colectiva francesa sobre su propia laicidad y que responde a una imagen errónea de la historia de Francia.

⁴⁰ Sobre el tipo de laicidad que establece la Constitución Española, véase el apartado dedicado a Dionisio Llamazares en este mismo trabajo.

Para Baubérot, secularización y laicización son dos conceptos distintos. Su crítica a lo que llama el *paradigma de la secularización* es precisamente la confusión de los dos que realiza⁴¹. La secularización es un concepto sociológico, más concretamente de la sociología de la religión, que señala el hecho de la progresiva pérdida de influencia de la religión en las sociedades modernas como consecuencia no buscada del propio desarrollo capitalista y del comercio. La laicización es un concepto político e institucional que alude al proceso de autonomía mutua entre la política y la religión que también se va produciendo en las sociedades modernas. Ambos procesos pueden darse juntos, separados o a distintos ritmos. Así, puede haber sociedades secularizadas pero no laicizadas (Gran Bretaña o Dinamarca), igual que otras sociedades muy laicizadas pero poco secularizadas (el caso de los EEUU o la India). Sin embargo, el paradigma de la secularización en sociología ha sido el resultado de utilizar ese concepto sociológico como un paradigma, llevándolo más allá de su uso legítimo teórico hacia otro ideológico.

Baubérot y Milot realizan un minucioso análisis del paradigma de la secularización desde sus orígenes en la sociología de la religión de los años 60 del siglo pasado hasta la actualidad, revisando sus relaciones con la teología y el radicalismo político. Este paradigma sirvió a los efectos de separar la sociología de la religión de su dependencia inicial de la teología para lograr su autonomía científica, al tiempo que se desarrollaba de forma afín al marxismo y el radicalismo político, privilegiando los aspectos económicos (infraestructurales) en sus análisis.

No podemos entrar en los detalles de la crítica de Baubérot a este paradigma, pero sí destacar cómo la laicización queda subsumida dentro de él como una subcategoría suya (2011, 180). De esta forma, los procesos de laicización y la propia noción de laicidad quedarán sesgados por esta idea de secularización central en el paradigma. Si la secularización significaba la progresiva disminución de la influencia de la religión en las sociedades modernas, la laicización se entiende como su correlato político: la tendencia a la desaparición también progresiva de la religión de la vida pública y política y su reducción al ámbito privado más estrecho. De lo que resultan

⁴¹ Confusión que se agrava en el ámbito anglosajón por la traducción de *sécularisation* como *secularitation* y *laïcité* como *secularism* (2011, 161).

modelos de laicidad hostiles a la religión, del tipo de la francesa. De esta forma, se dificulta la comprensión de otros modelos de laicidad distintos que no tengan esa hostilidad hacia la religión o que puedan ser más abiertos hacia su reconocimiento.

En las últimas décadas, el paradigma de la secularización ha entrado en crisis, según Baubérot. Los hechos sociales recientes parecen resistirse a la interpretación de este paradigma, lo que permite probar otras explicaciones diferentes y libera a la laicidad de los lastres de la secularización. De esta forma, puede recuperarse la noción de secularización como una *noción* valiosa para la sociología pero sin los sesgos ideológicos que tenía en tanto que *paradigma*. Al mismo tiempo, puede recuperarse la noción de laicización como otra noción distinta de la de secularización y separada de ella. La laicización deviene así una noción fundamental para entender los cambios institucionales de las sociedades modernas en su relación con otros cambios que afectan a los Estados, las naciones y la sociedad civil (2011, 194). Dicha diferenciación permite superar el sesgo etnocentrista del paradigma de la secularización y entender los procesos de laicización diferentes al francés que se producen en otros contextos nacionales distintos, por ejemplo, aquellos en los que la laicización no va unida a la secularización (*ibid*).

Tras esta crítica, Baubérot expone lo que llama los tres *umbrales de la laicización*. Como pasaba con los tipos de laicidad, los umbrales de laicización también son tipos ideales (2011, 199) y se aplica a ellos lo mismo que ya dijimos antes. Son tipos lógicos que no se ajustan plenamente a la realidad empírica pero que sirven adecuadamente a los efectos del análisis de esa realidad (2011, 203-204).

Los umbrales de laicidad intentan describir diferentes momentos o contextos en los que se desarrolla la laicización, y el tipo de laicidad concreta que se da predominantemente en cada uno según las características de ese umbral. Cada umbral resultante viene caracterizado por una serie de indicadores y parámetros que se cruzan entre sí (2011, 205). El resultado queda esquematizado en la tabla siguiente que traducimos directamente tal cual (2011, 204-205).

Umbral de laicización	1er umbral	2º umbral	3er umbral
Proceso de laicización	Movimiento laicizador	Establecimiento de una forma de laicidad	Laicidad cuestionada
Tipo tendencial de laicidad dominante	-laicidad autoritaria -laicidad anticlerical	-laicidad separatista -laicidad de fe cívica	-laicidad de reconocimiento -laicidad de colaboración -laicidad de fe cívica (para las minorías)
1er indicador Forma institucional dominante Dinámica institucional	-Fragmentación institucional -Desarrollo de instituciones simbólicas arreligiosas -Resistencia de la religión dominante	-Dominación de instituciones simbólicas arreligiosas -Marginalización de la religión como institución -Emergencia del sistema mediático	-Desinstitucionalización de las instituciones simbólicas arreligiosas -Dominación del sistema mediático -Religión como recurso cultural
2º indicador Socialización moral Tipo de normas	-Moral fundada sobre una religión legítima -Vínculo relativo -Obediencia a Dios y otras autoridades	-Separación entre moral e institución religiosa -Autoridades legitimadas política y socialmente	-Separación de lo "justo" y lo "bueno". -Mimetismo del individuo-masa -Referencias identitarias
3er indicador Tipo de pluralismo Exclusión tendencial	-Pluralismo cerrado -Librepensamiento -Ciertas minorías religiosas	-Pluralismo abierto -Contestaciones a los símbolos arreligiosos	-Pluralismo ordenado -Contestaciones de tipo "integrista" y "sectario"
Relación simbólica con la "modernidad"	Modernidad ascendente	Modernidad hegemónica	Modernidad tardía

Jean Baubérot utiliza los umbrales de laicización como forma de mostrar que la laicidad no es algo monolítico sino diverso, dinámico y cambiante, que adopta diferentes formas según los momentos y contextos. En *Laïcites sans frontières*, Baubérot explicita y comenta todos los indicadores y parámetros de cada uno de los umbrales mostrando su alcance teórico. En otras obras aplica esos indicadores y parámetros a casos concretos como es el francés. No podemos detenernos aquí en explicarlos todos: lo que haremos será resumir la aplicación concreta que hace en el estudio de la historia de la laicidad en Francia, señalando sus aspectos más relevantes.

En sus libros *La laïcité, quel héritage?* (1990) y en *Histoire de la laïcité en France* (2000) utiliza esos mismos umbrales para el caso concreto de su país. Frente a la idea de laicidad francesa como un modelo cerrado y acabado de una vez por todas, Baubérot trata de demostrar que esa laicidad se ha ido construyendo históricamente y variando según las circunstancias.

El primer umbral de laicización tiene lugar en Francia con la Revolución Francesa y dura hasta el fin del Imperio napoleónico. Es un umbral marcado por el clericalismo de la iglesia católica y su resistencia a la laicización. Es ese contexto de conflictividad (el de “las dos Francias”) lo que dotó a ese umbral de anticlericalismo y hostilidad a la religión, lo que llevó incluso al establecimiento del “culto a la razón” jacobino. Con Napoleón y su sistema concordatario se llega a un momento que Baubérot llama “galicano” (*gallicane*): de control estatal sobre la religión católica a modo de religión nacional y al reconocimiento de las minorías religiosas como “cultos reconocidos”. Se trata de un sistema de fuerte preeminencia del Estado sobre las religiones y que da lugar a tipos de laicidad autoritaria y anticlerical.

El segundo umbral se corresponde con las leyes de laicización de la escuela de finales del siglo XIX y la Ley de Separación de las iglesias y el Estado de 1905, y dura hasta la segunda mitad del siglo XX. En este periodo se refuerza y establece la laicidad de las principales instituciones públicas, entre ellas con especial atención hacia la escuela. Aumenta la libertad de conciencia y religiosa frente al control estatal del umbral anterior, pero al tiempo que la religión se restringe al ámbito privado y se excluye el espacio público. En ese espacio público se laiciza toda la simbología y se establece un fuerte sistema de identidad nacional republicano basado en los valores de

la República y transmitidos por la escuela laica. Valores que buscarán su legitimidad en la razón y en ciencia, y que Baubérot relaciona con el impulso político que se da a la medicina como ciencia. Se conforma así un tipo de laicidad separatista y de fe cívica que será el que caracterice a Francia como modelo excepcional y canónico de laicidad.

El tercer umbral tiene lugar a partir de los años 60 y dura hasta nuestros días, con todos los cambios políticos y sociales que tuvieron lugar desde entonces: mayo del 68, Concilio Vaticano II, la globalización, etc. Es un momento de cuestionamiento de la laicidad instaurada en el segundo umbral que coincide con el cuestionamiento de la propia modernidad, de sus instituciones (como la escuela) y de sus valores (que Baubérot advierte, por ejemplo, con el auge de las llamadas “medicinas alternativas” que cuestionan la autoridad científica anterior: 2011, 241).

Ese cuestionamiento es paralelo al auge del pluralismo religioso, cultural e identitario que, cada vez más, se resiste a su confinamiento en el ámbito privado y busca su expresión en el ámbito público. Para Baubérot, la *fatwa* de Jomeini contra Salman Rushdie marca la irrupción del islam en el debate laico francés y occidental (2000, 114, 2011, 244). Aparecen las polémicas sobre el velo musulmán, las oraciones en las calles o el integrismo islamista.

Los tipos de laicidad que irán desarrollándose en este nuevo umbral serán los de reconocimiento y colaboración. Sin embargo, el debate sobre la laicidad sigue abierto y comienza a hablarse de una “nueva laicidad” que se ajuste al nuevo contexto: si el anterior era el de una laicidad enfrentada a un clericalismo hostil por parte de la iglesia católica, ahora el contexto es el del pluralismo y la proliferación de múltiples identidades religiosas y culturales distintas.

Para abordar esta situación y concretar su propia propuesta, Baubérot alude a lo que llama el “pacto laico” (*pacte laïque*). En su opinión, el conflicto de las “dos Francias” durante el primer umbral de laicización se saldó en el segundo umbral con un “pacto laico” entre las dos partes (las religiones y el Estado) que fue el modelo laico y republicano francés basado en la separación (y plasmado jurídicamente en la Ley de 1905). Baubérot advierte que, pese a esa ley, la noción de “pacto laico” es sociológica y

no jurídica: se logró un modelo de laicidad que conseguía la pacificación necesaria para la libertad de conciencia y la igualdad en aquel contexto.

Sin embargo, el paso al tercer umbral de laicización vuelve obsoleto a ese pacto y hace necesario un “nuevo pacto laico” acorde a las nuevas circunstancias. En este sentido, Baubérot apuesta por un modelo de laicidad que relaje el principio de separación y el de neutralidad (que para él son medios y no fines) y que se abra al reconocimiento de la religión y su presencia pública. No obstante, Baubérot insiste en no identificarse como un defensor de la “laicidad abierta” (*laïcité ouverte*) pese a lo anterior, aunque se le haya acusado de eso, por ejemplo, Peña-Ruiz (2014, 124).

En contra de ese “nuevo pacto laico” se sitúan quienes mantienen una noción esencialista e intemporal de la laicidad y afirman la validez del anterior “pacto laico” separatista y privatizador de la religión también en el nuevo contexto pluralista (como serían Peña-Ruiz o Kintzler). La crítica de Baubérot a este tipo de laicismo republicano es muy dura, y lo califica de integrismo republicano⁴². Para nuestro autor, estos posicionamientos intentan imponer un laicismo de fe cívica a las minorías religiosas (sobre todo al islam), una especie de religión civil republicana de obligado acatamiento que otorgue el certificado de buena ciudadanía e integración en la República. En su opinión, este tipo de republicanismo laico antepone los medios de la laicidad (la separación y la neutralidad) a sus auténticos fines (la libertad de conciencia y la igualdad), consiguiendo en el nuevo contexto la desafección de las minorías con la República, desafección que se ve radicalizada por el contexto de exclusión social en el que viven esas minorías y que conduce a conductas violentas o fundamentalistas.

En este sentido, y con esto vamos a concluir, Baubérot también critica lo que llama la laicidad “UMPnizada” (2014, 45). Con esa expresión se refiere a las propuestas sobre la laicidad enarboladas por la derecha francesa y su principal partido: la UMP de Nicolas Sarkozy⁴³. Para Baubérot, la laicidad había sido tradicionalmente un valor de la izquierda política, pero en los últimos tiempos está siendo cada vez más reivindicada

⁴² Así se llama precisamente su libro de 2006: *L'intégrisme républicain contre la laïcité (El integrismo republicano contra la laicidad)*.

⁴³ En su libro *La laïcité expliquée à Nicolas Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours* (2008), Baubérot critica esa idea de laicidad a la que él se opone.

por la derecha (la UMP) e incluso la extrema derecha (el Frente Nacional de Marine Le Pen) (2014, 7). En el tercer umbral de laicización, la aparición del islam en medio del debate ha trastocado la concepción de la laicidad hasta entonces dominante. Nuevos fenómenos como el velo musulmán en las escuelas o los rezos públicos en las calles desorientan a los defensores de la laicidad que no saben bien cómo abordarlos. En medio de esa confusión, Baubérot acusa a la derecha y la extrema derecha de querer apropiarse de la laicidad y falsificarla⁴⁴. Con la excusa de querer mantener los valores republicanos laicos de la separación y la neutralidad, lo que de hecho procuran es imponer un modelo identitario republicano y homogéneo, basado en un tipo de laicidad de fe cívica, excluyente de la diversidad y el pluralismo. Sin embargo, la izquierda política no ha sabido reaccionar a este nuevo umbral y, si persiste en esta situación, puede ocurrir que deje la laicidad en manos de la derecha. Como ejemplo, Baubérot cita la división existente en la izquierda entre quienes defienden el velo musulmán en la escuela pública y quienes se oponen (2014, 124).

Como alternativa, Baubérot propone la necesidad de ese “nuevo pacto laico” sobre las bases de lo que llama “un programa republicano para refundar la laicidad” (2014, 121) y que contemple: la correcta ubicación del debate en sus justos términos y no en los términos excluyentes y alarmistas en los que lo sitúa la derecha; que presten atención a las nuevas formas de dominación, opresión y exclusión social provocadas por el neoliberalismo; que no confunda laicidad con secularización y que relaje el principio separatista y la privatización de la religión; que actualice la legislación en lo referente a los nuevos derechos laicos más allá del matrimonio civil o el divorcio: a la eutanasia, al matrimonio homosexual, o la investigación con células madre; y que también la actualice para hacer efectiva la igualdad, en referencia a los acomodos razonables (2014, 121-144, 213-223).

⁴⁴ El título de una de las obras de Baubérot en la que critica precisamente esto es ilustrativo: *La laïcité falsifiée (La laicidad falsificada)*, 2014).

3. CATHERINE KINTZLER Y MICHELINE MILOT

Catherine Kintzler y Micheline Milot muestran otras dos formas contrapuestas de entender la laicidad que resultan en una confrontación paralela a la de Peña-Ruiz y Baubérot. Kintzler defiende el laicismo republicano también desde una perspectiva filosófica, como Peña-Ruiz, mientras que Milot, socióloga, es crítica de ese laicismo y apuesta por otro más pluralista y de reconocimiento hacia las religiones, en la línea de Baubérot, con quien tiene trabajos en común como hemos visto antes: *Laïcités sans frontières* (2011).

3.1. Catherine Kintzler: El lazo del desligamiento

Catherine Kintzler (1947) es profesora de Filosofía y Estética en la Universidad de Lille-III. Como Peña-Ruiz, también defiende un concepto fuerte y filosófico de laicidad y con raíces netamente francesas. Su pensamiento sobre la laicidad está muy bien expresado en su obra *Tolerancia y laicismo*⁴⁵, en la que lo resume de modo breve pero completo. En realidad, se trata de una conferencia de Kintzler que recoge muchas de sus ideas publicadas en *La República en preguntas*⁴⁶. Aquí expondremos la idea de laicismo de Kintzler siguiendo principalmente la primera y completándola con las aportaciones de la segunda, y otros textos, cuando haga falta⁴⁷.

Para nuestra autora, la laicidad es un concepto estrictamente político, moderno y una contribución original del pensamiento francés (2005b, 13). Ella misma expresa así su tesis principal:

Mi tesis es entonces la siguiente: el concepto de *laicismo* es una manera *original* por medio de la cual el *pensamiento francés* ha contribuido a la formación de un concepto *político* del *pueblo*. He aquí la idea de la cual partimos (2005b, 15. Cursiva nuestra).

⁴⁵ La obra original se llama *Tolérance et Laïcité* (1998). La traducción española es de 2005. En este apartado se citará como 2005b.

⁴⁶ Titulada *La République en Questions* (1996) en el original. La traducción también es de 2005, y aquí se la citará como 2005a.

⁴⁷ A la hora de citar, omitiremos en este apartado a la autora y señalaremos únicamente la fecha de edición o publicación seguida de la página, dando por supuesto que la autora es Kintzler. Cuando se cite a otro autor se especificará en la cita.

La perspectiva de Kintzler es claramente filosófica. Su idea básica es que el laicismo permite pensar el concepto de pueblo de un modo específicamente *político* que trasciende a su mera facticidad. Podríamos decir que el laicismo dota de una *segunda naturaleza* a un pueblo más allá de su naturaleza empírica o étnica. Una segunda naturaleza que es, además, un resultado reflexivo y de su propia voluntad de constituirse como pueblo político sin reducirse ni resignarse a lo meramente dado (2005b, 14).

En el desarrollo de su tesis, Kintzler contrapone el *laicismo* a la *tolerancia*. De esta forma, pretende mostrar que “el laicismo no es una corriente de pensamiento entre otras (...) sino que tiene un estatuto constitutivo de la reunión o agrupamiento político” (2005b, 17). La tolerancia, por su parte, “consiste en dejar coexistir diferentes creencias en el marco del derecho común” (*ibid*). Esa tolerancia se concreta, para Kintzler, en tres proposiciones: “[1] De nadie se espera que tenga una religión antes que ninguna. [2] De nadie se espera que tenga una religión antes que otra. [3] De nadie finalmente se espera que no tenga religión” (2005a, 84)⁴⁸. Para que sea así, el Derecho común debe reglamentar la coexistencia de las libertades de modo que las creencias se mantengan privadas y sin interferencia de las leyes más allá del debido respeto al orden público⁴⁹. Esta idea de tolerancia adelanta un componente del laicismo: “La ley no tiene el derecho de forzar las conciencias: (...) *la ley no tiene todos los derechos y no puede hablar de todo*” (2005b, 18. Cursiva en el original). La referencia teórica de esta tolerancia es John Locke y también Pierre Bayle (2005b, 19).

Sin embargo, esta tolerancia no es todavía el laicismo. Y no lo es porque esta tolerancia se queda en la mera libertad religiosa, anclada en la primera proposición y en la segunda, pero no desarrolla íntegramente la tercera: el problema del ateísmo.

La tolerancia excluye “no la religión de Estado, sino la obligación de adoptar una religión de Estado –lo que es completamente diferente” (2005b, 20). En un contexto de tolerancia, es perfectamente posible que el Estado tenga una religión oficial aunque

⁴⁸ Lo mismo en Kintzler, 1992, 45 y 2005b, 18.

⁴⁹ Kintzler ejemplifica lo que quiere decir: “Por ejemplo se prohibirán los sacrificios humanos no porque sean relativos a tales o cuales creencias sino porque el asesinato en general está prohibido” (2005b, 18). El mismo ejemplo aparece en Kintzler, 1992, 46.

permita –tolere- que algunos súbditos profesen otra religión (Locke⁵⁰) o incluso ninguna (Bayle⁵¹). Sería el modelo anglosajón y protestante (2005b, 23). El problema consiste en que los ateos son sospechosos de romper el vínculo social por su increencia total. Al no tener creencias compartidas no constituyen una comunidad como puedan serlo las de los creyentes (2005b, 22).

Es la asunción plena de la tercera proposición la que supone un salto cualitativo desde la tolerancia al laicismo: se trata de otra forma totalmente distinta de entender la unidad del pueblo y que es estrictamente política, que trasciende las pertenencias previas a una u otra religión, y para Kintzler esa es la originalidad del laicismo que aporta el pensamiento francés: la unidad política no se fundamenta en una pertenencia comunitaria sino en el individuo como sujeto político abstracto, como ciudadano. Kintzler lo concreta en que “el laicismo es incompatible con una religión oficial” (2005b, 25), por un lado, y en que no reconoce ninguna obligación de pertenencia: “El hecho religioso no es *reconocido*: es simplemente *conocido* por la ley; no tiene ningún carácter fundador o primordial, previo a la asociación política” (2005b, 25-26. Cursiva en el original).

El laicismo supera a la tolerancia porque “no se contenta entonces con hacer eficientes las tres proposiciones [de la tolerancia sino que] lo hace creando un espacio *a priori* que se presenta como condición de posibilidad de la garantía del funcionamiento de las tres” (2005b, 26). Eso lo hace de dos maneras. Primero, situándose más allá del hecho social, de lo empíricamente dado en forma de comunidades de creyentes o de otro tipo. La tolerancia procura la paz social entre las comunidades existentes, mientras que la laicidad procura crear un marco *a priori* que permita la libertad no solo para las opiniones que ya hay *de hecho* sino para cualquier opinión *posible* (2005b, 26). Para que así sea, es necesario situarse en el plano filosófico: en “una posición transcendental” (2005b, 28) de cuño kantiano como Kintzler reconoce (2005b, 28 nota al pie). Es en este

⁵⁰ La tolerancia, según Locke, no es absoluta sino limitada: Locke excluye expresamente de dicha tolerancia a los fanáticos religiosos (se refiere concretamente a los católicos intransigentes a los que denomina “papistas”) y a los ateos, aunque no por motivos religiosos sino políticos. Los católicos porque son fieles a una autoridad política extranjera (el papa) y los ateos porque no temen ningún castigo divino en caso de incumplir el pacto social. (García-Borrón, 1985: 170-171).

⁵¹ Pierre Bayle profundiza la noción de tolerancia más allá de Locke al incluir expresamente a los ateos dentro de ella. Sobre Bayle, véase Arroyo, 1995.

punto donde reaparece el no creyente como sujeto político mínimo y abstracto, o transcendental, o modelo de cualquier sujeto posible:

El concepto de laicismo produce un espacio que está más acá del funcionamiento social real, una condición de posibilidad de la coexistencia de las libertades, ofreciendo una ficción extrema, una ficción minimalista, en alguna manera, puesto que se trata de pensar, no en el derecho de una persona real, sino el de una persona posible. Y aquí, reencontramos al no creyente: es interesante no porque piense tal cosa o tal otra (...) sino como figura mínima de esta ficción política, de esta ficción que forma asociación política. El no creyente representa aquí la forma mínima de la persona; tiene una función de experimentación decisiva en la formación de la ciudad. Y si él puede formar asociación política, entonces todo el mundo puede hacerlo (2005b, 28).

Las consecuencias de esta primera idea original del laicismo es que es posible “poder pensar el fundamento de la asociación política fuera de toda referencia religiosa, e incluso fuera de toda referencia sagrada: no hay religión civil” (2005b, 29). El fundamento político resulta plena y únicamente político:

Un Estado es verdaderamente laico cuando no impone ninguna voluntad a los ciudadanos como debida a una providencia o que escape a su estricta autoridad humana y razonada. Un Estado laico no reconoce en la noción de sagrado un valor público y obligante. Esto excluye del campo público las divinidades de toda clase y también toda forma de religión civil: la ley no es objeto de culto, sino de construcción y de crítica” (2005a, 95).

Kintzler liga este laicismo al concepto moderno de República y distinto del antiguo. La República moderna se fundamenta en la pura ciudadanía política, independientemente de cualquier otra pertenencia de hecho o elegida. Curiosamente, el principio que da unidad a la República es la posibilidad de desligarse de cualquier otra pertenencia previa, que resulta políticamente irrelevante:

En una república moderna, un ciudadano puede reivindicar no ser nada más que un ciudadano; no está obligado a ser antes y previamente un católico, un musulmán, etc. No podría tener una obligación por su pertenencia. *El principio de disolución del lazo social, del desligamiento, aparece como constitutivo del lazo político* (2005b, 29. Cursiva en el original).

Esta idea moderna de República, basada en la disolución del lazo social como condición de posibilidad de la existencia del pueblo en sentido político, remite a Condorcet, que aparece como filósofo de referencia de la autora constantemente (2005a, 19).

Otra consecuencia es que “el laicismo no es un contrato, no es un pacto entre partes que lo suscriben preexistentes” (2005b, 29). Puede verse aquí una crítica a Baubérot, en tanto que este autor utiliza la expresión “pacto laico” en sus obras (Baubérot y Milot, 2011, 280). El laicismo podrá ser un pacto si se lo entiende al modo de Rousseau por el cual el propio pacto constituye a las partes contratantes, esto es, a los ciudadanos como tales y como *ficción* del Derecho, pero no como comunidades *reales, empíricas*, que acuerdan entre sí sus normas de convivencias. Eso sería si acaso tolerancia, pero no laicismo.

La tercera consecuencia es que el laicismo se sitúa en un plano distinto del de las creencias. El laicismo no es una creencia más al lado del catolicismo o el islam, sino que es el marco que permite a todas las demás creencias y metafísicas. Lo que hace perfectamente compatible ser laico y católico, o laico y musulmán, o laico y ateo, a la vez (2005b, 30).

En segundo lugar, el laicismo implica el principio de neutralidad del Estado en materia de cuestiones religiosas o de incredulidad. Lo que supone una distinción tajante entre lo que Kintzler llama el “espacio civil” o de “goce del derecho” y el “espacio público” o de “la producción y de la garantía del derecho” (2005b, 31; 1992, 46). En el espacio civil se disfruta del derecho a la creencia o increencia, mientras que en el espacio público es obligatoria la neutralidad al respecto. Esa neutralidad no supone una *ignorancia* del hecho religioso como tal hecho en la sociedad, sino su *irrelevancia política*: el Estado no reconoce validez política al hecho religioso. Siendo así, Kintzler rechaza la expresión “integrismo laico” como una *contradictio in terminis*, puesto que la laicidad es la garantía contra todo integrismo precisamente por su neutralidad y en tanto que es condición de posibilidad de toda creencia o increencia en el espacio civil (2005b, 32). Nuevamente, puede percibirse otra crítica indirecta hacia Baubérot, el cual ha acusado al laicismo republicano como “integrista” (Baubérot, 2006).

Por la misma razón, y para ejemplificar lo que quiere decir, Kintzler muestra su desconcierto ante expresiones como “islam moderado”. Entiende que desde el Estado no se debe juzgar si una religión es moderada o ferviente, sino tan solo garantizar que todas se mantengan en su espacio propio sin pretender invadir el espacio público: “Lo que el laicismo reclama no son religiones moderadas, sino religiones amputadas de sus pretensiones jurídicas” (2005b, 33).

Por último, pero muy importante para la autora, está el asunto del *laicismo escolar*. La tesis de Kintzler es que la escuela pública como institución “está tocada por la reserva que se exige al poder público, o aún que el principio de abstención o de reserva máxima se aplica a la integridad del espacio escolar”. (2005b, 35). Lo que Kintzler extiende no solo al profesorado sino también al alumnado (*ibid*), lo que nos sitúa en la polémica sobre el velo islámico de las alumnas y otros símbolos religiosos en la escuela por parte del alumnado. En una primera aproximación, podría parecer que el principio de neutralidad se aplica al profesorado, en tanto que funcionarios del Estado, igual que otros funcionarios o a los policías, pero no al alumnado. De la misma forma que no se exige esa neutralidad al ciudadano que entra a una administración pública a resolver una cuestión administrativa o pagar una multa, tampoco debería exigírsele al alumnado. Según esto, el alumnado podría mostrar su pertenencia religiosa en su indumentaria, por ejemplo, en la forma del velo islámico, la cruz cristiana, la kipá judía o el cuchillo sij (*kirpán*). Pero Kintzler rechaza esta idea a favor de eliminar toda esa simbología del alumnado de la escuela pública, calificando de “sabiondos” a quienes están a favor (1992, 46).

Kintzler ofrece dos tipos de argumentos: jurídicos y filosóficos. Los jurídicos parten de que la escuela pública no es un “servicio” y que la relación maestro-alumno no es la misma que la de funcionario y administrado o policía y ciudadano (1992, 47; 2005a, 31, 86; 2005b, 36). La diferencia es que la escolarización es obligatoria y no voluntaria, de modo que el alumno no elige a sus compañeros. En el espacio civil, si alguien exhibe un elemento religioso, los demás pueden apartarse simplemente de allí y sustraerse de él. Pero en la escuela no, ya que obligatoriamente hay que estar en ella mientras se es menor. Esta obligatoriedad tiene la ventaja de la integración pero, si se permitiera la profesión de fe dentro de la escuela al alumnado, se impediría que los

alumnos se pudieran sustraer de la influencia de las religiones exhibidas por sus compañeros (y más teniendo en cuenta que el alumno, en tanto que menor, está formando su propio pensamiento). “Tolerar una manifestación religiosa a los unos supone imponérsela a los otros, que no pueden sustraerse de ella” (1992, 47). Podría responderse que de esta forma se facilita el pluralismo y el conocimiento mutuo y recíproco de las diferentes religiones entre el alumnado. Pero ahí es donde Kintzler señala de nuevo la diferencia entre tolerancia y laicismo. La tolerancia permite la convivencia entre las diferentes opiniones *de hecho*, pero no entre todas las *posibles*.

Pues si se tolerara a todas, no se tomaría en cuenta sino una totalidad actual, se olvidaría a aquellas que podrían existir. Y de todas maneras olvidaríamos necesariamente a una parte de los no creyentes, los que no profesan ninguna profesión de fe (2005b, 36).

Para Kintzler, tolerar la exhibición de religiosidad en los colegios por parte del alumnado, sería una forma de permitir la influencia de algunas (que no todas las posibles) religiones en niños y jóvenes que todavía no han formado su pensamiento ni tienen todavía los recursos críticos para responder a esa influencia (1992, 47; 2005b, 36-37).

A partir de lo anterior, Kintzler pasa a una argumentación más propiamente filosófica acerca de la propia escuela y su concepto laico. Una reflexión que se apoya, de nuevo, explícitamente en Condorcet: “primer teórico de la escuela republicana laica” (2005a, 36). Para ello, contrapone dos modelos de escuela que Kintzler denomina el “modelo civil”, partidario de abrir la escuela a la sociedad y que la entiende como un “servicio social”, y el “modelo republicano” por el que apuesta ella (2005a, 31). El modelo civil de escuela la entiende como servicio que trata al alumno como “usuario”, debilitando así el concepto de ciudadano como sujeto político, libre y autónomo, fundamento del laicismo.

[E]l concepto de la escuela como servicio diversificado, adaptado a las demandas locales, sensible a los imperativos económicos del momento. Inmediatamente un debilitamiento del concepto de ciudadano en beneficio de las nociones de “miembro” y de “pertenencia”: el usuario es siempre miembro de un grupo de interés; su elección se determina en virtud de razones particulares –su pertenencia a la familia, a una tierra, a

una categoría, etc.-, nunca se le exige pensar en términos universales válidos para todo sujeto; es decir que nunca se le pide pensar (2005a, 32).

El modelo republicano, por el contrario, no se dirige a usuarios sino a formar ciudadanos mediante el uso de la razón. “Al dirigirse al ciudadano, la escuela republicana, conforme a la filosofía del derecho que la inspira y de la cual está a cargo, no debe y no puede conocer sino individuos” (2005a, 34). Es por esta razón que no puede permitir la exhibición religiosa ni política dentro de la escuela, ni siquiera por parte del alumnado: “[E]s preciso prohibir la exhibición de signos de pertenencia política y religiosa en la escuela pública” (1992, 47).

El objetivo de la escuela es dotar de *autoridad* al alumnado (2005a, 87), entendida como autonomía o crítica, como capacidad de darse las propias normas, de pensar por sí mismo, de ser cada uno el autor de su propio pensamiento en tanto que puede usar la razón por sí mismo y comprender las razones: “Un niño que ha comprendido por qué dos más dos suman cuatro se convierte en autor de su propio pensamiento y ni el mismo Pitágoras podría ser más soberano” (1992, 48).

El objetivo de la escuela es la libertad del alumnado, que sean capaces de utilizar la razón como instancia crítica desde la que pensar por sí mismos. La escuela educa al alumnado en esa crítica, y para eso la escuela debe distanciarse de la sociedad: “lejos de estar hecha para la sociedad y porque tiene como fin la libertad, *la escuela es anti-social*” (2005b, 38). La escuela no debe reproducir a la sociedad sino criticarla, y por eso mismo debe colocarse en otro plano desde el que poder realizar esa crítica. Ese plano es el filosófico, el de la reflexión alejado de la realidad tal cual, de lo dado, que permite una dimensión transcendental desde la que juzgar precisamente eso dado y criticarlo. Por tanto, la escuela no debe reproducir en su seno las mismas divisiones y distinciones que hay en la realidad social sino abstraerse de ellas. El alumnado en la escuela debe poder experimentar la libertad de no saberse de tal o cual comunidad sino distanciado momentáneamente de todas para poder aprender a ejercer la crítica sobre todas (2005b, 39).

Para Kintzler, la escuela no debe adaptarse a la sociedad ni a las comunidades o grupos de presión que hay en ella, sino distanciarse y alejarse de todos ellos para que no

se conviertan en obstáculos para el objetivo de que el alumnado adquiriera la autoridad crítica que debe lograr (2005a, 58). Kintzler se muestra muy crítica con las propuestas de “escuela abierta” a la sociedad y con los modelos de “nuevo laicismo” que la sustentan y que apuesta por la exhibición de la propia religiosidad en el aula:

Los “nuevos laicos” consideran que el medio ambiente social de los niños debe acompañarlos constantemente. La escuela deberá entonces “abrirse” al mundo: será intercomunitaria, reflejo de las diferentes comunidades que componen su telón de fondo. Tal escuela está fundada sobre el principio de la pertenencia del niño a sus padres y a su medio ambiente “cultural”: es una escuela del *destino social*, y no una escuela de la libertad (2005a, 89. Cursiva en el original).

Lo anterior no implica, sin embargo, la escuela única. Kintzler defiende firmemente la educación privada en coexistencia con la pública. También en este punto Kintzler se apoya en Condorcet. Distingue entre instituciones del Estado que deben funcionar en régimen de monopolio, como la Justicia, el Ejército o la Policía, de las que pueden hacerlo sin monopolio, como la Escuela. La idea básica es que ambas existen para salvaguardar los derechos ciudadanos pero por su naturaleza unas solo pueden cumplir esa misión en forma de monopolio mientras que otras no podrían cumplir correctamente con su finalidad si existieran en régimen de monopolio estatal. Ella misma lo justifica así:

La instrucción es un ejemplo notable [de las segundas]: el poder público faltaría a su deber de asegurar la independencia intelectual de los ciudadanos al no brindarles una escuela pública, pero el monopolio de la instrucción por el poder público correría el riesgo de deslizarse hacia el adoctrinamiento oficial y hacia la inercia científica (2005a, 59).

Por último, resta decir que la concepción laicista y republicana de Catherine Kintzler también le lleva a rechazar la enseñanza de las religiones en forma de una asignatura específica para ello dentro de la escuela pública, ni siquiera en forma no confesional. Para ello, esgrime varios argumentos (2005a, 97-98) que presentamos muy resumidamente. 1. Sería difícil argumentar, desde el punto de vista racional, por qué no enseñar las religiones en una única asignatura sobre mitología. Hacerlo de otra forma supondría la aceptación implícita de que las religiones son otra cosa que mitología. 2. El

contenido de una asignatura de religiones sería necesariamente selectivo y parcial. 3. Implicaría, también, la asunción implícita de que ninguna sociedad es posible sin religión, lo que niega el fundamento mismo del laicismo: la irrelevancia política de toda religión. 4. Sería muy difícil impedir la infiltración de docentes religiosos que utilizaran esta asignatura para fines proselitistas. 5. No es necesario enseñar las religiones para educar en valores a los estudiantes, pues implicaría asumir un lazo necesario entre religión y moralidad discriminatorio para los no creyentes. Para Kintzler, una asignatura así no solo no es necesaria sino que puede ser perjudicial (la califica incluso de caballo de Troya⁵²: 2005a, 99) y considera que todas sus posibles bondades pueden lograrse igualmente con otras asignaturas y reformas educativas que no impliquen una asignatura como esa.

3.2. Micheline Milot: Laicidad de reconocimiento.

Micheline Milot es profesora de Sociología en la Universidad de Quebec, en Montréal (Canadá), es especialista en Sociología de las Religiones, y ha estudiado específicamente la laicidad y más concretamente en el caso de Quebec. Con ella pasamos a esta provincia canadiense y volvemos a enfrentar a la sociología con la filosofía en la concepción del laicismo, como pasó con Peña-Ruiz y Baubérot. Sus tesis no solo son distintas de las de Kintzler y Peña-Ruiz, sino contrarias en gran medida. Para empezar, en la perspectiva: al igual que Baubérot, rechaza el plano filosófico y de las ideas puras para situarse en otro mucho más empírico como es el de la sociología.

Por otra parte, es importante señalar la circunstancia canadiense, y concretamente quebequense, de la autora. En Quebec se ha desarrollado un tipo concreto de laicidad⁵² distinta de la francesa, que veremos en el apartado siguiente también, y que es una referencia del pensamiento de Milot.

⁵² Sobre las circunstancias históricas concretas en las que se ha establecido y desarrollado la laicidad quebequense, véase Esteban Sánchez, 2009.

En 2008, la autora publicó *La laïcité*, una obra que condensa todo su pensamiento sobre la laicidad, a la vez conciso, claro y riguroso. Aquí vamos a seguir principalmente esta obra⁵³ y que completaremos con otras.

La idea de laicidad de Milot parte ya de su desvinculación con la idea de laicidad *a la francesa*, y propone, “a fin de presentar un estudio razonado [de la laicidad] (...) sacar la representación de la laicidad de las ataduras históricas e ideológicas que la unen todavía a Francia” (2009b, 8). Para Milot, como para Baubérot, no existe un modelo ideal o puro de laicidad, sino que ésta es una construcción histórica, y con diversas concreciones en función de la realidad empírica y de las circunstancias en las que se va desarrollando en cada sitio y en cada momento (Baubérot y Milot, 2011, 8). No habría, por tanto, una laicidad pura e intemporal que sirviera de modelo y criterio para juzgar a las laicidades realmente existentes, ni mucho menos ese modelo puro es el que históricamente se ha establecido en Francia (*ibid*, 14). La perspectiva y la metodología es, entonces, muy distinta de la de Peña-Ruiz o Kintzler: en lugar de transcender lo empírico hacia la reflexión teórica de las condiciones de posibilidad de la laicidad, se parte precisamente de la realidad concreta para analizar cómo se ha desarrollado históricamente la laicidad y sus diversas manifestaciones, entendiéndola como un fenómeno vivo y plural.

Después de un análisis histórico y etimológico del término “laicidad”⁵⁴, Milot concreta los principios de la laicidad en tres: 1. Separación. 2. Neutralidad. 3. Libertad de conciencia y de religión, e igualdad (Milot, 2009a, 32; 2009b, 17).

“El *principio de separación* constituye el pedestal de la laicidad” (2009b, 17. *Cursiva nuestra*). Consiste en la efectiva independencia del Estado respecto de las iglesias y la autonomía de éstas. Por este principio, “el Estado no adquiere su legitimidad de una Iglesia o de una transcendencia religiosa”⁵⁵ (Milot, 2009a, 32) sino

⁵³ Seguiremos la traducción española de 2009: *La laicidad*. A la hora de citar, señalaremos únicamente el año de edición española y el número de página, sobreentendiendo que nos referimos a esta obra si no se especifica nada más.

⁵⁴ En ese análisis, que Milot remite a las voces latina y griega de *laicus* y *laos*, la autora encuentra las notas de separación y neutralidad. También señala la diferencia entre laicidad y laicismo, que luego veremos (Milot, 2009, 10-13).

⁵⁵ Texto original: “l’État ne tire plus sa légitimité d’une Église ou d’une transcendance religieuse”.

de sí mismo, ni se convierte en “el brazo secular de una institución religiosa para imponer al conjunto de la sociedad lo que parece justo y bueno según los dogmas de esa confesión religiosa” (2009b 18). Históricamente, esa separación se ha dado de dos formas (*ibid*). Una ha sido más explícita y conflictiva, plasmándose en textos constitucionales y en un contexto de pugna entre el Estado y alguna religión dominante. Sería el caso de Francia, México y Turquía. Otra se ha desarrollado de forma más gradual, pacífica y por la vía de hecho. Los ejemplos serían Canadá y Dinamarca. De una forma u otra, la separación es “la condición esencial para que el Estado pueda tratar a todos los ciudadanos de manera igualitaria” (*ibidem*), lo que da lugar al siguiente principio.

La *neutralidad* es el principio que garantiza que el Estado no favorezca ni moleste, directa ni indirectamente⁵⁶, a nadie en razón de su religión. Para eso, “el Estado se prohíbe definir o juzgar lo que es una creencia aceptable o su expresión justa” (2009b, 19). Eso no significa que el Estado carezca de valores, sino que dichos valores no son religiosos sino valores universales que representan, como el propio Estado, al conjunto de la sociedad y no solo a una de sus partes por mayoritaria que sea. Esos valores son “la democracia, la tolerancia, el respeto a la diversidad y los derechos del hombre” (*ibid*). La neutralidad puede lograrse de dos formas. Puede hacerse de una manera abstencionista, por la cual el Estado simplemente se inhibe de cualquier aspecto que tenga que ver con la religión. O puede hacerse de forma proactiva, proporcionando desde el Estado los medios para hacer efectivos los derechos de la libertad de conciencia y religiosa, especialmente a las minorías. Milot es más partidaria de esta segunda forma, pues si no lo hiciera, el Estado permitiría por pasiva que la mayoría pudiera limitar los derechos de las minorías y perdería neutralidad al dejar que ocurriera sin corregirlo (2009b, 20). Con este argumento, Milot defenderá posteriormente los “acomodos razonables” (2009b, 89-93).

El tercer principio es el de *libertad de conciencia y religión e igualdad*, que queda garantizado por los otros dos y es su objetivo. Se trata de que nadie resulte discriminado por su pertenencia religiosa o increencia. Y se concreta en la libertad de

⁵⁶ La referencia a la discriminación indirecta será desarrollada por Maclure y Taylor para justificar los acomodos razonables: Maclure y Taylor, 2008, 89 y 98.

adherirse o abandonar una religión o convicción filosófica, la autonomía de la conciencia, la libertad personal de ambos sexos y la libertad de expresión, todo ello en el marco del orden público democrático y del respeto a los derechos de los demás (2009b, 20). Para Milot y Baubérot, como vimos, la libertad de conciencia y la igualdad constituyen el *objetivo principal* del laicismo, y los otros dos principios son los *medios* para lograrlo (Baubérot y Milot, 2011, 75-81).

Estos tres principios que conforman la laicidad no son ideales puros ni metafísicos, sino que solo existen en su plasmación real y concreta en cada circunstancia histórica. Por lo cual, pueden adquirir distintas formas jurídicas y culturales, a veces reforzando algún principio y otras veces reduciendo otros, lo que da lugar a diversas formas de laicidad (2009b, 21). De esta forma, los procesos de laicización en cada país han sido distintos, a diferentes ritmos e intensidades, con avances y retrocesos (*ibid*). A lo que Milot se opone, es a considerar que la concreción histórica y nacional de alguno de estos procesos pueda tomarse como modelo universal o ejemplar de lo que debe ser la laicidad para todos los demás. Concretamente, se opone a que el caso francés sea ese modelo.

La laicidad en Francia se dio en unas circunstancias particulares que la concretaron de una forma determinada. Más exactamente, en un contexto de fuerte conflicto entre el Estado y la iglesia católica, y la influencia de las ideas políticas republicanas sobre el propio Estado. El resultado fue una laicidad muy vinculada a ese republicanismo político y hostil a la religión (Milot, 2009a, 35). Esta contingencia histórica de la laicidad francesa ha acabado imponiéndose como modelo de laicidad en el imaginario colectivo, dotando al laicismo de esas connotaciones conflictivas y republicanas. Y eso es lo que, para Milot, genera la falsa idea de que la laicidad es una excepcional francesa⁵⁷ y que solo existe una única forma de laicidad que es esa precisamente (Milot, 2009b, 13-16).

⁵⁷ La percepción de dicha excepcionalidad está reflejada en el propio lenguaje, como señala Milot (2009, 13-14) ya que el término francés *laïcité* no ha sido traducido a otras lenguas con tanta facilidad como otros términos del tipo 'democracia'. La explicación la vincula al hecho de que la *laïcité* en Francia tuvo unas connotaciones tan conflictivas que el término quedó asociado a ellas, y no resultaba adecuado para referir otros procesos de laicización que han resultado mucho más pacíficos en otras naciones.

Para la correcta comprensión de la laicidad, Milot considera imprescindible distinguirla de otro concepto que, aunque relacionado, es totalmente distinto: la secularización⁵⁸ (2009b, 27). Baubérot y Milot realizan toda una crítica en profundidad a lo que consideran el “paradigma de la secularización” con respecto a la laicidad (Baubérot y Milot, 2011, 159-194) y que hemos visto ya en el apartado dedicado a Baubérot. Nos remitimos allí y aquí solo recordaremos que la secularización es un proceso sociológico mientras que la laicidad es un fenómeno jurídico-político. La secularización es el proceso por el que la religión va perdiendo, progresivamente, fuerza y relevancia social y cultural, y no de forma necesariamente conflictiva. La laicización es el proceso de “disociación entre lo político y la religión en la regulación global de la sociedad” (2009b, 28-29). Ambos procesos no tienen por qué ir necesariamente juntos ni uno antes que el otro: puede haber sociedades muy laicizadas pero poco secularizadas (EEUU o Turquía) y otros altamente secularizados pero con un grado bajo de laicidad (en el sentido de separación Estado-religión: Inglaterra y Dinamarca). Para Milot (y para Baubérot) esta diferencia es muy importante para no privilegiar una determinada visión de la laicidad (la francesa republicana) sobre las demás.

En cuanto a la democracia, y al contrario que Peña-Ruiz o Kintzler, Milot no la vincula de un modo fuerte a la laicidad. Sin bien señala la afinidad entre democracia y laicidad, y reconoce que “todas las democracias adoptan un estilo laico de gobierno [eso] no significa que la democracia se confunda con la laicidad” (2009b, 35). Para probarlo, señala el caso de países democráticos que, no obstante, tienen iglesias nacionales, como Inglaterra, Dinamarca o Noruega⁵⁹. Para Milot, son democracias laicas, a pesar de esa religión estatal, en tanto que eso no afecta en la práctica a la aplicación de los principios laicos en esos países. De todas formas, reconoce eso como un déficit de laicidad porque “puede encubrir una fuerte carga de simbología para ciertos ciudadanos que no se identifican con la religión nacional” (2009b, 36). Sin embargo, sí descalifica a los países proclamados ateos, como los comunistas, en tanto

⁵⁸ De nuevo, la confusión llega al lenguaje: en inglés, por ejemplo, el equivalente de *laïcité* es *secularism*, que remite, confusamente, tanto a la secularización como a la laicidad. Igualmente, el Estado laico (*État laïque*, en francés) es *Secular State* en inglés. Milot, 2009b, 27; Baubérot y Milot, 2011, 14-16).

⁵⁹ El caso de Noruega ya no es válido, aunque lo era en 2008 cuando Milot publicó su libro *La laïcité*. Desde 2012, Noruega ya no tiene religión de Estado.

que vulneran la neutralidad al establecer una ideología particular para todos los ciudadanos⁶⁰ (*ibid*).

Dado el planteamiento de Milot, para ella son posibles múltiples formas de laicidad, según las circunstancias concretas de cada país, sin que haya ninguna privilegiada sobre las demás (2009b, 17 y 38). Aunque luego lo matizará a favor de unos modelos sobre otros. Para exponer las diferentes variedades de laicidad, Milot utiliza la categoría sociológica de cuño weberiano de “tipo ideal”: se trata de modelos abstractos que nunca se dan tal cuáles en la realidad empírica sino en diferentes proporciones, pero que sirven a efectos analíticos y conceptuales (2009b, 39; Baubérot y Milot, 2011, 88). Estos tipos o modelos dependen de la forma en la que combinen los tres principios de la laicidad. En la obra que estamos siguiendo (*La laïcité*), Milot expone cinco tipos ideales de laicidad: separatista, anticlerical o antirreligiosa, autoritaria, de fe cívica, y de reconocimiento. En su obra conjunta con Baubérot de 2011, *Laïcités sans frontières*, añaden otra más: de colaboración. Remitimos, por tanto, al apartado sobre Baubérot donde ya nos ocupamos de esta clasificación. Baste aquí decir que Milot apuesta claramente por la laicidad de reconocimiento, que considera que es la predominante en Quebec (2009b, 116), lo que luego le servirá para justificar algunas de sus posturas sobre el velo islámico o los acomodos razonables:

La laicidad de reconocimiento encuentra un grado bastante elevado en los tres principios fundamentales de la laicidad. Es, sin duda alguna, entre las diferentes modalidades de puesta en práctica de la laicidad, al más exigente social, ética y políticamente. La neutralidad se ejerce en un equilibrio constante entre las tensiones que nacen de las situaciones complejas y evolutivas en el seno de las sociedades actuales (...) La libertad de reconocimiento, a pesar de las altas exigencias éticas y políticas que la caracterizan, constituye sin duda un modo de regulación que está llamado a tener cada vez más importancia en las sociedades pluralistas (2009b, 57 y 105).

⁶⁰ Peña-Ruiz coincide en este punto (Peña-Ruiz, 2008: 201). Sin embargo, es curioso que, por lo menos en las constituciones de la URSS, no aparece reflejado textualmente ese ateísmo sino la separación entre iglesias y Estado y la laicidad de las escuelas. Por ejemplo, el art. 13 de la Constitución de 1918 y el 124 de la de 1936 establecen: “A fin de garantizar a los ciudadanos la libertad de conciencia, la Iglesia en la URSS está separada del Estado, y la escuela, de la Iglesia. Se reconoce a todos los ciudadanos la libertad de culto y la libertad de propaganda antirreligiosa”. La Constitución de 1977 viene a decir lo mismo en el art. 52: “Citizens of the USSR are guaranteed freedom of conscience, that is, the right to profess or not to profess any religion, and to conduct religious worship or atheistic propaganda. Incitement of hostility or hatred on religious grounds is prohibited. In the USSR, the church is separated from the state, and the school from the church”.

Para concretar su propia postura, Milot distingue también entre “laicidad” y “laicismo”, separándose en este punto de Peña-Ruiz (*cf. supra*). Para Milot, la laicidad resume los tres principios de separación, neutralidad y libertad de conciencia e igualdad. En ese sentido, la laicidad no es una ideología o doctrina con contenidos concretos que pueda ponerse al lado de, o en contra de, otras doctrinas como las religiosas. La laicidad se mueve en un plano diferente, precisamente en el plano formal de la neutralidad que permite la convivencia de todas esas doctrinas materiales (2009b, 69-70). El laicismo, por parte, tiene la connotación de ideología y movimiento militante de tipo conflictivo con la religión, y que no tiene la laicidad (2009b, 12).

La laicidad que defiende Milot no solo no es contraria a la religión, sino favorable a ella en tanto que la reconoce. Esta laicidad no solo *conoce* el hecho religioso, sino que también lo *reconoce*, a diferencia de Kintzler, para la que el laicismo conocía de ese hecho religioso, pero no le daba ningún tipo de reconocimiento (*cf. supra*). Estas diferencias conceptuales entre la laicidad de Milot o Baubérot, y la de Peña-Ruiz y Kintzler, explican también sus desencuentros en cuestiones concretas.

Uno de esos desencuentros tiene que ver con el sitio que le corresponde a la religión en los ámbitos público y privado. Para Peña-Ruiz y Kintzler, estaba claro que era el espacio privado o civil, con clara prohibición de mezclar ambos espacios debido al principio de separación. Para Milot (y Baubérot) no es así: la laicidad y el principio de separación no justifican la reducción de la religión al espacio privado. La discusión sobre este asunto centrará la polémica que después veremos también entre Habermas y Flores D’Arcais (*cf. infra*).

Milot considera que esa interpretación restrictiva del laicismo, de raíz republicana, se debe a varias confusiones (2009b, 76-80). Primero, a la doble definición de esfera pública: por un lado, como dominio abstracto del Estado (lo político o jurídico, podríamos decir, y que tiene que ver con las instituciones públicas y las leyes), y por otro como el espacio compartido por todos los ciudadanos, lo que sería la sociedad civil. Coincide en este punto con Maclure y Taylor como veremos después (*cf. infra*). La laicidad se aplica propiamente al Estado y sus instituciones, pero no en el ámbito de la sociedad civil. Pretender lo contrario llevaría a la segunda confusión, derivada de la anterior: exigir la misma laicidad para la sociedad civil que para el

Estado. Lo que es laico es el Estado (y sus instituciones, funcionarios...) pero no la sociedad. En ese sentido, las exigencias de neutralidad afectan al Estado pero no a los ciudadanos. Para Milot, esto justifica la participación de los ciudadanos en los foros públicos sin dejar de lado su religiosidad sino mostrándola tal cual. Lo cual es totalmente contrario a la exigencia de Kintzler, por ejemplo, de que la condición de posibilidad del laicismo era, precisamente, y por su vínculo con el republicanismo, el desligamiento del ciudadano de sus pertenencias religiosas para poder participar en el espacio público como mero ciudadano (*cf. supra*). Milot critica esa caracterización republicana de la laicidad, como si respondiera a Kintzler sin citarla, cuando dice:

La ciudadanía republicana francesa corresponde a una utopía política referida a aquello que en la pertenencia nacional de cada ciudadano se traduce por una relación directa con el Estado, lazo que excluye toda mediación por pertenencias a una categoría social, a un grupo o a una Iglesia. La construcción de la ciudadanía supone que sean relegadas a un segundo plano las adhesiones comunitarias que ponen en riesgo la relación política (2009b, 15-16).

Por su parte, en otro un fragmento que recuerda claramente al último Habermas, como luego veremos (*cf. infra*), afirma:

Exigir que los ciudadanos adopten en la vida política posiciones que hagan abstracción completa de sus valores, impone a éstos una coacción moral indebida, una hipocresía social, puesto que, para ser aceptados en el espacio de la ciudadanía, deberían ocultar la fidelidad moral en sus argumentaciones (2009b, 78).

Una tercera confusión tiene que ver con la simbología religiosa. Para el laicismo más republicano, todo símbolo religioso debe desaparecer del espacio público. Para Milot, no todo. Distingue para eso entre los *símbolos normativos* y el *aspecto patrimonial de las religiones* (2009b, 80). Los símbolos normativos son lo que están en instituciones públicas por las que todo ciudadano debe pasar (escuelas, ayuntamientos...). Esos símbolos deben ser neutros y no tener carácter religioso. Ahora bien, existe una herencia cultural del pasado, que puede tener características religiosas por su origen, pero que ya no se puede considerar puramente religiosa sino patrimonio cultural común por su valor histórico y artístico, y el cual no vulnera la neutralidad laica.

Las diferencias entre el laicismo republicano de Peña-Ruiz y Kintzler, y el de Milot y Baubérot, se van a hacer más evidentes en las cuestiones prácticas que afectan a la laicidad contemporánea, y que tienen que ver con el contexto de pluralismo religioso, cultural e identitario en el que se desenvuelve. Dos de esas discrepancias en lo práctico tienen que ver con la exhibición de símbolos religiosos en el espacio público y los acomodos razonables. Estas cuestiones prácticas han sido objeto de debate en Francia y Quebec, y han dado lugar a informes como son el Informe Stassi y el Informe Bouchard-Taylor, en los que han participado algunos de los autores aquí estudiados (como Peña-Ruiz, Baubérot o Taylor).

La exhibición de la propia pertenencia religiosa en el ámbito público genera un debate sobre si es compatible o no con el laicismo, y se concreta en polémicas como las del velo en la escuela o el velo integral en la calle, y otras similares. La postura al respecto de Milot es totalmente contraria a la Kintzler: si ésta daba por supuesto la prohibición para los funcionarios públicos e incluso para el alumnado en las escuelas, la canadiense argumenta a favor de no prohibírselo a nadie, ni siquiera a los funcionarios del Estado.

Milot parte de la base de que “la separación, hay que recordarlo, concierne al Estado y a las normas colectivas, no a los ciudadanos y a su pertenencia religiosa” (2009b, 81). Desde ahí, argumenta que cualquier individuo, incluso los funcionarios, deben tener derecho a expresar su pertenencia religiosa, sin que eso sea contrario a la laicidad sino, al revés, algo propio de ella.

[L]a persona que asume un servicio público no tiene que traducir la laicidad del Estado hasta en su apariencia física, puesto que la laicidad, en su versión no autoritaria, no exige la desaparición de lo religioso y su repliegue a la vida privada. Esta persona tiene el deber de aplicar, en el ejercicio de sus funciones, las reglas y las leyes estatales o institucionales, con toda independencia de las normas religiosas (2009b, 86).

Milot destaca que lo que prohíbe la laicidad es que la religión sirva como criterio de discriminación y que se imponga desde lo público al conjunto de la sociedad, pues vulneraría la neutralidad. Pero portar símbolos religiosos no implica necesariamente que no se sea neutral a la hora de ejercer el cargo público. “La neutralidad en los servicios

públicos no reside en el conformismo de la vestimenta. La neutralidad del Estado se concretiza en la *imparcialidad* en el momento del ejercicio de la función y de la justificación de las decisiones tomadas” (2009b, 88. Cursiva en el original). De hecho, “podría equivaler, en derecho, al rechazo de la presunción de inocencia” (2009b, 87). Si de alguien se duda automáticamente de su neutralidad por su vestimenta, pero de otro se supone que es neutral porque no se viste así, se coloca al primero en una posición de privilegio y al segundo en otra de sospecha de forma injustificada y prejuiciosa. Eso es así ya que no todas las religiones o convicciones exigen una vestimenta determinada, y entonces se estaría dando un trato peor por motivo de religión a aquellos cuyas creencias obligan a vestirse de determinada forma. Se estaría excluyendo a estas personas de la posibilidad de ejercer empleos públicos, bajo sospecha automática de ser parciales, no porque se haya demostrado que efectivamente lo son, sino solo por cumplir con su conciencia religiosa a la hora de vestirse (2009b, 87).

Matizando más, Milot apunta a la moderación por parte de quienes portan símbolos de su religión. Para Milot, hay límites a la exhibición de la propia religión en forma de signos visibles, si bien no dependen tanto de la laicidad como de la propia convivencia y sociabilidad. Por ejemplo, los signos religiosos que conlleven alguna forma de discriminación, o atenten contra la dignidad, den lugar al proselitismo u obstaculicen objetivamente un servicio público, como sería el velo integral (*niqab*) (2009b, 79, 88-89).

En cuanto a los “acomodos razonables”, Milot se muestra totalmente de acuerdo. Aunque trataremos el asunto más profundamente en el apartado siguiente, apuntamos aquí brevemente la postura de Milot al respecto. Dicha postura es favorable y se desprende de su forma de entender la laicidad como reconocimiento. La laicidad republicana de Peña-Ruiz o Kintzler ya vimos que no reconoce el hecho religioso y se muestra totalmente abstencionista al respecto: el Estado, simplemente, lo ignora como un asunto puramente privado de los individuos. El laicismo del reconocimiento, por el contrario, sí lo tiene en cuenta. Pero no como forma de confusión de la política y la religión, sino como manera de facilitar la libertad *efectiva* de conciencia y religión, especialmente a las minorías. La base de la argumentación consiste en hacer

compatibles la igualdad ante la ley y la universalidad de esta, con la facilidad para cumplir con las exigencias de la propia religión.

El respeto de los preceptos religiosos puede resultar difícil para un creyente en el marco de algunas normas institucionales. Se habla de los ajustes necesarios [los acomodos] para hacer efectiva la igualdad en el ejercicio de la libertad de religión (...) El ajuste razonable preserva así la neutralidad del Estado que no debe, en virtud de este principio, ni molestar ni favorecer a ninguna religión. El sistema jurídico [canadiense] ha querido aportar un correctivo a los casos de discriminación no voluntaria, designados como “discriminación indirecta” (2009b, 89-90).

La discriminación indirecta consiste en la situación en la cual una norma general, que no causa conflictos a la mayoría, puede ser conflictiva con alguna norma religiosa o moral de alguien en concreto. Por ejemplo, el horario laboral de alguna empresa puede ser incompatible con el horario en el que una persona religiosa debe rezar. Si se la obliga a elegir entre cumplir con horario laboral incumpliendo con su religión, o cumplir con la religión pero perdiendo el empleo, se coloca a esa persona en una situación de discriminación con respecto a otra que no sea de esa religión. Para resolverlo, se busca la manera de “ajustar”, “acomodar”, el horario laboral de esa persona en concreto de forma que pueda cumplir con el trabajo y a la vez con sus obligaciones religiosas. Al realizar estos ajustes o acomodos, el Estado va más allá de la mera declaración oficial de derechos hacia su efectiva realidad, removiendo los obstáculos para que puedan ser disfrutados plenamente (2009b, 90-91). Para Milot, como después veremos también para Maclure y Taylor, los ajustes o acomodos por motivo de religión son similares a otros tipos de ajuste similares. Pone el ejemplo de la mujer que se cubre la cabeza por un tratamiento de quimioterapia y el del velo musulmán: lo importante no son las razones por las que cada una se cubre la cabeza, sino que son ellas las que deciden hacerlo, sin imponérselo a los demás, con lo que se reafirma el valor de la libertad personal. Aceptar un acomodo pero no otro por ser religioso, vulneraría la libertad de conciencia y religiosa, según Milot (2009b, 93). Dejamos aquí por ahora el debate sobre los acomodos razonables ya que lo continuaremos enseguida en el próximo apartado.

Para acabar, comentaremos la opinión de Milot sobre el laicismo y la igualdad entre hombres y mujeres. Para ella, “la igualdad no puede variar según las concepciones religiosas o filosóficas, incluso en una sociedad multicultural” (2009b, 98). En este sentido, el laicismo se ha opuesto a algunas señas de identidad religiosa aduciendo que son formas de opresión de la mujer. El ejemplo es el velo islámico. Sin embargo, para Milot, esa oposición laicista al pañuelo musulmán puede ocultar una forma de machismo por debajo de su apariencia igualitaria:

Hay que tener cuidado para que el proteccionismo respecto de las mujeres salidas de minorías, no oculte de hecho un postulado de insuficiencia de la mujer (incapacidad para calcular los recursos adecuados para vivir), actitud que sustituye con un paternalismo estático al paternalismo comunitario (2009b, 98).

El velo islámico puede parecer contrario a la igualdad mujer-hombre desde una perspectiva cultural concreta, pero no tiene por qué serlo desde el punto de vista de otra cultura distinta. Milot llama la atención sobre el peligro de confundir la cultura dominante, y su forma de entender la igualdad, con la única manera posible de entender esa igualdad. Confusión que sí podría vulnerar la neutralidad y, por ende, la laicidad (2009b, 98-99).

Milot llama la atención al hecho de que el velo islámico es un fenómeno complejo y que no implica un único significado, ni mucho menos de sumisión de la mujer. Las mujeres que lo llevan no necesariamente suscriben de ese modo los dogmas religiosos del islam, sino que principalmente lo que hacen es afirmar su identidad de esa forma (2009b, 99). Además, que algunas mujeres musulmanas lleven velo, tanto dentro como fuera de su comunidad, permite el contacto entre ambas y la evolución de la suya propia. Lo contrario, prohibirles llevar el velo fuera de su comunidad, podría dar lugar al efecto contrario al propuesto de integración (2009b, 99-100).

En último lugar, Milot argumenta que, aún concediendo que “el velo puede estar asociado simbólicamente a principios conservadores que podrán, a la larga, encerrar a la mujer que lo lleva en una tensión comunitaria” (2009b, 101), aún así sería mejor permitir el velo en lugar de prohibirlo. La razón es pragmática: “la apuesta por la integración nos hará preferir que ella circule libremente en las instituciones públicas y

pueda encontrar allí diferentes puntos de vista” (*ibid*). De lo contrario, esas mujeres quedarían encerradas dentro de su comunidad y desconectadas de otras mujeres sin velo y, entre las cuales, ella podría cuestionarse por sí misma su propio velo y decidir, libremente, si quiere llevarlo o prefiere no hacerlo.

En conclusión, Milot defiende una laicidad adaptada al contexto del pluralismo actual y que rebase los límites estrechos del laicismo republicano. La laicidad, así como la sociedad, son cambiantes y plurales, y no cabe una única forma de entender la laicidad, ni mucho menos pensar que es intemporal y válida para siempre. En lo que parece una advertencia dirigida contra Peña-Ruiz o Kintzler, Milot señala que una laicidad así entendida, aunque tal vez válida en otro contexto y momento, devendría anacrónica e inservible para la defensa de la libertad de conciencia en el mundo actual (2009b, 102).

La realidad social de nuestros días está marcada por el pluralismo cultural y religioso, y la laicidad debe dar respuesta a ese pluralismo en vez de intentar privilegiar a una cultura concreta tomada como criterio. De lo contrario, el laicismo podría estar desarrollándose como un etnocentrismo y volviéndose contra sí mismo:

[E]l Estado laico no puede erigirse en representante o portavoz únicamente de esa cultura dominante, sin atentar al derecho a la diferencia de manera significativa. Toda cultura dominante es fundamentalmente asimiladora. La laicidad implica la separación del Estado respecto de los grupos religiosos e igualmente respecto a cualquier parte singular del pueblo, aunque ésta sea mayoritaria. La comunidad mayoritaria, en su voluntad legítima de promover sus intereses, no puede monopolizar al Estado (como antes las Iglesias dominantes) en detrimento de las expresiones minoritarias, consideradas por ella, generalmente, como una amenaza a la identidad colectiva (2009b, 96-97).

4. JOCELYN MACLURE Y CHARLES TAYLOR: LAICIDAD REPUBLICANA Y LIBERAL-PLURALISTA

Con Micheline Milot habíamos llegado a Canadá, y más concretamente a Quebec. Canadá es un Estado laico, así como Quebec también es laica. Pero su laicidad es distinta de la francesa. Tanto en la forma de concebirla, como en el desarrollo histórico⁶¹ que ha dado lugar a cada una, las dos son diferentes. Para Milot, sería una prueba del carácter plural de la laicidad y de que el modelo francés no es ni el único posible ni el mejor necesariamente.

La laicidad concreta que se ha dado en Quebec, y que se encuentra muy ligada a la cuestión de los acomodos razonables, tampoco ha sido del todo pacífica ni ha estado exenta de polémica. De hecho, dio lugar a un informe gubernamental que es el Informe Bouchard-Taylor. Además, en un momento en el que en Francia también había polémica sobre la laicidad a raíz de los casos del velo musulmán y que también produjo otro informe: el Informe Stassi.

El Informe Bouchard-Taylor fue el resultado del trabajo de una Comisión consultiva creada por el gobierno de Quebec acerca de los acomodos razonables. En este apartado no vamos a centrarnos en las concreciones de ese informe sino en la concepción de la laicidad que le subyace. Para ello, seguiremos la obra⁶² *Laicidad y libertad de conciencia*, en la que dos de los participantes en esa Comisión la han explicitado: Jocelyn Maclure y Charles Taylor (que es, además, uno de los autores del informe). Maclure es profesor de Filosofía en la Universidad de Laval (Quebec). Taylor es mucho más conocido. También es filósofo, y profesor en la Universidad McGill de Montreal (Quebec).

Maclure y Taylor se plantean la pregunta directamente: ¿qué es la laicidad? En la misma línea que Baubérot y Milot, y en contra de la de Peña-Ruiz y Kintzler, rechazan que haya una única definición o modelo canónico de laicidad (2011, 73) y

⁶¹ Sobre ese desarrollo histórico volvemos a remitir a Esteban Sánchez, 2009.

⁶² Esta obra es *Laïcité et liberté de conscience*, de 2010 (edición española de 2011: *Laicidad y libertad de conciencia*). En este apartado seguiremos la edición española, y en las citas únicamente señalaremos el año de edición y el número de página, dando por supuesto que, si no figura otro autor, nos referimos a esta obra.

resaltan su carácter complejo. Aún así, se proponen ofrecer un concepto de laicidad que sea capaz de dar cuenta de esa complejidad (2011, 14-16). Una complejidad que, además, se coordina con el contexto actual de pluralidad moral y religiosa que caracteriza a las sociedades contemporáneas, y ante el que la laicidad debe ponerse al día para dar respuesta (2011, 22). Para los autores:

La diversidad religiosa debe considerarse un aspecto del fenómeno del “pluralismo moral” con el que las democracias contemporáneas deben transigir. El “pluralismo moral” se refiere al hecho de que los individuos adopten conceptos del bien y sistemas de valores diferentes y a veces incompatibles (*ibid*).

En su definición de laicidad, Maclure y Taylor van a distinguir fines de medios, de la misma forma que Baubérot y Milot (Baubérot y Milot, 2011, 77). Para todos ellos, los fines de la laicidad son la libertad de conciencia y la igualdad, y los medios la separación y la neutralidad. Maclure y Taylor lo reiteran muchas veces (2011, 34, 37, 44, 79) ya que, para ellos, la confusión de unos y otros es lo que provoca los conflictos a la hora de entender y aplicar la laicidad (2011, 37). Por ejemplo, la insistencia en un medio puede hacer perder de vista el fin que le daba sentido, o puede ocurrir que haya conflictos entre ellos. El ejemplo que mencionan es el de la profesora que quisiera dar clase con un velo: permitirlo podría comprometer la neutralidad pero prohibirlo iría en contra de su libertad religiosa (2011, 38).

La resolución concreta de esta complejidad entre fines y medios es lo que da lugar a diferentes “regímenes de laicidad” (2011, 40). Para los autores, hay básicamente dos grandes regímenes: los republicanos y los liberales o pluralistas, cuya laicidad resultante es más rígida o severa en los primeros y más abierta o flexible en los segundos. Estos dos modelos pueden colocarse en una escala de tal manera que la práctica concreta de un Estado puede situarse en algún punto del *continuum* que se formaría entre los dos. Tal y como van a describir cada uno, podemos afirmar que las propuestas de Peña-Ruiz y de Kintzler caen en el primer tipo y las de Baubérot y Milot en el segundo. Y podemos adelantar también que las de Flores D’Arcais y Puente Ojea pertenecen al tipo republicano y las de Habermas, Díaz-Salazar y García Santesmases al liberal-pluralista (aunque ellos mismos no admitirían esos términos, seguramente).

En una primera aproximación, Maclure y Taylor adelantan así cada régimen:

Una forma de laicidad más rígida permite una restricción mayor del libre ejercicio de la religión en nombre de una determinada interpretación de la neutralidad del Estado y de la separación de los poderes político y religioso, mientras que una laicidad “abierta” defiende un modelo centrado en la protección de la libertad de conciencia y de culto, así como una idea más flexible de la separación y la neutralidad (2011, 43).

La posición de Maclure y Taylor no es aséptica: ellos apuestan por la laicidad abierta del régimen liberal-pluralista, y que consideran que es el que se ha implantado en Quebec (2011, 79). Al tiempo que critican el régimen de laicidad republicana, de origen francés, y en concreto a Peña-Ruiz como representante de ese modelo (2011, 39-40, 46). Para los autores, la laicidad abierta respeta mucho mejor la relación medios-fines que la republicana, a la que acusan de “fetichismo de los medios” (2011, 44-45).

Además, critican al régimen republicano que es poco respetuoso del pluralismo, por cuanto este régimen suele ir unido a una cierta idea de emancipación e integración cívica conflictiva con la religión (2011, 45-46). El modelo republicano no solo busca la libertad de conciencia sino la *emancipación* de la conciencia con respecto de la religión, lo que le da un cariz no solo crítico con la religión sino bastante negativo hacia ella. No se conforma con liberar a las instituciones de la tutela religiosa sino también a los propios individuos, lo que ya presupone un juicio de valor negativo hacia la religión. Además, este modelo propone una *integración política* basada en compartir una misma identidad cívica y compartida basada en el bien común. Esa integración implica la neutralización o eliminación de cualquier otra pertenencia identitaria que pudiera interponerse entre los individuos o ciudadanos y el Estado (2011, 47-48). Sería el punto de vista de Kintzler, según el cual el lazo social depende precisamente del desligamiento previo de cualquier otra pertenencia comunitaria (Kintzler, 2005b, 29). El comunitarismo aparece, para este régimen de laicidad, como uno de sus máximos enemigos (como hemos visto en Peña-Ruiz y Kintzler, y veremos en Flores D’Arcais).

Por el contrario, el régimen liberal-pluralista carece de esa visión negativa de la religión, y es más, podríamos decir que tiene otra claramente favorable a ella, en la línea de la laicidad de reconocimiento de Milot (*cf. supra*):

[La] laicidad «abierta» y que aquí designamos como modelo «liberal-pluralista». Una laicidad abierta reconoce también la importancia 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 (2011, 78).

Este régimen liberal-pluralista también rechaza la idea de que la integración suponga un rechazo de la pertenencia comunitaria, rechazo que sustituyen por “el diálogo, la comprensión mutua y la cooperación” (2011, 48). Ideas, todas ellas, que veremos también expuestas después por Habermas y Díaz-Salazar. Resumiendo:

Parece posible diferenciar concretamente dos modelos o tipos ideales de laicidad: una laicidad “republicana” y una laicidad “liberal-pluralista”. El modelo republicano atribuye a la laicidad la misión de favorecer, además del respeto de la igualdad moral y la libertad de conciencia, la emancipación de los individuos y el desarrollo de una identidad cívica común, lo que exige un distanciamiento de las filiaciones religiosas y su relegación a la esfera privada. Por su parte, el modelo liberal-pluralista 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. Un régimen liberal de laicidad que no se ofenderá por la simple presencia de lo religioso en el espacio público y admitirá la necesidad de recurrir a acomodamientos que traten de restablecer la equidad o de permitir el ejercicio de la libertad religiosa en la medida en que no se ponga en peligro el principio de igualdad de trato (2011, 50-51).

Para defender su postura, Maclure y Taylor analizan la distinción público-privado (2011, 54). Consideran que en su interpretación está una de las claves de los errores del laicismo republicano. Para este, la separación entre los dos ámbitos es tajante y radical, y que la religión se circunscribe únicamente al espacio privado y debe estar totalmente ausente del público (*ibid*). En ese sentido, los laicistas republicanos utilizan la metáfora de Jefferson del “muro de separación” entre ambas esferas, que ya veremos que es también el núcleo de lo que Puente Ojea llama la “regla de oro del laicismo”: mantener separados y sin ninguna confusión el espacio público y el privado (Puente Ojea, 2011, 240).

La crítica de Maclure y Taylor se basa en que el laicismo republicano eleva uno de los medios de la laicidad, la separación, por encima de los fines de esta, la libertad de

conciencia y de religión, con lo que sacrifican el fin a uno de sus medios. Lo que luego conduce a consecuencias prácticas totalmente opuestas entre ambos regímenes de laicidad con respecto a problemáticas como las de los símbolos religiosos o los acomodamientos.

Maclure y Taylor comienzan clarificando los sentidos de público y privado, señalando que hay dos, uno de raíz antigua y otro moderno (2011, 53-54). El antiguo remite a Roma y diferencia los asuntos públicos de los asuntos privados. Los públicos son los relativos a la política o el Estado, y en ese sentido de habla de *res publica*, interés público o bien común. El otro sentido moderno “designa lo que es abierto, transparente, accesible, por oposición a lo que es secreto o de acceso limitado” (2011, 54). En este segundo sentido decimos que “se «publica» un libro” (*ibid*). Y en este sentido es en el que “nos referimos a una esfera pública compuesta de lugares de debate e intercambio entre ciudadanos «privados»” (*ibidem*).

Es importante no confundir ambos sentidos⁶³ porque eso da lugar a equívocos. Para los autores, la religión debe quedar fuera de la esfera pública en el primer sentido pero no en el segundo. Las instituciones públicas, el Estado, el gobierno..., la “cosa pública”, en definitiva, debe ser neutral y estar separada de la religión. Pero los espacios públicos de debate, diálogo y formación de la opinión pública no deben estarlo igualmente (2011, 54). El laicismo republicano lo que hace es extender la neutralidad y separación del primer sentido de público hacia el segundo sentido, reduciendo la religión a un sentido muy restringido de espacio privado. Maclure y Taylor ponen de ejemplo el laicismo de Atatürk en Turquía, que eliminó todo símbolo visible de la religión incluso de las calles, o la sentencia del Tribunal Constitucional de ese mismo país que en 2008 prohibió el *hiyab* en las universidades turcas (2011, 55). Podemos decir que lo mismo ocurre con la posición de Kintzler de prohibir todo símbolo religioso al alumnado en las escuelas públicas.

⁶³ Para una profundización en el análisis de ambos sentidos de público, resulta imprescindible remitirse a las aportaciones al respecto de Hanna Arendt en *La condición humana* (2009) y de Jürgen Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública* (1981).

El régimen de laicidad liberal-pluralista resuelve la cuestión de forma totalmente distinta. Restringe la neutralidad al primer sentido de público pero no lo extiende al segundo.

Los dos conceptos de laicidad que hemos presentado más arriba están enfrentados en esta cuestión. Según la idea liberal-pluralista, la exigencia de neutralidad se dirige a las *instituciones* y no a los *individuos*. Según la idea republicana, los individuos deben imponerse también el deber de reserva y neutralidad, absteniéndose de manifestar su fe, ya sea cuando visiten una institución pública o, para los más radicales, desde el momento en que entran en la esfera pública (2011, 56. Cursiva en el original).

La contraposición de los dos modelos la veremos reflejada en el próximo apartado en el debate entre Habermas y Flores D'Arcais (*cf. infra*). Maclure y Taylor apuestan por la solución del modelo liberal-pluralista, acusando de “moralmente sospechosa” a la republicana (2011, 57). Las implicaciones que se derivan repercuten en la forma de tratar los símbolos religiosos en los espacios públicos y los acomodos razonables. De hecho, Maclure y Taylor así lo dicen: la forma teórica de entender la laicidad “comporta una dimensión normativa” (2011, 59). Según ellos, la correcta comprensión de los fines y los medios de la laicidad conduce al modelo liberal-pluralista como el que mejor puede “ayudarnos a solucionar los conflictos éticos y políticos asociados a la adecuación de la diversidad moral y religiosa de las sociedades contemporáneas” (*ibid*).

En cuanto a los signos religiosos visibles, la posición de Maclure y Taylor es la misma que la de Milot: debe permitirse no solo a cualquier ciudadano, sino también incluso a los funcionarios públicos (*cf. supra*). El argumento es el mismo:

Aunque la apariencia de neutralidad sea importante, no creemos que justifique una regla general que prohíbe el uso de símbolos religiosos visibles a los funcionarios del Estado. Lo que importa ante todo es que éstos demuestren imparcialidad en el *ejercicio* de sus funciones (2011, 62-63. Cursiva en el original).

Dada la coincidencia con Milot en la argumentación, no insistimos más y remitimos al apartado anterior. Tan solo recordamos que los tres llaman la atención sobre el hecho de que prohibir los símbolos religiosos a los funcionarios públicos

supondría una discriminación hacia estos en tanto que sería una sospecha a priori sobre su imparcialidad solo por su forma de vestir y pensar (2011, 63). Además, Maclure y Taylor añaden que sería también una forma de discriminar en el acceso a la función pública, pues se obligaría a elegir entre ese empleo, pero renunciando a cumplir con la propia religión, o rechazar el trabajo para ser coherente con la propia fe (2011, 62). También señalan algunos matices importantes, como que ciertos símbolos religiosos concretos sí pueden prohibirse por causas objetivas y no tanto por ser religiosos en sí. Por ejemplo, “una profesora no podría vestirse con busca o nicab en clase y desempeñar adecuadamente su labor de enseñante” (2011, 64). O en el caso de los altos cargos del Estado, los jueces, policías o funcionarios de funciones en los que su deber de neutralidad es mucho más exigente (2011, 65-67). En cuanto al patrimonio cultural, la coincidencia entre Maclure y Taylor con Milot también es tanta que simplemente la constatamos para pasar a los acomodos razonables (2011, 67-71).

Maclure y Taylor hacen una reflexión profunda sobre los acomodos razonables⁶⁴ y su justificación. A grandes líneas, podemos decir que los acomodos razonables consisten en permitir a algunas personas ciertas excepciones, o formas alternativas, al cumplimiento de algunas reglas generales para que así puedan cumplir con sus exigencias religiosas o morales. Las peticiones de acomodo tienen que ver con solicitudes de llevar signos religiosos al trabajo (velo musulmán, turbante y cuchillo ritual sij, kipá judía), modificaciones en los horarios laborales o escolares para respetar prácticas religiosas (días sagrados u oraciones), ofertas alternativas de menús cocinadas según normas religiosas (*kosher* o *halal*) o seculares (vegetarianismo), etc. El problema con estas peticiones de acomodo es hasta qué punto son compatibles con la laicidad o contrarias a ella. No hay consenso: para algunos es algo totalmente incompatible mientras que para otros es una consecuencia lógica de la laicidad.

Maclure y Taylor exponen ambas posturas del debate, posicionándose y argumentando claramente a favor de los acomodamientos. Para eso, se sitúan en el

⁶⁴ La expresión francesa es *accommodement raisonnable* y se ha traducido como “acomodo razonable”, “acomodamiento razonable” o incluso como “ajuste razonable”. Aquí decimos indistintamente acomodo o acomodamiento.

marco del multiculturalismo o “política de reconocimiento” (2011, 89), remarcando su relación con el liberalismo y distanciándose del relativismo moral o cultural (2011, 91).

Los argumentos contrarios a los acomodados se basan en su supuesta contradicción con la universalidad e imparcialidad de la ley, interpretándolos como una injusticia en tanto que sería una forma de trato de favor (2011, 85). Maclure y Taylor reconocen que la idea de los acomodados es “contraintuitiva” (2011, 94) pero van a intentar demostrar que son justo lo contrario de lo que parecen: son formas obligadas de reparación de una injusticia, concretamente, de discriminación indirecta, con lo que, lejos de ir en contra de la igualdad, lo que haría sería precisamente hacerla efectiva (2011, 88-89, 98).

El concepto de “discriminación indirecta” alude al hecho de que ciertas normas generales pueden entrar en contradicción con otras normas morales o religiosas de sus destinatarios, o con ciertas características físicas o culturales de estos, incluso aunque no hayan sido pensadas para producir ese efecto (por eso son indirectas):

[L]as normas de aplicación general pueden, en ciertas circunstancias, resultar discriminatorias respecto a personas que tienen características físicas o culturales particulares (como el estado físico, la edad, la etnia, el idioma y la religión). Las leyes y normas están pensadas por lo general en función de la mayoría o de situaciones de aplicación más corrientes (...) La noción de acomodamiento razonable se concibió inicialmente en los tribunales como medio para corregir la *discriminación indirecta*. Una norma puede ser neutral o imparcial en apariencia incluso si conlleva, en su aplicación, efectos perjudiciales para los miembros de un determinado grupo (2011, 89, 98).

El acomodamiento lo que busca es corregir esa discriminación indirecta procurando la igualdad entre todos los ciudadanos. No se cuestiona la legitimidad de las normas sino que señalan al hecho de que favorecen indirectamente a la mayoría para reivindicar medidas de equidad hacia las minorías (2011, 90-91).

Un ejemplo de discriminación indirecta es el calendario oficial, cuyos días laborales y festivos suelen ser los de la religión mayoritaria, incluso en los países laicos y secularizados (2011, 90). Eso provoca conflictos con miembros de algunas minorías cuyas festividades religiosas no coinciden con ese calendario oficial y que pueden verse

en la obligación de trabajar en un día sagrado para ellos. Otro ejemplo es el de los menús en comedores colectivos en cárceles, colegios o aviones, que suelen ofrecerse en función de la mayoría y sin tener en cuenta a judíos, musulmanes o vegetarianos (2011, 98).

El punto clave del debate llega en el momento en el que hay que decidir cuál es “estatuto de las creencias religiosas” (2011, 100), pues según cuál sea dependerá si se justifican o no los acomodos. Para entender esta cuestión, hay que recordar el argumento de la discriminación indirecta que acabamos de ver. No hay problema en aceptar un acomodo en el caso de una discapacidad física o un problema de salud, por ejemplo. Un colegio podría prohibir que su alumnado se cubriera la cabeza como norma general (prohibir gorras, sombreros...) y sin embargo admitir la excepción de que algún alumno se la cubriera por motivo de salud. El problema estaría si el alumno quisiera cubrirse la cabeza por un motivo de religión (2011, 93).

Para argumentar en sentido contrario, Maclure y Taylor citan sobre todo a Brian Barry⁶⁵. Para este, las peticiones de acomodo basadas en motivos religiosos no son aceptables porque comprometen la idea básica de la igualdad y constituyen un trato de favor a la religión. Los acomodos basados en circunstancias físicas o de salud se justifican por su carácter no elegido ni deseado por el sujeto, mientras que la religión es una decisión personal y voluntaria:

El diabético no está enfermo voluntariamente: la enfermedad se le ha impuesto y le limita. Por el contrario, la musulmana o el sij pueden interpretar y practicar su religión de otra forma, incluso renunciar a ella. Por eso las medidas de acomodamiento se consideran un trato de favor que beneficia a aquellos cuya práctica religiosa es más integrista en detrimento de los ateos, agnósticos y de los creyentes cuya práctica religiosa se inscribe en la esfera privada y en la vida asociativa (2011, 94).

La diferencia para Barry es importante, pues eso determina la diferente responsabilidad del Estado hacia unos y otros. El Estado tendrá obligación de acomodar a quienes resulten discriminados indirectamente por factores que no dependan de su propia voluntad (enfermedad, discapacidad...) pero no a quienes tomen decisiones

⁶⁵ Sobre el pensamiento de Brian Barry, véase Barry, 2001.

voluntarias. Son ellos mismos quienes deben correr con el coste de sus decisiones. Al Estado democrático y liberal le corresponde garantizar la igualdad de oportunidades, pero no de resultados, por eso debe corregir las desigualdades iniciales de las que no se pueda responsabilizar a los sujetos, pero no las que dependan de sus decisiones, especialmente si se trata de “gustos caros”. Por ejemplo, si alguien considera que su ideal de vida plena consiste en trabajar medio año y viajar la otra mitad, es responsabilidad suya encontrar un empleo que se lo permita, pero no sería de recibo que el Estado se lo costeara con los impuestos de los demás (2011, 95-96). Por la misma razón, si el ideal de vida plena religiosa exige ciertas conductas incompatibles con algunos empleos o normas generales, es responsabilidad del creyente elegir si relajar su práctica religiosa o rechazar ese empleo, o incumplir esa norma general para trabajar, pero no se deriva de ahí ninguna obligatoriedad de adaptar el empleo o la norma general a la interpretación estricta de la religión que hace ese creyente (*ibid*).

Para los autores contrarios a los acomodamientos por razón de religión, las creencias religiosas son simples preferencias subjetivas como cualquier otra, y no sería justo ningún trato especial, favorable ni desfavorable, en función de ellas (2011, 96-97).

La crítica de Maclure y Taylor a ese tipo de argumentaciones se basa en negar ese carácter de *mera preferencia* a las creencias religiosas. El argumento de Barry es correcto para las meras preferencias que consisten en “gustos caros” y que deben recaer en quienes las tengan, pero no se aplicaría a las creencias religiosas o convicciones de conciencia. Su estatuto sería diferente y justificaría los acomodamientos (2011, 98).

La respuesta de Barry al argumento de la discriminación indirecta es que la ley no es neutral en sus efectos ni ese es su objetivo: la ley lo que busca es lograr algún objetivo que el legislador considera conveniente, y para eso puede limitar la libertad de los individuos: “Una ley que prohíba los actos pedófilos, como recuerda Barry, no será neutral para los pedófilos” (2011, 99). Para Maclure y Taylor, esa respuesta no es adecuada. Es cierto que la ley busca ciertos objetivos, pero lo que es injusto en el caso de la discriminación indirecta es que es un resultado que la propia ley no busca. El reglamento que prohíbe cubrirse la cabeza en clase lo que busca es crear un entorno adecuado de aprendizaje, no impedir que una alumna cumpla con su religión, lo que podría justificar su acomodo (*ibidem*). De todas formas, reconocen que la principal

justificación del acomodo no está en el principio de neutralidad, sino en el *diferente estatuto de las creencias religiosas respecto de otras preferencias personales*.

Para Maclure y Taylor, “las convicciones fundamentales, incluidas las creencias religiosas, deben diferenciarse de otras creencias y preferencias personales a causa del papel que desempeñan en la identidad moral de los individuos” (2011, 101). Estas convicciones constituyen la integridad moral del individuo, y ponerle en la tesitura de tener que vulnerarlas supondría un atentado a su integridad moral, y por ende, a su libertad de conciencia. Por tanto, el acomodo estaría justificado para evitar ese daño o agravio a la integridad moral. De esta forma, no toda creencia o preferencia justifica un acomodo, sino solo aquellas que supongan un “agravio moral” más allá de una simple contrariedad: la prohibición de la gorra en clase no constituye, en ese sentido, el mismo agravio que la prohibición del velo a la musulmana (2011, 101-102).

En este punto, Maclure y Taylor trazan una semejanza entre los acomodamientos por motivos de salud y por motivos religiosos: los primeros corrigen o evitan un agravio *físico* mientras que los segundos otro agravio pero de tipo *moral*. Si se ofreciera un menú con carne a un enfermo que no pudiera comerla por motivos de salud, se le haría un agravio físico, pero si se hiciera igual con un vegetariano, el agravio sería moral, pero no menos injusto: en ambos casos, procede el acomodamiento. De lo contrario, el vegetariano “debería elegir entre derogar su conciencia o ayunar. Esta postura discriminatoria es claramente inaceptable” (2011, 103).

Por esta vía, Maclure y Taylor sitúan a las creencias fundamentales al mismo nivel de que las restricciones físicas en cuanto a la forma en la que se imponen al individuo: unas son restricciones físicas para el sujeto, y las otras son restricciones morales o de conciencia (2011, 102). Lo que las distinguiría de los meros gustos o preferencias es que estos no muestran ese grado de imposición o fuerza ante el individuo.

Maclure y Taylor se preguntan si lo acomodados favorecen a la religión por encima de las creencias seculares, y responden que no. Las peticiones de acomodamiento no se restringen a motivos religiosos sino que se extienden a otras creencias que tengan el mismo carácter de fundamentales para el individuo y su

integridad moral (2011, 115). Sin embargo, y para evitar el “problema de la proliferación”, establecen límites. El problema consiste en que se multipliquen las peticiones de acomodo. Para evitarlo, los autores remarcan la distinción entre convicciones fundamentales y meras preferencias: solo justifican el acomodo aquellas convicciones que realmente comprometan la identidad moral del sujeto, sean religiosas o no (2011, 117).

Otro límite es el del carácter individual y sincero de la petición. Al remitir al propio sujeto, se evitan los acomodados en masa (para todos los creyentes de una religión) y además se exige a quien deba juzgar la petición de acomodo el tener que definir qué es una religión, o convertirse en intérprete de los dogmas religiosos, o remitir a una autoridad religiosa particular. Lo que los autores consideran una “individualización” o “protestantización” de la creencia (2011, 109). En cuanto a la sinceridad, es una medida para reforzar más las garantías contra la proliferación y la instrumentalización⁶⁶ de los acomodados: el sujeto debe creer sinceramente⁶⁷ que debe cumplir con lo que le exige su convicción fundamental (2011, 124-125).

Por último, Maclure y Taylor mencionan casos concretos de peticiones de acomodamiento en Canadá que son idénticos o muy parecidos a otros juzgados en España. No es cuestión aquí de analizar el tratamiento de los mismos casos según la legislación de cada uno, pero sí señalaremos cuáles son: la petición de una adventista⁶⁸ para no trabajar en sábado por ser su día sagrado (2011, 111), la negativa de unos padres testigos de Jehová⁶⁹ a que su hijo recibiera una transfusión de sangre imprescindible para su supervivencia (2011, 128) y la petición de otros padres para que se eximiera a

⁶⁶ Utilizar el acomodamiento de forma fraudulenta para un fin distinto del auténtico respeto a una convicción fundamental.

⁶⁷ En este punto sería interesante que los autores hubieran desarrollado más profundamente cómo puede comprobar un tribunal esa sinceridad y, por lo menos en el caso español, cómo conciliarlo con el art. 16.2 CE que garantiza que nadie sea obligado a declarar sobre sus creencias. Más cuando los autores añaden que al solicitante de acomodo no le basta con *afirmar* su creencia sino que debe *explicarla* (2011, 125).

⁶⁸ Un caso similar fue resuelto en España con la STC 19/1985, que rechazó la petición de otra adventista.

⁶⁹ Otro caso parecido fue juzgado en España y dio lugar a la STC 154/2002 que absolvió a unos padres testigos de Jehová que también se habían negado a una transfusión de sangre para su hijo y que murió por eso mismo.

sus hijos de cursar determinadas asignaturas⁷⁰ o contenidos de ellas que consideraban contrarios a sus convicciones religiosas (2011, 129).

5. JÜRGEN HABERMAS, PAOLO FLORES D'ARCAIS Y REYES MATE

De regreso a Europa tras nuestro excursión en Quebec, constatamos que el inicio del siglo XXI fue testigo de tres grandes debates entre tres grandes pensadores: Joseph Ratzinger (luego papa Benedicto XVI), Jürgen Habermas y Paolo Flores D'Arcais. Por orden cronológico: el primer debate⁷¹ tuvo lugar en el teatro Quirino de Roma, el 21 de febrero de 2000, y los protagonistas fueron Ratzinger y Flores D'Arcais. El segundo⁷² aconteció en 2004 en la Universidad de Baviera y entonces debatieron Ratzinger y Habermas. El tercero consistió en una serie de artículos cruzados con sus réplicas y contrarréplicas entre Habermas y Flores D'Arcais en la revista *Claves de Razón Práctica* durante el año 2008.

En este trabajo nos centraremos en el tercer debate por ser el más apropiado para nuestro objetivo, aunque los otros dos estarán necesariamente en el horizonte para poder entender el contexto de la polémica entre Habermas y Flores D'Arcais.

Presentar a Habermas (1929) en un trabajo de filosofía es innecesario por ser de sobra conocido. Representa a uno de los máximos exponentes vivos de la filosofía actual, destacando por su análisis de la modernidad y el giro optimista que ha dado a la Teoría Crítica en la línea de la filosofía del diálogo. Filosofía ésta en la que se enmarca su perspectiva sobre la laicidad y que él resume como “postsecularismo”.

Paolo Flores D'Arcais (1944) dirige la revista *Micromega*, y también es filósofo, aunque menos conocido en España, pese a las traducciones de algunas de sus obras y sus artículos de opinión en publicaciones como *El País*. Díaz-Salazar lo presenta como

⁷⁰ También en España ha habido peticiones similares con respecto a la asignatura de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos que introdujo la Ley Orgánica de Educación. Tanto el Tribunal Supremo como el Tribunal Constitucional rechazaron esas peticiones de “objeción de conciencia” de dicha asignatura. Por ejemplo, la STC 41/2014.

⁷¹ El debate junto con otros textos está recogido en *¿Dios existe?* (Ratzinger y Flores D'Arcais, 2008).

⁷² También en forma de libro posteriormente: *Dialéctica de la secularización* (Ratzinger y Habermas, 2006).

un “representante de la cultura filosófica atea italiana (...) [y] de una ética laica atea cerrada a la religión” (Díaz-Salazar, 2008, 60), aunque le reconoce su esfuerzo en el diálogo con autoridades de la iglesia católica, entre ellas el propio Joseph Ratzinger.

5.1. Jürgen Habermas: Postsecularismo y traducción cooperativa

Para entender la aportación de Habermas sobre la laicidad en su polémica con Flores D’Arcais, vamos a contextualizarla en su debate previo con Ratzinger⁷³. En dicho debate, lo que sorprendió a algunos fue el elevado nivel de acuerdo entre ambos pese al declarado materialismo y ateísmo (de raíz marxista aunque heterodoxa) del primero.

Habermas se plantea dos cuestiones en su conferencia ante Ratzinger: la legitimidad del Estado moderno y de la propia modernidad secularizada, y la viabilidad de dicho proyecto moderno (Ratzinger y Habermas, 2006, 10). La primera pregunta remite al aspecto cognitivo: si la modernidad tiene fundamentos propios o si, por el contrario, tiene su legitimidad⁷⁴ en otro sitio, a saber, en la religión. Su respuesta es favorable a esa legitimidad de forma totalmente independiente de la religión (*ibid*, 15).

Poco después alude al segundo problema, el motivacional:

Y, aun cuando se admita tal legitimación, queda el aspecto motivacional de la duda acerca de si es viable la estabilidad, más allá del simple *modus vivendi*, de una sociedad pluralista en lo referente a la cosmovisión (...) En caso de poder despejarse esta duda, queda en pie el hecho de que un ordenamiento liberal necesitaría siempre de la solidaridad de sus ciudadanos como fuente, y de que esa fuente podría desaparecer completamente a causa de una *secularización “descarrilada”* de la sociedad (*ibid*. Última cursiva nuestra).

Frente a esa secularización “descarrilada”, Habermas va a proponer una revisión del laicismo como post-secularismo, término que puede hacerse equivaler más o menos a ciertos modelos de laicidad abierta, de reconocimiento o similares, del tipo de

⁷³ Díaz-Salazar ha analizado también este debate en Díaz-Salazar, 2007, cap. III.

⁷⁴ Sobre la legitimidad de la modernidad y la secularización es muy recomendable la referencia a Blumenberg. Véase Blumenberg, 2008.

Baubérot, Milot o Maclure y Taylor, y opuestos al laicismo de Peña-Ruiz, Kintzler o el que defenderá Flores D'Arcais (que sería el “descarrilado”).

Para Habermas, el problema principal no es tanto el de la legitimidad del Estado moderno, sino si ese Estado liberal es capaz de ofrecer la suficiente motivación a su ciudadanía para lograr la solidaridad necesaria para que sea viable. En este sentido, hay que tener en cuenta que Habermas tiene en mente una idea de Estado liberal o liberalismo político más republicana que propiamente liberal, como él mismo indica (*ibidem*, 11), y que exige de esa ciudadanía ciertas virtudes públicas para la deliberación y la formación de la decisión política. Como dice poco después, este tipo de democracia no solo espera de su ciudadanía que obedezca la ley como destinatarios de la misma, sino que la produzcan y la obedezcan en tanto que algo suyo y como bien común producto de la deliberación pública en la que han participado (la misma idea en Habermas, 2008, 5). En este sentido queda más claro el republicanismo habermasiano que va más allá del puro liberalismo, pues exige una motivación de la ciudadanía que no puede imponerse por ley y que requiere de la virtud cívica. El republicanismo de Habermas implica que el procedimentalismo democrático, por el cual los ciudadanos se dan razones los unos a los otros, es lo que legitima las decisiones finalmente acordadas, puesto que las minorías aceptarán las decisiones mayoritarias, no solo por el principio mayoritario, sino porque reconocen que esas decisiones no son arbitrarias sino que tienen razones que las sustentan, aunque no sean las que más convenzan a esas minorías (Habermas, 2006, 142). El problema está en determinar hasta qué punto la democracia republicana es capaz de lograr esa motivación o solidaridad, que impulsa a esa participación política en la deliberación de los asuntos públicos, y hasta qué punto la religión puede tener ahí algún papel que cumplir o algo que aportar.

Para Habermas, el Estado moderno (republicano) no solo es legítimo sino que es capaz de formar esa motivación y solidaridad necesarias para mantenerse viable sin recurrir a la religión para ninguna de las dos cosas:

La naturaleza laica del Estado democrático constitucional no presenta ningún punto débil *interno*, es decir, latente, en el sistema político como tal, que suponga en sí mismo un peligro para la propia estabilidad del sistema desde el aspecto cognitivo o motivacional (Ratzinger y Habermas, 2006, 20. *Cursiva nuestra*).

La clave está en lo de “interno”, como dice justo después:

Ello, sin embargo, no excluye las razones *externas*. Como ya he comentado, una modernización “descarrilada” de la sociedad en su conjunto bien podría resquebrajar el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad democrática, que no puede exigirse por vía legal (*ibid.* *Cursiva nuestra*).

De lo que Habermas advierte es de que el Estado moderno, aún siendo legítimo y teniendo capacidad propia de motivación, puede quedar indefenso ante amenazas externas que destruyan esa motivación y, secándola, hagan que no florezca el necesario diálogo público que legitima a las normas democráticas en tanto que normas deliberadas, y sustituya a ese diálogo por una lucha entre individuos o grupos guiados por el propio interés y enfrentados unos contra otros. Una de esas amenazas, señala Habermas, es la creciente influencia de la economía en ámbitos que no le son propios:

Así se da la circunstancia de que los mercados (...) adoptan cada vez más funciones de orientación en ámbitos de la vida que hasta ahora habían estado recogidos normativamente; esto es, mediante formas políticas o prepolíticas de comunicación. La consecuencia es que no sólo cada vez más aspectos privados se orientan por el beneficio propio y por las preferencias individuales; también disminuye el ámbito de lo que está sujeto a la legitimación coercitiva pública. Ese privaticismo ciudadano se va incrementando además por la decepcionante pérdida de funciones de una educación democrática de la opinión y de la voluntad (Ratzinger y Habermas, 2006, 21).

Así planteadas las cosas, no nos encontramos ante una cuestión teórica (cognitiva) sino fáctica: de hecho, las sociedades modernas y secularizadas, legítimas y capaces de motivar por sí mismas, no pueden hacerlo por presiones externas a ellas mismas, como puede ser el envite del liberalismo económico, que en su tendencia privatizadora reduce el espacio público y seca así las fuentes de la motivación para la participación y la cohesión de la ciudadanía. A esta situación se habría llegado no por el fracaso de la razón moderna (en este sentido Habermas dice apartarse de las teorías posmodernas: Ratzinger y Habermas, 2006, 22), “sino como el resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo” (*ibid.*). Lo que quiere decir Habermas es que la lógica secularizadora de la modernidad, que sirvió para su emancipación y autonomía respecto de la religión, ha tenido como consecuencia este

resultado debido a su carácter “descarrilado”. Ha sido el exceso o celo secularizador el que nos ha conducido hasta aquí, de modo que la solución pasa no por retroceder y andar hacia atrás de la secularización, sino a superarla en un sentido post-secular.

El problema del secularismo “descarrilado” o excesivo (que podemos interpretar como laicismo antirreligioso, en lenguaje de Baubérot y Milot) sería que, en su rechazo de la religión como asunto exclusivamente privado, deja a la razón sola en el ámbito público. Pero la razón sola en ese espacio no tiene ninguna contraparte con la que medirse y que, llegado el caso, la limitara en sus excesos. En palabras de Habermas:

El punto de partida para el discurso filosófico sobre razón y revelación es siempre la misma figura del pensamiento, que vuelve una y otra vez: la razón que reflexiona hasta lo más profundo de su naturaleza descubre su origen en Otro y tiene que aceptar el poder inevitable de éste si no quiere perder una orientación razonable en el callejón sin salida de un intento híbrido de entendimiento de sí misma (Ratzinger y Habermas, 2006, 24).

Habermas insiste en la diferenciación y separación de la filosofía y la religión, de razón y fe, y de espacios público y privado (Habermas, 2006, 131). A lo que se opone es a que esa *separación* implique *incomunicación* entre los elementos de cada par. Ni identificación, ni ignorancia mutua, sino diálogo y aprendizaje entre las dos, lo que implica una apertura de la filosofía a la religión y posibilita la presencia de la religión también en el ámbito público. La razón, la filosofía, no solo debe respetar a la religión, absteniéndose de juzgar la verdad o falsedad de sus contenidos, sino que tiene que estar dispuesta a aprender de ella (Ratzinger y Habermas, 2006, 26). Lo que políticamente significará que, en el ámbito público post-secular, también hay motivos para escuchar el discurso religioso y aprender de él, en un aprendizaje mutuo entre ciudadanos seculares y religiosos que resulta beneficioso para todos.

La argumentación anterior implica que las religiones tienen algo valioso que aportar más allá de supersticiones y falsedades. La perspectiva post-secular de la religión no puede concebirla como un residuo del pensamiento mágico o como mera ignorancia, ni tan siquiera como un paso previo hacia una concepción puramente materialista, atea y científica de la realidad. Debe ser reconocida como interlocutor

válido que tiene algo importante, propio y original que decir y aportar, y que no es reducible a otra cosa ni puede obtenerse de otra manera (Ratzinger y Habermas, 2006, 26-27).

La religión no es solo integrista, fundamentalismo y dogmatismo. Depuradas de esos elementos gracias a su contacto con la razón, con la filosofía, también puede aportar contenidos valiosos a la propia razón filosófica en una especie de *quid pro quo*. Y lo que principalmente aporta es la motivación necesaria que las formas de vida modernas o post-modernas dificultan o impiden. Frente a las consecuencias reales que ha tenido la modernidad (individualismo, fragmentación, anomía, etc.), las religiones han servido de refugio identitario y de sentido, a veces en sus formas más dogmáticas y fundamentalistas. Un diálogo adecuado entre razón y fe podría evitar esa deriva fundamentalista a la vez que aportaría ese elemento motivacional que falta en las sociedades secularizadas.

La realidad es que la secularización, lejos de haberse consumado como eliminación o desinterés por la religión, parece haber llegado a un estado de post-secularización en la que la religión está cada vez más fuerte y presente en la vida cotidiana de los individuos. Sin embargo, si las sociedades laicas relegan la religión al ámbito puramente privado (si la privatizan) inciden en esa lógica privatizadora que reduce el espacio público y lo vacía de elementos de motivación para participar en él. Lo que Habermas plantea es tener en cuenta el hecho del post-secularismo y abrirse a un diálogo fecundo entre razón y religión para que ambas aprendan mutuamente de forma que: la religión no derive en dogmatismo fundamentalista, y la razón encuentre elementos motivacionales y enriquecedores (Habermas, 2006, 126). Políticamente supondría una concepción más amplia del espacio público donde tuviera cabida esa religión que dialoga con la razón.

Por parte de los creyentes, éstos deben renunciar a tener una cosmovisión religiosa, omniabarcante y definitiva válida para toda la sociedad. Deben comprender que su cosmovisión debe convivir con otras cosmovisiones distintas y que ninguna puede privilegiarse en el ámbito público como común para todos. El ámbito público se conforma de normas comunes que deben su universalidad a su racionalidad, y son los creyentes quienes deben intentar hacer compatibles los elementos de su cosmovisión

con los elementos comunes del espacio público. Para eso, deben renunciar a interpretaciones fundamentalistas de la propia religión y adaptarse a una situación de secularización del conocimiento y neutralidad del poder político (Ratzinger y Habermas, 2006, 30).

Para algunos laicismos, lo anterior significaría que el creyente debe dejar su religión en el ámbito privado cada vez que participa en el público, pero para Habermas no es así: el creyente puede participar como creyente en ese espacio público sin renegar de su religión, pues de lo contrario se correría el peligro de que el creyente se desafectara de ese ámbito común y no se sintiera un miembro igual de la sociedad, lo que podría arrojarlo a refugios comunitaristas o fundamentalistas. El modelo post-secular de Habermas: “coincide con los propios intereses de esas comunidades [religiosas] en tanto que las permite influir a través de la opinión política pública en el conjunto de la sociedad” (Ratzinger y Habermas, 2006, 31).

La tolerancia que se exige a los creyentes tiene su contraparte en la tolerancia que se espera de los seculares. Éstos deben abrirse a lo que los creyentes puedan aportarles sin prejuzgar sus creencias simplemente de irracionales. Esto supone colocar en un mismo plano de razonabilidad tanto a las imágenes del mundo puramente naturalistas y seculares junto a las religiosas. Para que pueda ser así, los ciudadanos seculares no pueden negar de entrada que la religión tenga alguna potencial que aportar y que los ciudadanos religiosos puedan hacerlo tal cual en su propio lenguaje en el ámbito público (Ratzinger y Habermas, 2006, 32-33).

Pero Habermas va más allá, al establecer también como obligación cívica de los ciudadanos seculares que “traduzcan” los contenidos que expresan los religiosos en el ámbito público: “Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje asequible para el público general” (Ratzinger y Habermas, 2006, 33).

La idea de Habermas es que la religión tiene una capacidad propia de acceder a ciertos contenidos valiosos y de valor universal, solo que expresados en un lenguaje particular y a los que la sola razón no puede llegar. La apertura de la razón a la religión

le permite conocer esos contenidos y posteriormente razonarlos y traducirlos a un lenguaje universal, traducción que sería imposible si no se permitiera la participación de los creyentes como tales con su propio lenguaje en el ámbito público. En un contexto post-secular, esa labor de traducción es una tarea conjunta de creyentes y seculares: el creyente procura traducir sus contenidos religiosos a un lenguaje racional y común, pero el secular colabora en esa traducción abriéndose al contenido de verdad que pueda tener la religión y sin prejuzgar que la religión no tenga nada que aportar.

Habermas desarrolla estas ideas en *Entre naturalismo y religión*, donde critica al secularismo (que podemos interpretar como laicismo en sentido excluyente). Habermas parte del hecho de que hay ciudadanos que viven su religión de un modo total, es decir, incluyendo su existencia social y política, y cuyo desdoblamiento como creyentes y ciudadanos les resulta artificial o imposible (Habermas, 2006, 135). De donde deriva una contradicción para el Estado liberal (republicano): si este Estado protege la libertad de conciencia y religiosa, no puede exigir, al mismo tiempo, que los creyentes tengan que dejar de lado su religión para participar en el espacio público como miembros de pleno derecho. Eso obligaría a un desdoblamiento imposible a parte de la ciudadanía que vive su fe de forma total (Habermas, 2006, 135-136).

La solución de Habermas pasa por distinguir dos espacios privados, uno formal y otro informal, y que viene a coincidir con una distinción similar que hace Rawls (Rawls, 2006). Una cosa es el espacio público referido a las instituciones públicas y los cargos institucionales (parlamentos, administraciones, juzgados...) y otra cosa el espacio público informal donde los ciudadanos debaten y forman la opinión pública (que incluiría los medios de comunicación, por ejemplo). Los principios estrictos de separación y neutralidad se aplicarían tajantemente en ese espacio público formal, pero no en el informal. En este último el ciudadano religioso puede expresarse desde su religión sin ningún problema:

[A]mpliar este principio [de neutralidad] desde el nivel institucional hasta las tomas de postura de las organizaciones y los ciudadanos en la esfera público-política es una sobregeneralización secularista. Del carácter secular del poder estatal no se deriva la obligación inmediata, para todos los ciudadanos personalmente considerados, de complementar las convicciones religiosas manifestadas públicamente mediante

equivalentes en un lenguaje accesible para todos (...) El Estado liberal no tiene que transformar la obligada separación institucional entre la religión y la política en una indebida carga mental y psicológica que no puede ser exigida de sus ciudadanos religiosos (...) Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones (Habermas, 2006, 136-137).

De esta forma, los creyentes se sentirán miembros de pleno derecho de la sociedad aunque sean “monolingües”, es decir, aunque no fueran capaces de expresar en razones seculares lo que piensan en lenguaje religioso (Habermas, 2006, 138). La única condición es que acepten que sus creencias religiosas no pueden traspasar la línea que separa el ámbito informal del público-institucional, y que es necesaria una traducción de esas creencias en lenguaje secular. Traducción que, si no es capaz de hacer él mismo, podrá ser hecha cooperativamente en la deliberación con los ciudadanos seculares, en tanto que éstos se abren a los religiosos en esa tarea de traducción conjunta y aquéllos se abren a los seculares al dejarse traducir. De esta forma, se integra a los ciudadanos creyentes plenamente, y no se pierden contenidos religiosos valiosos que pudieran ser traducidos y enriquecer a la razón secular. En palabras de Habermas:

El Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación política de las organizaciones religiosas. El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido (...) Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje sólo si se atienen a la reserva de la traducibilidad; esta carga queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles (Habermas, 2006, 139-140).

Con este aprendizaje mutuo entre ciudadanos creyentes y seculares se compensa una asimetría que Habermas cree percibir entre ellos: los creyentes han tenido que

aprender a traducir sus creencias para adaptarse a la modernidad, mientras que los seculares se han ahorrado este esfuerzo. De ahí que también ellos tengan que abrirse a ese esfuerzo de traducción para comprender lo que los ciudadanos religiosos tienen que aportar sin prejuzgarlo.

Hacia el final de sus reflexiones, Habermas extrae conclusiones más allá de la política hacia la propia filosofía y los excesos secularistas (laicistas): “la conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico” (Habermas, 2006, 148). Este tipo de pensamiento va más allá del reconocimiento de la finitud y falibilidad de la razón hacia su abstención de juzgar la verdad o falsedad de los contenidos religiosos, trazando una línea nítida entre razón y fe, al tiempo que no admite una interpretación científicista de la propia razón que sea excluyente de la genealogía religiosa de esa razón. Lo que permite a la razón abrirse a lo que pueda aportarle la religión es un sano diálogo entre ambas: “el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella” (Habermas, 2006, 151). Siguiendo esta lógica, Habermas admite que el pensamiento postmetafísico “no se circunscribe a la herencia de la metafísica occidental” sino que se abre también a otras tradiciones como las de las demás religiones mundiales (Habermas, 2006, 149-150), lo que le lleva a coincidir de nuevo con las propuestas interculturales de Ratzinger (Ratzinger y Habermas, 2006, 49-50).

5.2. Paolo Flores D’Arcais: Contra el argumento-Dios.

La revisión del laicismo de Habermas y su propuesta de post-secularismo tuvo una dura crítica por parte de Paolo Flores D’Arcais en su texto “Once tesis contra Habermas” (2008), y que dio lugar a una serie de textos polémicos entre ambos autores en la revista *Claves de razón práctica*. No es posible analizar todos y cada uno de los argumentos, críticas y contracríticas de ambos autores (por razones de espacio y para evitar redundancias con la ya expuesto), por lo que expondremos las que nos parecen más importantes. Para comprender en su totalidad el pensamiento de Flores D’Arcais,

hay que remitir a su debate con Ratzinger (Ratzinger y Flores D'Arcais, 2008) y a su obra *El desafío oscurantista* (1994).

Flores D'Arcais se opone a las propuestas de Habermas, que califica de “cuadratura del círculo” por pretender:

[M]antener fijos los principios de la democracia liberal siguiendo una exigente versión republicana (...) y al mismo tiempo reconocer no solo como legítimas las “razones” religiosas en cuanto tales (...) sino considerarlas incluso útiles, y en última instancia imprescindibles en el cuadro de la convivencia de la democracia liberal (Flores D'Arcais, 2008: 56).

El filósofo italiano es sumamente crítico con la conclusión de Habermas respecto de la obligación cívica de los ciudadanos seculares de traducir ellos las intuiciones y razones religiosas de los creyentes. Para Habermas, eso evita la asimetría de que solo fuera un esfuerzo por parte de éstos, y lo consideraba un esfuerzo de aprendizaje mutuo y complementario. Para Flores D'Arcais eso implica una exigencia de abandono del ateísmo tradicional, y en tono sarcástico señala: “Es bastante comprensible que otro alemán de reconocido prestigio, Joseph Ratzinger, vaya de la mano de esa «razón postsecular» habermasiana” (*ibid*).

En su crítica, Flores D'Arcais reprocha a Habermas que no hay asimetría ninguna, puesto que la obligación de traducir a un lenguaje de razones igualmente accesible a todos no lo es solo para los creyentes, sino para todos los ciudadanos por igual. De lo que trata, explica, es de evitar el argumento de autoridad en el debate público, ya sea un argumento de autoridad religioso (lo que llama el “argumento-Dios”), agnóstico, pagano o ateo. La deliberación pública consiste en dar razones, en responder a “¿por qué?”, y lo que no se puede admitir es un simple “porque sí”, ya sea religioso o no (*ibidem*). Más adelante pone como ejemplos igualmente inadmisibles el que un ateo quisiera argumentar a favor del racismo apelando a la “ley de la Naturaleza” (Flores D'Arcais, 2008, 58).

Otra crítica a Habermas refiere al hecho de que el alemán admite que el ciudadano religioso pueda intervenir en el debate público en sus propios términos religiosos si no es capaz de traducirlos él mismo, confiando en que la apertura del

ciudadano secular hacia el religioso permitirá lograr la traducción adecuada entre ambos. A lo que Flores D'Arcais responde que, según eso, en el fondo, lo importante no es el contenido religioso en sí, sino su traducción secular o racional, "lo que significa, entonces, que el argumento religioso es válido si y sólo si resulta superfluo" (Flores D'Arcais, 2008, 57).

La siguiente crítica es más dura y contundente, pues, aun admitiendo la participación de los ciudadanos religiosos en el ámbito público y la labor cooperativa con los seculares para la traducción de sus lenguajes: "¿Y si, a pesar de toda la «buena voluntad» laica, dicha traducción resultara imposible?" (*ibid*). Lo que para el italiano no es una mera posibilidad sino el trasfondo de las divergencias entre religiosos y seculares en algunas de las controversias más difíciles: "todas las polémicas actuales, que han llevado a hablar incluso de choque de civilizaciones, nacen de la imposibilidad de traducir en términos laico-rationales las pretensiones religiosas cruciales" (*ibidem*). Como ejemplo cita la eutanasia, contra la cual considera que solo cabe oponerse desde posicionamientos puramente religiosos sin traducción secular posible, es decir, solo es posible oponerse a la eutanasia apelando al argumento de autoridad de que Dios la prohíbe por cuanto él es el Creador y nosotros sus criaturas.

Hacia el final del texto, Flores D'Arcais insiste en mantener el laicismo de corte racionalista tradicional frente a las tesis de Habermas. Partiendo de la prohibición humeana de la falacia naturalista, argumenta que los valores no pueden derivarse de los hechos y que son una cuestión de pura decisión:

En el plano cognitivo, dicha obligación igual para todos [de argumentar racionalmente] –sensibles o no a una fe religiosa – significa la renuncia unilateral a cualquier pretensión de Verdad ética (...). Los valores no son decidibles racionalmente (...). El valor democracia presupone optar-por-la-democracia (...). Por lo que se refiere a la esfera pública, en resumen, en materia de valores debemos limitarnos al mínimo común denominador común democrático del patriotismo constitucional (que habrá que precisar). Todas las demás Verdades ético-políticas tienen pleno derecho de ser profesadas, y a motivar las existencias y conductas, pero no pueden valer como argumento. Ni siquiera la verdad "científica", naturalmente. Que para Habermas constituye la auténtica bestia negra (Flores D'Arcais, 2008, 59).

La alternativa de Flores D'Arcais es la profundización de la democracia republicana como democracia participativa. El problema no está en el laicismo sino en una democracia deficitaria que es la que dificulta la motivación y cohesión necesarias. A final del texto, el autor reprocha a Habermas que ante los problemas políticos de las democracias actuales haya acudido en auxilio a la religión, en vez de poner el acento en la necesaria profundización de la propia democracia en su sentido más radical (Flores D'Arcais, 2008, 60).

En conclusión, Flores D'Arcais coincide con Peña-Ruiz, Kintzler y los representantes del laicismo republicano (en términos de Maclure y Taylor) en que no hace falta reformular la laicidad como incluyente, abierta o post-secular, sino que la solución viene por la vía de radicalizar precisamente la democracia laica en su estricta separación de los ámbitos público y privado.

En su respuesta a Flores D'Arcais, Habermas hace un repaso a la formación del Estado moderno y la separación Estado-iglesias, pero matiza que “no deberíamos confundir en ningún caso la secularización del poder estatal con la secularización de la sociedad” (Habermas, 2008, 5), lo que recuerda a las críticas de Baubérot y Milot al “paradigma de la secularización” (*cf. supra*). Si bien desde el laicismo podría esperarse que eso ocurriera, el hecho para Habermas es que no ha sido así, lo que le permite hablar de que ahora mismo vivimos en sociedades post-seculares caracterizadas por la pervivencia de la religión en contextos secularizados (*ibid*). Es esto mismo lo que debe llevar a replantearse la laicidad si no se quiere excluir a esos ciudadanos religiosos que también quieren ser ciudadanos de pleno derecho, e intervenir como tales ciudadanos a la vez que creyentes en el ámbito público. Lo que para Habermas es deseable en tanto que estos ciudadanos tienen una especial intuición para cuestiones morales que escapan a la sola razón y de la que ésta puede aprender si se abre a esas intuiciones religiosas. Las mismas ideas viene a defender en otra respuesta posterior (Habermas y Flores D'Arcais, 2008). En esta, viene a distinguir entre “secular” y “secularista” (Habermas y Flores D'Arcais, 9-10), en una distinción que recuerda a la de “laicismo” y “laicidad” de Milot (Milot, 2009b, 12).

Por su parte, Flores D'Arcais se reafirma en sus críticas acusando a Habermas de haberlas pasado por alto y de haberse enredado en sus propias contradicciones. Le

reprocha la distinción dentro del ámbito público de un espacio institucional (donde estaría totalmente prohibido el lenguaje religioso) y otro informal donde sí estaría permitido), distinción que califica de “esquizofrenia político-argumentativa” (Habermas y Flores D’Arcais, 11) y a la que acusa de que permitiría, a la larga, la colonización de la institucional por la formal: al final, la permisividad de la religión en el ámbito informal acabaría llegando al institucional (*ibid*).

Por otro lado, Flores D’Arcais señala también otro aspecto: la ambigüedad de las religiones. Para Habermas, las religiones tienen contenidos muy valiosos para las democracias liberales (republicanas) que no pueden perderse con las estrecheces laicistas, pero Flores D’Arcais señala que, aun admitiendo eso, habría que no perder de vista que las religiones también tienen contenidos totalmente incompatibles con esa misma democracia. Si se permitiera la participación de las religiones en el ámbito público, una vez que lo hagan, podrán hacerlo para ofrecer esos contenidos valiosos pero también podrán introducir los peligrosos. Pero entonces, ¿cómo distinguir unos de otros? Porque eso podría implicar una suerte de privilegio o discriminación hacia aquellas religiones o grupos religiosos a los que se les diera voz en el espacio público (por considerar valioso o compatible con la democracia su discurso) con aquellos otros que no (por incompatible) pero ¿cómo?: ¿censura previa?, ¿censura posterior? (Habermas y Flores D’Arcais, 13-14). Para acabar, Flores D’Arcais vuelve a reivindicar la democracia radical y la perfecta capacidad para tener valores morales fuertes incluso desde posiciones ateas, al tiempo que recuerda que las religiones también pueden ser aliadas del neoliberalismo y otras tendencias disgregadoras de la cohesión republicana que Habermas pretende evitar (Habermas y Flores D’Arcais, 15-17).

5.3. Reyes Mate: Laicidad y razón anamnética.

Las posiciones entre Flores D’Arcais y Habermas están totalmente enfrentadas: por un lado, un laicismo que se reclama moderno y racionalista que se niega a que la religión pueda tener sitio en el ámbito público, por otro lado, propuestas de laicidad que pretenden abrir ese espacio público a las religiones para aprender de ellas y que relajan los presupuestos racionalistas de la modernidad por estrechos o descarrilados.

En medio de este debate surgen voces, como las de Reyes Mate, que intentan aclarar las posiciones en el debate. Reyes Mate ha sido Director del Instituto de Filosofía del CSIC y es sobradamente conocido en el panorama filosófico español. Nos centramos aquí en su aportación directa en este debate en la misma revista en la que se desarrolló: *Claves de Razón Práctica*⁷⁵. Para comprender el contexto filosófico global del pensamiento del autor que subyace a su aportación, remitimos a su obra *La razón de los vencidos* (1991).

Reyes Mate se posiciona más del lado habermasiano (2008, 32), procurando explicar su apertura a las religiones, algo que chirría en el lado laicista. Para Reyes Mate, hay que entender el trasfondo filosófico en el que se mueve el último Habermas, para comprender su interés por la religión en el ámbito público y en la propia filosofía. La clave para Reyes Mate es que “la apropiación racional del *topos* religioso no es un recurso retórico sino una forma de pensar la racionalidad” (2008, 29). En su análisis de la modernidad, Weber había caído en cierto pesimismo al constatar que la racionalización efectuada en otros ámbitos no había llegado a la ética, y que en lugar de un desencantamiento allí se daba un reencantamiento. Pero Habermas es más optimista y considera que sí es posible esa racionalidad desde la ética comunicativa: lo que ha pasado es que se ha dado un desarrollo unilateral de la razón (instrumental) pero que puede compensarse comunicativamente. Ahora bien, en ese interés comunicativo la razón se encuentra ante atolladeros en los que sabe cómo pensar (por ejemplo, la justicia hacia las víctimas) y es ahí donde recurre a la religión, que le proporciona intuiciones y contenidos originales y propios que la razón puede desarrollar. Pero para eso la razón debe reconocer en la religión a un interlocutor válido y no mirarla por encima del hombro como a mera irracionalidad o superstición, lo que implica un cambio en el estatuto y la valoración de la religión desde la razón (2008, 30).

Más adelante, Reyes Mate vinculará el problema que tanto acucia a Habermas, el de la motivación, con el de la razón anamnética, recurriendo a reflexiones de Walter Benjamin, lo que le llevará a una crítica al propio Habermas: Reyes Mate le reprocha que su modelo de racionalidad comunicativa todavía está demasiado cerca de Atenas

⁷⁵ En las citas de este apartado, se indicará solamente el año y la página, sobreentendiendo, si no se indica otra cosa, que refieren al texto de Reyes Mate en dicha revista.

(de la tradición racionalista occidental) más que de Jerusalén (de lo que puedan aportar las tradiciones religiosas como la judeo-cristiana). El problema de la racionalidad comunicativa, en la que Habermas pretende legitimar las democracias republicanas, es su limitación a los sujetos presentes, capaces de argumentar, pero descuida a los que ya no están presentes y que han sido víctimas en el pasado. Con ellas, con las víctimas, no puede dialogarse: solo cabe escucharles (2008: 32). Pero para eso hace falta otro tipo de racionalidad que sea anamnética, del recuerdo. La religión judeo-cristiana sí tiene esa apertura a las víctimas de las injusticias pasadas, injusticia que se mantiene en el presente mientras no haya reparación. Habermas confía en que la razón será capaz, a la postre, de traducir a la religión, pero no cae en la cuenta de que su razón comunicativa y dialógica es del presente y no es capaz de tener en cuenta a las víctimas puesto que no pueden dialogar, solo se les puede escuchar. Y la razón no está preparada para eso:

Habermas espera que ese sentido, inicialmente expresado en términos teológicos, pueda ser traducido a un lenguaje racional y de esa suerte, compartido por todos (...) Pero eso no funciona porque la razón comunicativa sólo puede aceptar lo que sea metabolizable en razón compartible. Ahora bien, la razón de los vencidos es un grito, una denuncia, una exigencia de justicia. Su fuerza no le viene de la comunicación, del poder persuasivo o de la capacidad argumental, sino de la experiencia de la injusticia. Esta razón no se substancia en argumentos, sino en memoria. La flecha que sale de ese arco no busca el entendimiento sino la respuesta (2008: 32).

El ciudadano de la democracia actual tampoco sabe escuchar, y se siente más consumidor y cliente que ciudadano y protagonista. En ese sentido tiene un déficit motivacional que la propia racionalidad comunicativa no puede colmar. Es necesaria otra razón o racionalidad abierta a la memoria de las víctimas, a escucharlas más que a dialogar y argumentar con ellas (lo que es imposible). Es a ese tipo de racionalidad a la que apuntan las tradiciones religiosas y desde donde se puede intentar compensar el déficit motivacional de las democracias republicanas. En este sentido se hace imprescindible una laicidad abierta a las religiones para que la razón pueda entrar en contacto con ese contenido religioso que, de otra forma, sería inaccesible.

6. PENSAMIENTO SOBRE LA LAICIDAD EN ESPAÑA

Con el intento de mediación de Reyes Mate entre Habermas y Flores D'Arcais entramos en las aportaciones actuales españolas a la laicidad. Centraremos este apartado en dos representantes de los regímenes de laicidad que Maclure y Taylor llamaban “laicidad republicana” y “laicidad liberal-pluralista”: Gonzalo Puente Ojea y Rafael Díaz-Salazar. Curiosamente, también un filósofo y un sociólogo, como pasó al comparar a Peña-Ruiz con Baubérot y a Kintzler con Milot. Para terminar, completaremos el trabajo exponiendo brevemente las aportaciones de Antonio García Santesmases y Dionisio Llamazares.

6.1. Gonzalo Puente Ojea: Teorema y regla de oro del laicismo

Gonzalo Puente Ojea (1924) ha sido diplomático, aunque su producción filosófica se ha centrado en la crítica de la religión⁷⁶ desde múltiples perspectivas, y particularmente del cristianismo⁷⁷ y el catolicismo⁷⁸. Su obra es inmensa⁷⁹ y aquí nos ocuparemos únicamente de exponer⁸⁰ su concepción del laicismo, sin profundizar en todas y cada una de las implicaciones filosóficas⁸¹ y prácticas que le subyacen, porque sería imposible en este espacio. Para este fin, utilizaremos principalmente sus textos de *La Cruz y la Corona* (2011) y “Fundamentalismo, laicismo y tolerancia” en *Ateísmo y religiosidad* (2007a) ya que son en los que expone su concepción del laicismo de forma más sistemática⁸².

⁷⁶ El título de una de sus últimas obras lo resume bien: *La religión, ¡vaya timo!* (2009).

⁷⁷ Del estudio del cristianismo y sus orígenes también se ha ocupado Puente Ojea profundamente. Destaca una de sus primeras obras: *Ideología e historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (1974). Véase también Puente Ojea, 1992, 2000, 2008 y 2014.

⁷⁸ Las críticas laicistas de Puente Ojea a la iglesia católica como institución de poder están en toda su obra. Destacan las siguientes: Puente Ojea, 1989, 1991, 2011 y 2013.

⁷⁹ El único estudio monográfico sobre ella es el que ha realizado recientemente Miguel Ángel López Muñoz: *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia* (2014).

⁸⁰ En las citas, omitiremos el nombre del autor, indicando solamente la fecha de edición y la página, dando por supuesto que refieren a Puente Ojea salvo que se indique otra cosa. Dado que Puente Ojea utiliza profusamente las cursivas en sus textos, si no se indica nada, se entenderá que son cursivas en el original.

⁸¹ Puente Ojea se interesa tanto por la idea de conciencia que llega a profundizar también por los últimos avances neurocientíficos y neurofilosóficos sobre la misma, haciendo un recorrido acerca de ellos en la primera parte de *Vivir en la realidad* (2007), donde analiza las propuestas de Rodolfo Llinás, Daniel Dennett y otros.

⁸² Otro texto en el que Puente Ojea expone claramente su laicismo es “El laicismo, principio indisociable de la democracia”, en la revista *Libre Pensamiento* (Puente Ojea, 2006) pero todo su contenido está prácticamente tal cual en *La Cruz y la Corona* (2011).

Explícitamente en contra de otras concepciones de la laicidad como “abierta” o “inclusiva”, o de quienes (como Baubérot o Milot) plantean que hay varios tipos de laicidad, Puente Ojea afirma tajantemente que hay un laicismo “genuino” (2011, 233), y que además identifica con el republicanismo francés y también español, mientras que los demás son deformaciones “oportunistas” del mismo (2011, 250). Podemos situarlo así como pionero en el grupo de quienes defienden posiciones similares como Peña Ruiz y Kintzler. Su propósito es mostrar la correcta articulación teórica y práctica de ese laicismo, por cuanto entiende que el laicismo “incluye una ontología social, una antropología y una ética” (2011, 234).

Puente Ojea va a concretar esa dimensión teórica del laicismo en lo que llama el “teorema del laicismo”. Curiosamente, remite este teorema a un teólogo protestante del siglo XIX: Alexandre Vinet (2011, 234). Sin embargo, Puente Ojea protesta por el hecho de que nadie más haya reparado en la importantísima contribución de este teólogo al laicismo: “No encontré mencionado ni siquiera el nombre de Vinet en ningún libro o ensayo sobre el pensamiento *laicista*” (2011, 234)⁸³. Dicha contribución Puente Ojea la denomina “teorema del laicismo” y consiste en que la conciencia única y exclusivamente puede ser individual, y nunca colectiva. Niega *a radice* la existencia de conciencias colectivas, y solamente admite la conciencia individual de cada sujeto (2011, 234-235). Lo anterior implica que solo los individuos pueden tener religión, y no la sociedad como tal. Si la tuviera, tendría conciencia, y entonces, esa conciencia de la sociedad se opondría a la conciencia individual.

[L]a sociedad como tal no puede tener religión. «Si la sociedad tiene una religión – escribe Vinet-, es que tiene conciencia. ¿Cómo prevalecerá la conciencia del individuo contra la de la sociedad? Solo con su conciencia se enfrenta el hombre a la sociedad (...). Es imposible oponer soberanía a soberanía, omnipotencia a omnipotencia, imposible suponer que de todas las conciencias individuales y diversas resultaría una conciencia social (...). No, si la sociedad tiene una conciencia, lo es a

⁸³ Hay que decir Puente Ojea habla de su pasado como investigador y que en ese momento era así. Posteriormente las cosas siguen prácticamente igual. El reconocimiento hacia Vinet no aparece en casi ninguna obra sobre laicidad. Tan solo Jean Baubérot ha hecho alguna referencia. En la obra colectiva *Relectures d' Alexandre Vinet* (1993), en la que varios autores analizan su pensamiento, Jean Baubérot colabora con un texto llamado precisamente “Vinet et la Laicisation: *Le Mémoire en faveur de la liberté des cultes* (1826)” (Baubérot, 1993). Más recientemente, en 2015, Baubérot volvió a reconocer el legado de Vinet para la laicidad en un texto en su blog particular a raíz del atentado de París (Baubérot, 2015).

condición de que el individuo no la tenga, *y ya que la conciencia es la sede de la religión*, si la sociedad es religiosa, el individuo no lo es» (...) solamente el ser humano en cuanto persona real, con individualidad psicofísica, posee el atributo óntico de la conciencia y la autoconciencia, sólo él puede ser religioso, profesar una fe o no (2011, 235).

Desde esta premisa ontológica, y metodológicamente individualista, Puente Ojea va a construir su modelo de laicismo. Puente Ojea señala que, como la única persona real es el individuo humano, que es el único que puede tener conciencia y religión, solo él puede ser sujeto de derechos (2011, 237). No obstante, los individuos se agrupan en asociaciones para la consecución de objetivos comunes. Ahora bien, estas asociaciones o instituciones no son sujetos de derechos ni personas propiamente hablando, ni mucho menos tienen conciencia ni pueden tener religión. Serán sujetos de derecho o personas jurídicas por analogía o como ficción jurídica (2011, 237). Dado que las asociaciones o instituciones no tienen conciencia, el Estado tampoco: “el propio Estado, como máxima institución política, carece también de la capacidad ontológica para tener o asumir religión alguna” (2011, 238).

Una consecuencia del teorema laicista es la privacidad de la conciencia. Como solamente los individuos pueden tener conciencia, y por ende creencias, convicciones, y sentimientos que son sus atributos, estos constituyen su ámbito de privacidad, totalmente diferente del ámbito público (2011, 239). Es la protección de esta privacidad de la conciencia respecto del ámbito público lo que constituye la libertad de conciencia como principio del laicismo.

Otra consecuencia es la estricta igualdad formal de todas las conciencias, independientemente de los contenidos concretos de cada una (2011, 240). Esta igualdad es la base de la tolerancia, que para Puente Ojea es una virtud que consiste en la disposición general a escuchar a los otros en el ámbito público (2011, 249).

En cuanto a las asociaciones o colectividades, Puente Ojea las clasifica en dos tipos, según los intereses por los que se hayan creado. Por un lado están las del ámbito privado o derecho civil o común, que buscan intereses particulares, y por otro las del ámbito público cuyos fines son colectivos o generales (2011, 240). Esta distinción sirve

a Puente Ojea para establecer lo que llama la “regla de oro del laicismo”, y que viene a ser el principio de separación: las asociaciones privadas no deben interferir con las públicas ni al revés (2011, 241). Esa regla de oro establece una estricta división entre lo público y lo privado que impide, a la vez, que desde lo público haya injerencias en el ámbito privado de las conciencias y las asociaciones civiles, como que desde lo privado se busquen privilegios o ventajas en el ámbito público. Lo primero daría lugar a desorden o injusticia, o ambos, y lo segundo vulneraría el principio de igualdad de todas las conciencias (*ibid*).

En cuanto a la religión, queda claro que es un contenido de la conciencia individual y que su lugar natural es el ámbito privado y no el público. En cuanto a las iglesias o cualquier asociación religiosa, Puente Ojea las considera como asociaciones civiles de ese ámbito privado y para nada entes de derecho público. Como tales, disfrutan de los mismos derechos que cualquier otra asociación civil, sin pretender un trato diferenciado ni privilegiado respecto de las demás (2011, 241).

Inciendo más en la religión, Puente Ojea niega que sea un atributo transcendental del ser humano y que el este no pueda desarrollarse plenamente sin religiosidad. Para nuestro autor, eso será algo que cada conciencia tendrá que decidir por sí misma libremente (2011, 245). Pero aunque lo fuera, aún así no habría motivo para sacar a la religión del ámbito privado y generalizarla en el ámbito público, vulnerando la regla de oro del laicismo o principio de no interferencia. De esta forma, Puente Ojea va a argumentar contra los intentos de desvincular el principio de separación del laicismo, intentos de los acusa a la iglesia católica para impedir la instauración del “auténtico Estado laico” (2011, 245).

En su lugar, Puente Ojea vincula el laicismo a la autonomía (2007a, 268-269). Autonomía que se opone a la idea católica de “recta conciencia” como adecuación a la “verdad revelada”: la conciencia es libre cuando es autónoma, y es recta cuando su intención es ser rigurosa con esa autonomía racional, y no cuando pretende someterse a una verdad absoluta o sancionada por la religión (2011, 246-247).

De esta forma, para Puente Ojea, la libertad de conciencia, unida fuertemente al concepto de autonomía (2007a, 292), se vincula también al de dignidad. La conciencia

es digna porque es autónoma y no por su adecuación o aceptación de verdades reveladas. De donde se deduce como uno de sus principales derechos el de disentir de cualquier supuesta revelación u ortodoxia (2011, 247).

Desde este punto de vista, Puente Ojea critica que la iglesia católica, aunque pueda admitir cierta separación con respecto al ámbito público, no acepte totalmente el laicismo, porque para eso tendría que aceptar la libertad de conciencia plenamente, lo cual le es imposible por su concepto dogmático de verdad revelada. Lo que le lleva a intentar, constantemente, dominar o por lo menos influir en el espacio público. De ahí que encuentre en el laicismo a su principal enemigo (2007a, 285).

Para Puente Ojea, es la noción eclesiástica de verdad como adecuación al dogma religioso lo que impide un sistema de auténtica tolerancia y libertad real (2011, 248). La iglesia católica, al considerarse depositaria de la única verdad, se sitúa a sí misma en una posición privilegiada con respecto a cualquier otra asociación civil, y exige un trato especial por eso mismo. De ahí su pretensión de dominar o por lo menos controlar al Estado. Por eso puede admitir cierta separación pero no una separación total entre la política y la religión (2011, 248).

Frente a quienes pretenden relajar el principio de separación (como podrían ser Baubérot o Milot, y también Díaz-Salazar, como luego veremos), Puente Ojea se mantiene firme en su defensa de esta “regla de oro del laicismo”. No cede ni un ápice en la necesidad de su estricta aplicación para garantizar la libertad de conciencia y la igualdad:

La primera y principal *consecuencia* del principio laicista es la exigencia enérgica de la *separación legal y efectiva del Estado y las iglesias*, por emplear una fórmula que conserva toda su validez y todo su significado histórico en las sociedades actuales en las cuales *una tradición de predominio religioso* prolonga, en figuras cambiantes o multiformes, su dominación ideológica con la protección legal y el apoyo de los poderes públicos. Algunos —hoy ya bastantes— exponentes del llamado *postmodernismo* o de la filosofía *light* contemplan despectivamente las exigencias del laicismo, o bien por estimarlas como residuos anacrónicos del pensamiento ilustrado, o bien por juzgar —ilusoriamente— que el laicismo ya ha cumplido totalmente su función secularizadora en el proceso histórico de Occidente. Hay que padecer de aguda miopía para llegar a ser

incapaz de percibir el *retorno pugnaz*, con voluntad avasalladora, de algunas iglesias, especialmente de la Iglesia de Roma (2007a, 269).

Puente Ojea también dedica una especial atención a la escuela laica por cuanto es un asunto fundamental para él (2011, 251). Su postura al respecto es clara: como la religión es un asunto exclusivamente privado, no tiene ningún sitio en la escuela pública o financiada con recursos públicos (2011, 251).

Para justificar esta idea de escuela laica, Puente Ojea alude, citando a Peña Ruiz, a que “la laicidad es solidaria de la escuela”, pero relaciona esta “solidaridad laicista” al uso de la razón autónoma, acercándose así a la argumentación de Kintzler (*cf. supra*) sobre lo mismo:

En la implantación de *una escuela pública laica, universal y gratuita*, como un *servicio obligatorio* del Estado prestado a todos los ciudadanos como tales y sin distinción alguna, radica *el primer deber de un sistema laicista* (...) La *solidaridad laicista* en la escuela pública tiene que perfilar un modelo pedagógico consistente en impartir a todos los ciudadanos los conocimientos básicos sobre la *naturaleza* y sobre el *ser humano* que respondan al nivel alcanzado por la *ciencia* en sus diversos dominios disciplinares, y de manera general el *recto uso de la razón natural* como instrumento primordial en la conformación de la personalidad y de la concepción del mundo. En este contexto, otro postulado mayor del *laicismo* es la afirmación del *derecho inalienable de los hijos a recibir la enseñanza que les proteja contra la invasora influencia de las tradiciones sacrales y mitos heredados* que obstaculicen el paulatino despliegue de *un pensamiento autónomo*, que les habilite en su día para decidir las grandes opciones de la vida (2011, 251, 252).

Desde esta concepción racionalista y universalista de la educación laica, Puente Ojea arremete también contra los comunitarismos, tanto religiosos como nacionalistas (2011, 252). En su crítica de estos comunitarismos, Puente Ojea remite a su origen romántico y a la influencia de ese romanticismo en algunas de las acepciones del término “cultura”, que remite a *Kultur* como identidad cultural, en el sentido de “*sustrato espiritual comunitario de un pueblo o una etnia (Volksgeist)*” (2011, 252). En contraposición, hay otro sentido de “cultura” cuya diferenciación con el anterior Puente Ojea remite a Peña-Ruiz, y que sería la cultura como “superación de lo dado mediante

su cultivo y mejora” (2011, 254). Este sentido es dinámico y el romántico estático. Es ese sentido dinámico el que es propio del laicismo y el que tiene que transmitir la escuela laica y no el segundo (2011, 254).

En este punto, Puente Ojea remite a la polémica que hubo en el contexto de elaboración de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, acerca de si incluir el término “herencia religiosa” o no en dicho texto⁸⁴. Francia se opuso a ese término y propuso el de “herencia espiritual”. Puente Ojea critica que tampoco es válido, por cuanto que remite a “la tradición mítica de la antropología animista y su contraposición ontológica cuerpo-alma espiritual, fundamento de todas las religiones” (2011, 255)⁸⁵. En su lugar, Puente Ojea propone lo que sería lo más acertado, y que resume, a modo de conclusión, en pensamiento laicista de Puente Ojea: la herencia humanista.

«Herencia humanista», la única coherente con la universalidad de esos derechos y con el pensamiento laicista, es decir, el sistema de principios radicalmente respetuoso con la conciencia individual y que protege la esfera de la privacidad y, por consiguiente, tanto la conciencia religiosa como la conciencia irreligiosa. Es la conciencia europea (2011, 255).

6.2. Rafael Díaz-Salazar: Laicismo cristiano y republicano

Rafael Díaz-Salazar (1956) es profesor de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Frente al laicismo republicano de Puente Ojea, Díaz-Salazar también va a proponer una laicidad republicana, pero entendiendo ese republicanismo de una forma distinta y en la línea de la laicidad abierta (o liberal-pluralista en términos de Maclure y Taylor). La obra de Díaz-Salazar es sumamente valiosa porque aporta un

⁸⁴ Exactamente, la polémica se dio con ocasión del Preámbulo al texto del conocido como Tratado Constitucional Europeo. En 2004 se enfrentaron los países que querían incluir en ese Preámbulo un reconocimiento explícito a la “herencia cristiana” de Europa (España, Italia, Portugal, Alemania, Polonia...) y los que se negaban a esa referencia concreta al cristianismo (Francia, Bélgica, Dinamarca, Grecia, etc.). Finalmente, el texto no mencionó al cristianismo sino que recogió “la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa”.

⁸⁵ Puente Ojea ha estudiado esa tradición animista en varias obras: véase Puente Ojea, 2000a y 2005. Es también muy interesante el debate que mantuvo con Gustavo Bueno y Alfonso Tresguerres sobre este mismo tema en la revista *El basilisco*, en los números 19 (jul-dic. 1995) sobre todo el 20 (ene-mar. 1996) de su 2ª época. Los textos de Puente Ojea están recogidos en el primer capítulo de *Ateísmo y religiosidad* (2007a).

análisis bastante completo de la laicidad, tanto globalmente como concretamente en España. Aquí seguiremos⁸⁶ principalmente sus libros *Democracia laica y religión pública* (2007) y *España laica* (2008). Como el propio autor indica, la de 2007 expone su pensamiento más teórico, mientras que la de 2008 lo concreta en propuestas particulares para España (2007, 258, 190). Aquí nos centramos en sus aportaciones sobre el modelo de laicidad que propone, y cómo llega hasta él, sin entrar en todas sus implicaciones prácticas.

La perspectiva de Díaz-Salazar es desde la sociología (como la de Baubérot y Milot). Aún así, propone un modelo de laicidad que contrapone al de autores como Peña-Ruiz, Flores D'Arcais o Puente Ojea. Una de sus referencias explícitas al respecto es Jürgen Habermas (2008a, 12), a quien dedica buena parte de su obra, analizando detenidamente su debate con Joseph Ratzinger (2007, cap. III). Hay que señalar también que Díaz-Salazar asume un planteamiento que llama “cristianismo republicano” y que sirve de plataforma a su modelo de laicidad. Un cristianismo republicano que relaciona con el cristianismo americano analizado por Tocqueville, y opuesto tanto al clericalismo católico como al laicismo republicano de estirpe francesa (2007, 179; 2008a, 191). Díaz-Salazar, al igual que Baubérot y Milot, no solo no contrapone laicidad y religión, sino que destaca las raíces religiosas de la laicidad, remontándolas incluso hasta el cristianismo primitivo (2007, 16 y 36; 2008, 21, 209). Otro factor importante es la clara orientación política de Díaz-Salazar, de tendencia republicana y socialista, y contrapuesta al liberalismo y neoliberalismo actual. De la conjunción de estas variables surgirá su modelo de laicidad abierta a la religión.

Díaz-Salazar sigue la línea de Baubérot y Milot argumentando que “no hay UN laicismo, ni UNA laicidad europea” (2008a, 34. Mayúsculas en el original). Suscribe sus tesis acerca de la diversidad de laicismos en función de la historia y las circunstancias particulares de cada país, y especialmente se opone, como ellos también, a la idea de que haya un modelo de laicidad perfecto y que ese sea el francés (2008a, 32). Lo que aquí vamos a destacar de Díaz-Salazar es su argumentación para defender el derecho de la religión a participar en el espacio público, y el papel positivo de esa

⁸⁶ Al igual que otras veces, si en este apartado no se dice otra cosa en las citas, se entienden referidas al autor principal del apartado, en este caso a Díaz-Salazar.

participación para la laicidad. De donde resulta un modelo de laicidad necesariamente abierto a la religión, y totalmente enfrentado al modelo de Puente Ojea, Peña-Ruiz, Kintzler o Flores D'Arcais, autores con los que polemizará en su obra.

En su argumentación, Díaz-Salazar coincide con Peña-Ruiz⁸⁷ en la distinción entre laicidad y laicismo: “El laicismo es un medio para conseguir un fin: la laicidad” (2008a, 16). Para el sociólogo:

La laicidad es la *autonomía* del Estado, de la política, de la conciencia moral, de la educación y de la vida espiritual. Una autonomía con fundamento ético que se establece frente a la dominación y colonización de estas esferas por las iglesias, las religiones y las ideologías ateas o agnósticas que rechazan el pluralismo moral, ideológico, religioso y político (2008a, 16. Cursiva en el original).

Pero se diferencia claramente de Peña-Ruiz en que no considera que el laicismo, como medio, solo pueda ser uno, sino que admite varios tipos de laicismo, que ahora veremos. Sin embargo, más adelante, señala cómo otros autores prefieren distinguir laicidad de laicismo en el mismo sentido que indicaba Milot: el término “laicismo” tiene excesivas connotaciones antirreligiosas asociadas al modelo histórico francés, mientras que “laicidad” no las tiene y “traduce mejor los conceptos de autonomía y relación entre las esferas política, moral y religiosa” (2008a, 28). Usando esta terminología, Díaz-Salazar está claramente del lado de la laicidad y no del laicismo.

La pluralidad de laicismos depende de los criterios para clasificarlos. Pueden ser políticos, por ejemplo: laicismo de derecha o de izquierda, liberal, socialista, republicano... (2008a, 20). Según su relación con la religión, pueden ser abiertos o cerrados a ella (*ibid*). En este último sentido, Díaz-Salazar distingue cuatro tipos: religioso, excluyente, de neutralidad e inclusivo.

El *laicismo religioso* es ya de por sí una prueba de que laicismo y religión no son contradictorios por definición. Es más, sitúa al cristianismo primitivo en los orígenes mismos del laicismo⁸⁸ (*ibidem*). Dentro de este laicismo religioso señala

⁸⁷ Peña-Ruiz, 2011, 36-38 y 2009: 31-32.

⁸⁸ Peña-Ruiz se opone totalmente a esta idea: véase Peña-Ruiz, 2001, 42.

también a Marsilio de Padua, Ockham, Locke, Lutero y Erasmo (2008a, 21; 2008b, 65). También al laicismo americano (*ibid*). Lo que distingue a este tipo de laicismo es que, aunque reconoce el principio de separación entre el Estado y la religión, defiende la dimensión pública de la religión y su contribución positiva en el espacio público (2008a, 22).

El *laicismo excluyente* es un laicismo de tipo anticlerical y antirreligioso: “defiende un modelo de Estado laicista que excluya a la religión y a las iglesias de la vida pública. Como mucho, se tolera la práctica individual o comunitaria de la religión” (2008a, 23). Se trata de un laicismo con bases ateas y antirreligiosas, que no solo procuran la separación de Estado y religión, sino que buscan avanzar en la secularización social y en la eliminación progresiva de la religión. Su modelo sería el laicismo francés (*ibid*). Puente Ojea sería uno de sus teóricos (2008a, 117) y Flores D’Arcais otro (2008a, 60).

El *laicismo de la neutralidad* es otro tipo que se caracteriza por ese carácter neutro ante la religión: ni la promueve ni valora positivamente, pero tampoco la rechaza ni considera negativamente. Uno de sus representantes sería Luis María Cifuentes. Díaz-Salazar le critica precisamente esa neutralidad porque le impide abrirse a las aportaciones positivas que la religión pueda hacer a la propia laicidad (2008a, 24).

El último tipo es el *laicismo inclusivo*, el más atractivo para Díaz-Salazar, y cuya particularidad es que es un “*laicismo de inclusión* de la religión emancipatoria e ilustrada en su proyecto” (2008a, 24). Sus referentes serían Giner de los Ríos y Jaurés, y más recientemente, Gómez Llorente, Victoria Camps o García Santesmases (2008a, 26-27), todos ellos laicistas abiertos a la religión aunque no sean necesariamente creyentes. Este laicismo mantiene con la religión una relación de “tolerancia activa” (2011, 35). Esta tolerancia activa la distingue de la meramente pasiva en que su relación con otras culturas o identidades no es de indiferencia sino de diálogo y apertura al aprendizaje (2008a, 17).

El modelo de laicidad de Díaz-Salazar se enmarca en este tipo de laicismo inclusivo, abierto a la religión, y que se distancia del laicismo excluyente y antirreligioso de raíz francesa. El objetivo de Díaz-Salazar es un modelo de laicidad que

sirva al propósito de articular la convivencia en un marco de democracia y pluralismo. Y para que así sea, esa laicidad debe estar abierta a la religión. Díaz-Salazar se lo plantea como pregunta retórica:

El gran tema al que nos enfrentamos es si es posible configurar un modelo de laicismo y una forma de religión pública que puedan tener afinidades electivas o, al menos, un mínimo de complementariedad. Nos tenemos que plantear dos cuestiones: cómo limitar el alcance totalitario e invasor de la religión y cómo puede participar ésta en la deliberación sobre asuntos públicos relacionados con los bienes comunes de la sociedad (2007, 18)

Nuestro autor parte de la idea laica básica del pluralismo, y la autonomía respecto de la religión, de forma que se opone a cualquier forma de fundamentalismo que pretenda basar la convivencia en un credo religioso. En este sentido, es muy crítico de las posiciones neoconservadoras de la jerarquía católica (2008a, 186-191). Sin embargo, lo anterior no le lleva a la consecuencia del laicismo excluyente de la religión en la vida pública. Considera que ese tipo de laicismo está ligado a la experiencia histórica francesa y que no es extrapolable a otros países (2008a, 32-33). Por su parte, considera que el Estado laico puede enriquecerse con las aportaciones de la religión que, por ser religión, no es necesariamente fundamentalista.

La clave la va a encontrar Díaz-Salazar en la propuesta habermasiana del post-secularismo (2007, 139): una laicidad abierta a la religión que, manteniendo el principio de autonomía, no caiga en el relativismo de los valores sino en una fundamentación de la convivencia en el diálogo y la deliberación. La unidad en la diversidad solo puede lograrse con el reconocimiento del otro, con la apertura al otro, en un diálogo sin exclusiones donde pueda haber un aprendizaje y enriquecimiento mutuo. Para eso, es necesario un espacio público de deliberación en el que se incluya a la religión como tal. Este es el punto más conflictivo con otros tipos de laicismo. Para Kintzler, por ejemplo, el lazo social se basa en el previo “desligamiento” de los individuos respecto de sus otros lazos comunitarios o religiosos. Puente Ojea sitúa la religión en el espacio privado y establece una prohibición tajante de intromisión de lo privado en lo público y viceversa. En todos ellos, la religión queda “privatizada” y fuera del espacio público. Lo

que Díaz-Salazar, en línea con Habermas, quiere reivindicar es justo lo contrario: la participación de la religión como tal en la esfera pública.

No vamos a repetir el planteamiento tal cual de Habermas, y que Díaz-Salazar asume y estudia detenidamente en su obra, porque está expuesto más arriba en otro apartado⁸⁹. Aquí vamos a ver cómo concreta nuestro autor la propuesta de Habermas argumentando los beneficios para la laicidad de la inclusión de un “cristianismo republicano” como el que él defiende. Se trata, en definitiva, de cómo ese cristianismo republicano puede favorecer la construcción de una ciudadanía a la altura de las exigencias de una democracia avanzada, laica y pluralista como es la del siglo XXI. La respuesta de Díaz-Salazar se resume en sus propias palabras: “para la construcción de la laicidad un tipo de religión que genere virtudes republicanas es imprescindible” (2007, 163).

Díaz-Salazar distingue tres niveles en la política: “el prepolítico, el estrictamente político y el metapolítico” (2007, 175). El prepolítico remite a la cultura ético-política y las motivaciones espirituales para la acción. El político a la acción de gobierno (programas económicos y leyes). El metapolítico a los objetivos a medio y largo plazo, al tipo de sociedad que se quiere lograr colectivamente. Pues bien, la laicidad entendida como estricta separación se aplica al nivel político, pero en los otros dos tiene pleno sentido la religión:

Sin el cultivo del primer y del tercer nivel, la política termina degradándose. Ahora bien, estos dos niveles se construyen en los mundos de las filosofías, las ideologías, las morales y las religiones que tienen una vocación pública. Es en estas esferas de lo prepolítico y lo metapolítico donde interviene el cristianismo republicano. Él es fuente de producción de moral, configura virtudes públicas, impulsa comportamientos cívicos y crea cultura política (...) Este tipo de cristianismo laico opera en el cultivo y desarrollo de una de las virtudes básicas del republicanismo: la fraternidad (2007, 175).

Esas virtudes republicanas señalan al nivel de lo “prepolítico”: “la esfera de la creación de mentalidades, sentimientos, motivaciones y comportamientos” (2007, 162)

⁸⁹ Como decimos, Díaz-Salazar lo analiza detenidamente en su obra de 2007 (cap. III). También Francisco Javier Espinosa en Espinosa, 2008, y Teresa Maldonado en Maldonado, 2009a.

necesarios para que la propia democracia funcione correctamente. Pero esas mentalidades son prepolíticas porque no pueden generarse en la propia esfera política sino que esta descansa sobre aquella. Están en un nivel moral previo al político. Constituyen las fuentes de las que se nutre la necesaria solidaridad política. Fuentes que, en el mundo actual, y debido al desarrollo del capitalismo en su fase neoliberal, se están secando y pueden dar lugar a la anomia social, el relativismo moral, el consumismo, etc. Para refrescar esas fuentes es para lo que el cristianismo republicano sí que puede ser sumamente valioso. Por el contrario, la exclusión de toda religión del ámbito público puede acentuar esa dinámica perversa *liberal* que acabe secando las raíces de la convivencia democrática. En este sentido, Díaz-Salazar denuncia lo que él llama el “laicismo liberal”, basándose en Morineau:

Morineau llama la atención sobre la existencia de un clericalismo civil laicista y la extensión de «nuevos clérigos» laicistas que, después de haber expulsado a la religión y a las iglesias de la esfera pública, se han constituido en una casta de expertos que establecen nuevos dogmas socioeconómicos, crean una nueva censura e imponen límites a los cambios necesarios en las relaciones socioeconómicas de poder y dominación (...) Algunos críticos declaran que el laicismo ha terminado utilizando el viejo combate contra la religión y las iglesias como un medio de legitimación de los intereses económicos de la burguesía liberal culturalmente progresista (2008a, 41-42)

En contrapartida, Díaz-Salazar propone un “laicismo socialista”⁹⁰ distinto del laicismo liberal, y opuesto tanto al confesionalismo como al relativismo amoral y al neoliberalismo económico (2008a, 229). En otro texto indica:

Este laicismo socialista, si se desarrollara, encontraría sus más potentes enemigos en esos burgueses laicistas progres y capitalistas y no en las iglesias concebidas como pueblos del Dios de la liberación que no se reducen a un conjunto de jerarquías eclesiásticas (2011, 34).

Ese laicismo viene de la mano del republicanismo político (*ibid*). Ahora bien, hay que advertir que el republicanismo es una tradición de pensamiento muy antigua,

⁹⁰ Sobre el laicismo socialista, opuesto al liberal, véase más abajo el apartado dedicado a García Santesmases.

compleja y diversa⁹¹. El propio Díaz-Salazar señala que el republicanismo al que él se refiere es una “versión personal” (2007, 168). Una versión personal distinta del republicanismo de otros autores como Peña-Ruiz o Kintzler, por ejemplo, que ya vimos que excluía a la religión de la *res publica* como condición de posibilidad de la ciudadanía como sujeto político de esa república. Para Díaz-Salazar no es así: las religiones, y concretamente el cristianismo, colaboran en la creación de esa ciudadanía como sujeto político con las virtudes necesarias para construir la república.

El republicanismo está unido a la noción de virtudes cívicas⁹² que caracterizan al sujeto político de la república: a la ciudadanía. La república es el autogobierno, la democracia, pero en la cual los ciudadanos participan activamente de ese gobierno y en ese sentido son libres. Esas virtudes son necesarias, precisamente, para esa participación política. Participación que se hace efectiva en el espacio público como espacio de deliberación. De esta forma, el republicanismo se distingue del liberalismo, ya que este rechaza esas virtudes y la propia participación política, ya que concibe la democracia como representativa: los ciudadanos eligen a sus representantes precisamente para desentenderse de la política y dedicarse a sus asuntos privados. De aquí derivan dos concepciones distintas de la libertad. En lenguaje de Isaiah Berlin: la libertad *negativa* o libertad *de*, que sería la liberal, y la libertad *positiva* o libertad *para*, del republicanismo (Berlin, 2005). En el liberalismo, el ciudadano es libre en tanto que no se ocupa de la política, mientras que en el republicanismo, por el contrario, es libre en tanto que participa de ella activamente (2007, 168-170).

Según Díaz-Salazar, el punto en el que la religión entronca con este republicanismo es aquel en el que esta puede ofrecer y alimentar las virtudes cívicas necesarias para la participación política y la cohesión social en torno a los valores fundamentales que conforman a esas virtudes. Para eso, es necesario que la religión como tal pueda participar en el espacio público de deliberación como un sujeto más de pleno derecho. Y así contribuir a lo que llama “escuela de virtudes públicas” en diálogo con otras comunidades (2007, 171).

⁹¹ Sobre republicanismo, véase Pettit, 1999; Ovejero, 2005; Skinner, 2005.

⁹² Sobre el papel de las virtudes cívicas en el republicanismo, véase Pérez de la Fuente (2010).

Para terminar, vamos a señalar las implicaciones para el laicismo que tendría esa apertura republicana a la religión, y que irían en la línea de la “nueva laicidad” que, según Díaz-Salazar, se está desarrollando en Europa, y también en Francia, según el modelo de “laicismo de reconocimiento” que ya vimos en Milot (2008a, 36-37). Esa nueva laicidad se estaría construyendo sobre las bases de una “laicidad europea” compartida en la mayoría de países del continente y que, a los principios clásicos de neutralidad, autonomía, pluralismo, igualdad, etc., añadiría los de reconocimiento y cooperación con las religiones, justo los que rechaza la laicidad excluyente (*ibid*).

Esa nueva laicidad será de cuño socialista o republicano, pero en cualquier caso no será liberal, como ya hemos dicho (2008a, 41-42). De esa forma, tampoco será “privatizadora” de la religión sino abierta a que la religión tome la palabra en el espacio público (2008a, 43, 46-48). Así, permitirá, por ejemplo, que la religión tenga un sitio en la educación pública, si bien no como asignatura confesional pero sí como educación en el hecho religioso (2008a, 52-54, 133, 243-248). También permitirá la presencia de símbolos religiosos en los espacios públicos, aunque en forma pluralista e integradora, no monolítica de una sola confesión, distanciándose del laicismo excluyente que propugna la desaparición de todo símbolo religioso en el espacio público (2008a, 46).

Esta nueva laicidad abandonará el “cientificismo” del modelo laicista tradicional que confiaba en la ciencia como superación de la religión. La ciencia tiene su sitio pero no puede sustituir a la moral ni la religión; no puede haber una “moral científica” como base de la convivencia pluralista (2008a, 43).

Este modelo de laicidad rompe con la estricta separación pública-privada. Si bien no las confunde y las mantiene separadas, no elimina toda forma de contacto y colaboración entre ambas esferas (2008a, 50). Y, desde luego, no reduce la religión al ámbito privado, por cuanto la ética religiosa es imprescindible en el espacio público como fuente de valores y virtudes necesarios para la ciudadanía en ese nivel prepolítico que comentábamos. En este sentido, Díaz-Salazar habla de “las éticas de las grandes religiones” como éticas “privadas públicas” (2008a, 50-51). En este punto, las religiones contribuyen a la deliberación que es fundamental para la república. La laicidad abierta acoge a la religión en el espacio público. Las religiones, a cambio, rechazan cualquier pretensión de verdad objetiva para poder participar como

interlocutores válidos en la construcción de consensos y voluntades colectivas (2008a, 51, 228-229).

Adquiere así sentido el principio de colaboración entre el Estado y las comunidades religiosas. No se trata de que el Estado las convierta en entes públicos ni se legitime mediante ellas, sino de reconocer su papel en la construcción de la ciudadanía, de la deliberación y la convivencia, articulando las mejores formas posibles para ello (2008a, 230).

Por último, esta nueva laicidad resulta completamente adecuada para la integración de las nuevas minorías culturales procedentes de la inmigración. Crea el espacio público adecuado para que puedan verse reconocidas como copartícipes y sujetos de pleno derecho en la sociedad de acogida (2008a, 44-45).

6.3. Otras aportaciones españolas sobre la laicidad

Es imposible en un trabajo como este hacer un repaso exhaustivo de todos los pensadores españoles que han reflexionado sobre la laicidad. Al igual que se impone una selección en cuanto a los autores extranjeros, es necesario hacerla en los españoles. No obstante, la obra de Díaz-Salazar, *España Laica* (2008), pese a su nombre, incluye un buen repaso del estado de la cuestión no solo en España (cap. II) sino también en Europa (cap. I). Ese análisis llega a autores que aquí no hemos podido incluir y con una perspectiva histórica que también escapaba a los objetivos de este trabajo, y que recomendamos para su profundización.

En cuanto a los españoles, como decíamos, la selección se hace obligada. Aquí hemos destacado a Puente Ojea y Díaz-Salazar para contraponerlos, pero nos parece conveniente acabar comentando, aunque sea muy brevemente, como hicimos con Reyes Mate, las aportaciones de algunos otros autores aunque no puedan ser todos. Hemos seleccionado a Antonio García Santasmases y Dionisio Llamazares. El primero porque defiende un “laicismo socialista” abierto a la religión cuya especificidad no puede ser pasada por alto; el segundo porque realiza un análisis de la laicidad desde una

formación jurídica que enriquece el conjunto de perspectivas sobre la laicidad de este trabajo.

Muchos otros se quedan fuera por razón de espacio, porque no se han ocupado de la laicidad sistemáticamente sino en algún aspecto más concreto, o porque sus planteamientos están aquí recogidos a través de otros autores. Nos referimos a autores de procedencia tan distinta como la filosofía, la teología, el feminismo o el activismo político, como Fernando Savater⁹³, Francisco Delgado⁹⁴, José Antonio Pérez Tapias⁹⁵, Luis María Cifuentes (2005), Victorino Mayoral (2006), Juan José Tamayo (2003, 2006), Juan Antonio Estrada (2006) o Teresa Maldonado (2009a, 2009b).

6.3.1. Antonio García-Santesmases: *Laicismo socialista*.

Antonio García Santesmases (1954) es profesor de Filosofía Política en la UNED. Díaz-Salazar lo menciona en repetidas ocasiones como fuente de inspiración. Dice que, salvo él y Gómez Llorente, “ningún intelectual laicista español ha explicitado una política de alianza y trabajo conjunto con los cristianos, las culturas religiosas, la Iglesia y las confesiones religiosas” (Díaz-Salazar, 2008a, 221). Algo que, en principio, puede sorprender, dado el agnosticismo explícito de este autor (Santesmases, 2007, 25). La explicación estaría en el “laicismo socialista” que Díaz-Salazar le atribuye (Díaz-Salazar, 2008a, 133).

Para exponer este laicismo socialista de García Santesmases, abierto a la religión, vamos a exponer rápidamente los puntos que nos parecen más importantes de su obra *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo* (2007)⁹⁶, así como otros textos relevantes. Como su nombre indica, la obra se ocupa de los tres “ismos” mencionados y dedica una parte a cada una de ellos. Nosotros nos ocuparemos sobre todo el primero, pero como el autor relaciona los tres entre sí, no podremos perder de vista todos ellos

⁹³ Las aportaciones de Savater han sido sobre todo en forma de artículos en prensa, y es imposible citarlos todos. Destacamos dos de ellos en el periódico *El País*: Savater, 2004 y 2005.

⁹⁴ Francisco Delgado se ha ocupado sobre todo del asunto de la escuela laica. Véase: Delgado, 2006, 2014 y 2015.

⁹⁵ Los textos relevantes de Pérez Tapias también tienen forma de artículos en prensa o en la revista *Éxodo*: véase Pérez Tapias, 2005, 2008a, 2008b y 2008c.

⁹⁶ Salvo si se indica otra cosa, todas las citas de este apartado remiten a este texto u otros del autor.

para comprender el primero, pues lejos de ser tres temas independientes, forman un conjunto interrelacionado que es lo que García Santesmases quiere expresar.

La obra de García Santesmases es una crítica demoledora a lo que podríamos llamar la *falacia del tercio excluso del neoliberalismo*: la que, ante el problema del fundamentalismo, nos obliga a elegir entre dos únicas opciones que serían, o el fundamentalismo o el neoliberalismo (2007, 189). Este falso dilema quiere hacer creer que la única alternativa al fundamentalismo (concretado en el integrismo islamista en nuestros días) es la triada formada por el neoliberalismo económico, el neoconservadurismo político-moral, y el neoimperialismo norteamericano (2007, 16-17, 22). Es lo que otros autores llaman el “pensamiento único”⁹⁷ (Ramonet, 1995), el “fin de la historia” (Fukuyama, 1992) o el “choque de civilizaciones” (Huntington, 2006).

Para el neoliberalismo⁹⁸, cualquier otra opción quedaría descartada. También el laicismo, que como dice el autor, “tiene mala prensa” (2007, 18, 116). El neoliberalismo ataca también al laicismo como parte del problema y del pasado, un ataque que comparte con la jerarquía católica. El ataque norteamericano al laicismo se concreta en su acusación de totalitarismo al haber eliminado la religión de la esfera pública. Por ejemplo, en el texto de la “Carta de América”⁹⁹ (2007, 104). Desde el lado vaticano, se le atribuye la causa del nihilismo y el relativismo moral (2007, 17-18; 2010, 86-87), en lo que coincide con otros autores norteamericanos (2007, 103-104).

Frente a ese neoliberalismo, García Santesmases opone una alternativa republicana, socialista y europeísta en la que el laicismo tiene mucho que decir. En sus propias palabras:

Frente a unos y otros, frente a la derecha extrema y al islamismo radical, el proyecto republicano tiene que demostrar que sus principios no han sido invalidados por las nuevas realidades. Muchos creen que es el Estado laico el responsable de lo ocurrido.

⁹⁷ García Santesmases analiza la noción de “pensamiento único” de Ramonet en 2007, 90-92.

⁹⁸ Aunque “neoliberalismo” es un término que principalmente alude a la economía de mercado totalmente desregulada y al Estado mínimo en la línea de pensamiento de Hayek o Nozick, aquí lo usaremos también como término-resumen para referirnos a la triada neoliberalismo, neoconservadurismo y neoimperialismo a la que se refiere García Santesmases, para no repetir todos los términos de la triada cada vez. Por el contexto es fácil distinguir cuando nos referimos a toda la triada (que será casi siempre) o cuando lo hacemos en el otro sentido más restringido.

⁹⁹ Para un análisis crítico de la “Carta de América”, véase Quesada, 2008.

Yo pienso, por el contrario, que es la dejación de funciones sociales por parte del Estado la responsable última de lo que estamos viviendo (2007, 262).

Ese republicanismo del que habla García Santesmases se concreta en un proyecto político socialdemócrata que une europeísmo crítico y laicismo socialista, adecuadamente puestos al día para hacer frente a los nuevos retos (2007, 263). Ese laicismo republicano y socialista supera al laicismo liberal. Para el autor, el laicismo liberal o radical es necesario pero no es suficiente (2007, 266). El laicismo liberal-radical es aquel que defiende la privatización absoluta de la religión y su exclusión del ámbito público, y de la escuela, y en ese sentido considera concluida su tarea. Santesmases incluye como laicistas liberales a Fernando Savater o Flores D'Arcais (2010, 91; 2015, 94). Sin embargo, el laicismo socialista va más allá, porque entiende que la laicidad, si bien garantiza la autonomía del poder político respecto del religioso, no excluye necesariamente a la religión del espacio público. Puente Ojea representaría ese laicismo socialista ateo y anticlerical (2010, 93; 2015, 89 y 95), pero también cabe un laicismo que no solo no excluye a la religión, sino que, consciente de su pluralismo también, procura la alianza con elementos religiosos progresistas en la construcción de una alternativa social al liberalismo económico. Sería la posición del laicismo de Gómez Lorente (2015, 89) o la suya propia.

Ese laicismo liberal habría tenido su concreción, curiosamente (o paradójicamente) en el modelo republicano francés. Un modelo que, para García Santesmases, está en crisis como el propio modelo sociopolítico europeo (2007, 19). A partir del análisis del modelo laicista francés, de los parecidos y diferencias entre Francia y España, y con una perspectiva amplia europeísta y global, García Santesmases va a intentar formular una reconstrucción del laicismo capaz de superar los nuevos retos del siglo XXI y capaz de abrirse a nuevos aliados en ese camino (2007, 22, 129).

El problema profundo al que se enfrenta hoy día el laicismo no es únicamente el de la familia y los derechos cívicos: los debates que enfrentan a la Iglesia y los laicistas sobre el matrimonio homosexual, la interrupción voluntaria del embarazo, la eutanasia, etc. El problema principal es cómo articular una alternativa al trípode neoliberal, neoconservador y neoimperialista. Esa alternativa pasa por el modelo social europeo, basado en el Estado redistribuidor, los derechos económico-sociales, el papel de los

sindicatos, y la ampliación de derechos hacia los inmigrantes, todo ello en un contexto europeo. Pero esa alternativa no puede lograrse sin la colaboración con los sectores cristianos más progresistas que aportan toda una cultura de la solidaridad y unos valores que refuerzan esa alternativa (2007, 22-23).

Por eso el laicismo liberal es insuficiente. Porque ese laicismo privatiza la religión, la reduce a la intimidad de la conciencia y le prohíbe toda presencia pública. Pero al hacerlo, se pierde a un aliado en la lucha por defender el modelo social alternativo al neoliberal (2007, 23). García Santesmases reivindica un laicismo abierto a esa religión que sea capaz de superar su perplejidad ante la “revancha de Dios”¹⁰⁰. El laicismo liberal, o el del modelo francés, esperaba la progresiva desaparición, o neutralización por lo menos, de la religión en la vida pública, confinada en la esfera privada. Sin embargo, el siglo XXI está siendo testigo de la presencia cada vez mayor de la religión, no solo en la vida privada de los individuos, sino en la vida pública, y en muchos casos en formas fundamentalistas e integristas. Fenómenos que, según García Santesmases, “han llegado para quedarse” (2015, 99) y que no podemos ignorar. Ante eso, el laicismo se queda perplejo y no sabe muy bien cómo reaccionar (2007, 25-26). La solución pasa por una apertura del laicismo a la religión que, sin sacrificar la autonomía de la razón y la política, encuentre en ella (o en sus formas más progresistas) un aliado contra el envite del neoliberalismo. García Santesmases lo explica:

Se acostumbra a confundir el laicismo con una perspectiva anticlerical, con una doctrina antirreligiosa, con una metafísica atea. *Anticlerical* lo fue el laicismo porque era imposible hacer que avanzara la laicidad con una Iglesia que era refractaria a cualquier orden secular y afirmaba que el liberalismo era pecado. *Antirreligioso* ni lo es ni tiene por qué serlo si pensamos que hay elementos en los que el laicismo coincide y otros en los que discrepa en relación con las doctrinas y las prácticas de las Iglesias (2007, 25. Cursiva nuestra).

La diferencia entre el laicismo liberal y el socialista lo ejemplifica García Santesmases cuando habla de la escuela. El laicismo liberal concede mucha importancia

¹⁰⁰ Expresión con la que Gilles Kepel ha señalado el retorno de la religión en la sociedad contemporánea, muchas veces en forma de fundamentalismo e integrista, en lugar de haber desaparecido progresivamente como se esperaba según las tesis de la secularización. Véase Kepel, 2005.

a la exclusión de la religión del currículo de la escuela. Pero para nuestro autor, ese no es ni “el único ni el principal problema” (2007, 20). Para él, lo importante es el sistema de doble red educativa con el que, con fondos públicos, se financian también centros concertados, la mayoría de ideario religioso. De esa forma, se crea una doble red de enseñanza: una concertada, de calidad (y religiosa) para una elite, y otra pública pero subsidiaria y precaria para las clases medias y pobres. Un modelo educativo que coincide con la ideología neoliberal del Estado mínimo y subsidiario (2007, 21). Al centrar el esfuerzo laicista en que no haya religión en los centros públicos, se ha desatendido el problema mayor que significaba la dualidad educativa que significaba ese sistema clasista de doble red.

García Santesmases prefiere solventar la laicidad escolar a favor de incluir el estudio del fenómeno religioso desde una perspectiva aconfesional, en vez de excluir totalmente la religión del currículo (2007, 20, 49, 118-119), pero remarca que lo importante es lograr una escuela pública de calidad que cumpla su función redistribuidora del saber, de formación de ciudadanía, ideológicamente plural y que sea reequilibradora de las diferencias económicas y sociales. En este sentido, realiza un análisis detallado de la evolución sobre el debate de la enseñanza en todos los años de nuestra democracia (2007, 32-45), en cuyos pormenores no podemos entrar, pero en los que destaca que no fue posible lograr ese modelo educativo en su plenitud, y que al final se acabó instaurando un modelo dual público y concertado.

Otro aspecto que define a la realidad actual y añade más elementos de complejidad es el de la diversidad cultural, el multiculturalismo y la identidad cultural. El laicismo también tiene que hacerse cargo de esta problemática para dar respuesta al neoliberalismo. García Santesmases lo dice con toda claridad:

Hoy el laicismo republicano tiene que hacerse cargo de problemas que plantean en toda su crudeza la tensión entre ciudadanía e identidad cultural. Lo vemos en Francia donde son muchos los que ante el desarraigo ven como único refugio la mezquita (2007, 50).

La referencia a Francia no es casual sino obligada:

[S]i queremos conocer la encrucijada en la que se encuentra hoy el laicismo hay que mirar a Francia. Es en esta nación donde se ha explicitado con más claridad el

problema. ¿Podrá prevalecer una comunidad de ciudadanos?; ¿se podrá superar el doble peligro del individualismo competitivo y del comunitarismo petrificado? (2007, 19).

El contexto inmediato que subyace a los textos de García Santesmases son los sucesos de noviembre de 2005 en Francia¹⁰¹. Dos jóvenes de familias inmigrantes murieron mientras eran perseguidos por la policía francesa. Sus muertes provocaron una reacción de la comunidad inmigrante y musulmana en forma de disturbios en las calles e incendios de vehículos en París y otras ciudades francesas. Estos sucesos dieron lugar a un cuestionamiento público del modelo de integración social y cultural de Francia. Cuestionamiento que llegaba hasta el mismo laicismo por cuanto Francia representa “el modelo más nítido de laicismo” (2007, 19). Se hace necesario, pues, comprender qué ha fallado en ese modelo laicista francés que no ha sido capaz de lograr sus objetivos de integración y creación de ciudadanía¹⁰².

El laicismo francés se basa en modelos que hemos analizado en este trabajo como podrían ser los de Peña-Ruiz, Kintzler o Puente Ojea. Para este tipo de laicismo, la ciudadanía la construye el Estado a través de la educación republicana y la privatización de la religión (2007, 19). Se espera que, de esta forma, cada individuo trascienda su pertenencia comunitaria (su particularidad) hacia la ciudadanía (la universalidad) y que se genere la unidad y solidaridad cívicas en función de los valores de esa ciudadanía. Sin embargo, el resultado no ha sido ese. Lo que ha ocurrido es que una gran parte de la población francesa se siente excluida de esa ciudadanía y alejada de esos valores republicanos. ¿Qué ha fallado?

Para García Santesmases lo que han fallado han sido los mecanismos de integración social típicamente socialdemócratas: el empleo y la educación. El neoliberalismo, unido al laicismo liberal, han generado la precariedad laboral y la doble red educativa (ya mencionada) que han aumentado la brecha social y hacen imposible la plena ciudadanía para la mayor parte de la sociedad. Esa parte excluida no se siente parte de la comunidad política al no ver realizados sus derechos efectivamente. Y al

¹⁰¹ En otro texto que recoge los mismos planteamientos que el que aquí estamos siguiendo principalmente, lo indica claramente: “Los barrios sufren ataques de violencia incontroladas, se queman los coches y una minoría considera que la religión islámica es una forma válida de expresar su identidad. En la mezquita al menos existen” (2011, 47).

¹⁰² Sobre el caso francés, además de esta obra que estamos siguiendo, véase el citado en la nota anterior: García Santesmases, 2011.

negársele la expresión pública de su identidad cultural o religiosa en el espacio público, se refugian muchas veces en el radicalismo religioso y comunitarista como forma de protección (2007, 191). De esta forma, García Santesmases señala a la perspectiva “de clase” para no quedarnos en una lectura superficial y meramente de “problema de culturas”, y poder entender lo que está pasando (2007, 59-61). La connivencia entre el laicismo liberal y el neoliberalismo está en que, excluida la religión del espacio público, ha sido el mercado y la lógica mercantilista lo que ha ocupado su lugar (2007, 160).

El laicismo que de verdad quiera hacerse cargo de esta situación debe mantener con firmeza el carácter laico del Estado (sin religión oficial), afirmar la dimensión privada que tiene la religión, pero no puede negar el hecho religioso con todas sus dimensiones culturales, públicas y visibles en la sociedad (2007, 62, 141-142). Ese laicismo sería miope ante la realidad actual e ineficaz para plantear soluciones.

Ante esta situación, el propio laicismo francés se ha autocriticado, y un ejemplo es el Informe Stasi que García Santesmases también analiza (2007, 114-120). En dicho informe, se reafirma la laicidad francesa pero se señala con fuerza hacia la dimensión social del laicismo para reparar la fragmentación económica que genera la exclusión social. Esa dimensión social hace hincapié en la importancia de la escuela y el empleo como mecanismos de integración (2007, 117). Así como llama la atención a la apertura hacia el hecho religioso. No se trata de renunciar a valores laicos sino a reconocer ese hecho religioso en vez de negarlo o privatizarlo. Pretender negar la dimensión pública de la religión es un “imposible político” para el autor (2007, 141). Impedir la expresión pública de la propia identidad (comunitaria o religiosa) no produce ciudadanía, sino una ciudadanía irreal:

Pero entre el Estado laico y la conciencia individual se encuentra la plaza pública donde las Iglesias, las mezquitas y las sinagogas tienen que desarrollar su tarea de proselitismo. La escuela tiene que ser laica pero la religión para reproducirse necesita de una base institucional. El problema surge cuando se hacen invisibles las diferencias al operar con un *concepto irreal de ciudadanía*. Los seres humanos necesitan tener garantizada la satisfacción de sus necesidades pero necesitan igualmente una política de reconocimiento que les permita preservar su identidad. Una identidad que remite a unas raíces, a unos valores, a unos sentimientos de pertenencia, a una historia de experiencias

que van marcando a las distintas comunidades. Lo que hemos aprendido es que tan grave como fomentar un culto a la diferencia que impida articular ningún vínculo común, es pensar que es posible sentirse miembro de una comunidad estatal borrando todas las huellas del pasado (2011, 48).

De lo que se trata es de conocer el hecho religioso y establecer mecanismos de diálogo intercultural e interreligioso (2007, 119) con esa parte de la religión dispuesta a disputar contra el neoliberalismo en la construcción de una Europa social que le haga de contrapeso. Para eso, García Santesmases llama a repensar la dicotomía público-privado, no para rechazarla, sino para replantearla ante la nueva realidad. Apoyándose en los nuevos movimientos sociales (feministas, homosexuales...), alude a su tesis de que lo privado es político, en el sentido de que “el ámbito de lo privado no puede quedar fuera del debate político” (2007, 168). Es desde ese ámbito privado que pueden surgir valores y sinergias entre ateos, agnósticos y creyentes que, más allá de sus diferencias, les una el objetivo común de crear las bases de una convivencia basada en el reconocimiento mutuo, los derechos sociales y económicos y la oposición al neoliberalismo (2007, 140-141). Es en ese espacio común en el que pueden superarse las limitaciones del laicismo liberal y avanzar hacia otro laicismo socialista y republicano como el que García Santesmases quiere ayudar a construir.

6.3.2. Dionisio Llamazares: La perspectiva jurídica y filosófica.

De entre todos los juristas españoles, posiblemente no haya otro que haya analizado la laicidad con más empeño que Dionisio Llamazares (1936). Ha conjugado su labor docente en varias universidades (Oviedo, Zaragoza, Valladolid y Complutense) con la política (como Presidente de las primeras Cortes de Castilla y León).

Si bien su trabajo es principalmente jurídico, como experto en Derecho canónico y eclesiástico, en su análisis de la libertad de conciencia elabora también una reflexión sobre la laicidad que justifica plenamente su inclusión en este estudio. Aquí

utilizaremos como textos principales¹⁰³ “Laicidad, sistema de acuerdos y confesiones minoritarias en España” (2006) y “Conciencia, religión y Derecho” (2010), por cuanto nos parece que ambos sintetizan la argumentación del autor en torno a la laicidad de una forma adecuada para nuestros propósitos. Dejaremos de lado los aspectos más puramente jurídicos para centrarnos en su justificación de la laicidad desde la libertad de conciencia. Para profundizar en el pensamiento del autor, pero desde una perspectiva jurídica mucho más profunda, remitimos a su imponente *Derecho de la libertad de conciencia* (2014).

Para Dionisio Llamazares:

[L]a laicidad es un principio informador del ordenamiento cuya función fundamental es garantizar real y eficazmente el derecho de *libertad de conciencia*, religiosa y no religiosa (libertad ideológica, religiosa y de culto según terminología del art. 16.1 CE) de individuos y de comunidades (2006, 72. Cursiva nuestra).

Inciendo en la cuestión terminológica acerca de la “laicidad” y la “aconfesionalidad”, y después de un análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional (TC), llega a la siguiente:

Conclusión: según el TC, *aconfesionalidad y laicidad*, en el lenguaje jurídico constitucional, significan lo mismo: separación sin confusión de Estado y confesiones religiosas y, al mismo tiempo, neutralidad de los poderes públicos y del ordenamiento jurídico respecto de ellas y de las creencias religiosas o no religiosas de los ciudadanos que se integran en ellas (2006, 74. Cursiva en el original).

Del análisis sistemático de la Constitución Española (CE), Llamazares caracteriza la laicidad española con tres notas: separación, neutralidad y cooperación. Y señala así sus relaciones: “La separación está al servicio de la neutralidad y la cooperación tiene su fundamento en el principio de libertad de conciencia, como uno de los principios cimeros del ordenamiento y su límite en la laicidad como precipitado de la igualdad” (*ibid*).

¹⁰³ En las citas se omite el nombre del autor porque se da por supuesto, y se indica solo el año de publicación de cada texto para distinguirlos.

En cuanto a la separación, significa “la distinción sin confusión de sujetos, funciones o actividades y fines u objetivos públicos y objetivos religiosos” (2006, 76). Esta separación implica, principalmente, la autonomía mutua entre el Estado y las religiones, y la consideración de las entidades religiosas como personas jurídicas privadas y no públicas. El Estado no se identifica con ninguna ética privada (secular ni religiosa) sino que tiene su propio fundamento autónomo, basado en una ética pública, entendida como un “mínimo común ético” recogido por el Derecho” (*ibid*).

La neutralidad aparece como la característica principal de la laicidad (2006, 77). El Estado tiene sus propios valores, los de esa ética pública mencionada, y debe respetarlos y hacerlos cumplir, pero, al mismo tiempo, ha de ser totalmente respetuoso con los valores y las éticas privadas (religiosas o no) que los ciudadanos quieran adoptar, siempre que sean compatibles con esos valores públicos. Es en este sentido que el Estado es neutral: para garantizar la autonomía del propio Estado con respecto a cualquiera de esas éticas privadas, y para garantizar la igualdad de todos los ciudadanos independientemente de la sus creencias y valores particulares.

En sentido negativo, la neutralidad prohíbe cualquier tipo de discriminación o privilegio por razón de creencias o valores. De esta forma, todos pueden disfrutar de su libertad de conciencia sin sentirse coaccionados para aceptar o rechazar tales o cuales creencias por las ventajas (privilegios) o perjuicios (discriminación) que pudieran tener.

Hasta aquí, Llamazares reconoce que no hay no hay diferencias sustanciales entre el modelo laico español y el francés, que reconoce que es el que toma implícitamente como referente el Tribunal Constitucional (2006, 78). La diferencia aparece con el tercer principio: el de cooperación del Estado con las entidades religiosas, y que iría totalmente en contra del laicismo francés. Esta cooperación se justifica en la obligación de efectivas la libertad de conciencia y la igualdad. De esta forma, la cooperación no tiene como objeto facilitar los fines propiamente religiosos, sino hacer efectiva o real la libertad de conciencia y la igualdad:

De todos modos la cooperación hay que entenderla en relación con el derecho fundamental de libertad religiosa de los ciudadanos, no en relación con las actividades o fines religiosos o los medios materiales o personales necesarios para su consecución, lo

que sería incompatible con la laicidad. Es más, la cooperación sólo será obligada –y a ella se refiere el art. 16.3 CE, dadas las expresiones imperativas que utiliza– cuando lo que está en juego es que la igualdad y la libertad sean reales y efectivas, como dice el art. 9.2 CE (2006, 80).

Este tercer principio de la laicidad española es el que la distingue de la francesa y da cobertura constitucional a los acuerdos entre el Estado y las diferentes confesiones religiosas en España¹⁰⁴. Además, es lo que ha llevado al TC a calificar la laicidad española de “laicidad positiva”¹⁰⁵, entendiéndose con ese adjetivo que lo que se valora positivamente no es la *religión* sino la *libertad de conciencia* (sea religiosa o no) (2006, 80).

En conclusión, para Llamazares, la CE lo que establece es un Estado laico, pero no uno aconfesional ni laicista (*ibid*). Un Estado laico que se basa, en última instancia, en la libertad de conciencia y la igualdad, y en función de las cuales tiene sentido la separación, la neutralidad y la cooperación. En este sentido, Llamazares profundiza en la libertad de conciencia como fundamento de la laicidad.

[E]l foco de atención de todo ordenamiento jurídico no puede ser otro que la persona singular y su dignidad (...) De la dignidad de la persona surgen los derechos humanos o fundamentales y el haz de libertades públicas (...) Ahora bien, la dignidad de la persona se asienta sobre dos columnas, la conciencia y la libertad o si se prefiere, sobre el arco de la libertad de conciencia (2007, 166).

El fin último del Derecho es garantizar y proteger la dignidad humana, lo que significa hacer efectiva la libertad de conciencia en un marco de igualdad y de pluralismo. La igualdad humana se basa en la igual dignidad de cada ser humano, pero cada conciencia es distinta de las demás (pluralismo). El objetivo del Derecho es, entonces, armonizar la libertad de conciencia de todos los individuos respetando esa pluralidad e igualdad, que son los únicos límites que se pueden establecer a la esa libertad fundamental (2007, 166-167).

¹⁰⁴ Hasta el momento, el Estado español ha suscrito acuerdos con cuatro confesiones religiosas: con la Iglesia Católica en 1979, y con las confesiones evangélica, judía y musulmana en 1992.

¹⁰⁵ Así aparece en la STC 46/2001.

“Conciencia” tiene un doble significado: por un lado es “autopercepción” del sí mismo y de la dignidad personal; por otro, “significa la regla directiva de nuestras conductas” (2007, 167). De esta forma, el primero incluye al segundo: las convicciones más íntimas son las que integran la propia identidad y las que definen las normas de conducta.

En su proceso de autopercepción, la conciencia produce tanto convicciones como ideas y opiniones. Sin embargo, no son lo mismo: las convicciones son parte de la identidad personal, de forma de comportarse de un modo contrario a ellas implica una especie de traición a sí mismo, lo que no pasa con las ideas u opiniones (2007, 168). Es por esta razón que la CE protege a unas y otras de forma distinta: las convicciones en el art. 16 CE, mientras que las ideas y opiniones están en el art. 20 CE como un derecho autónomo.

Las convicciones y las ideas conforman sistemas que tratan de dar explicación a la identidad personal y al universo en el que se inscribe, y forman las ideologías o cosmovisiones, que pueden ser religiosas o laicas (2007, 169). Tanto unas como otras dan lugar a criterios éticos de conducta: a una moral religiosa o laica. La moral religiosa descansa en último término en la fe y es heterónoma, la moral laica se basa en la razón y es autónoma (2007, 170). Por esta razón, es más fácil que la moral religiosa entre en conflicto con la ética pública –en la que descansa el Derecho– que la moral laica, debido a que esa ética pública viene a ser una universalización de mínimos de las éticas laicas y autónomas ambas. Lo que viene a plantear el conflicto entre el Derecho y la religión, entre el Derecho estatal y el canónico, y que se resuelve en la laicidad.

Llamazares hace un recorrido histórico por las relaciones del Derecho y la religión y diferentes tipos de configuración jurídica de dichas relaciones (2007, 171-175¹⁰⁶). Dichas relaciones evolucionan desde la subordinación del Derecho estatal al religioso hasta la posición laicista: la plena autonomía del Derecho estatal respecto del religioso. La iglesia católica acabará aceptando esa separación laica, pero a desgana y no del todo:

¹⁰⁶ Véase también Llamazares, 2002

La Iglesia Católica abandona la teoría de la subordinación jurídica por la de la subordinación moral (...) Es la última trinchera de defensa que mantiene contra viento y marea la Iglesia Católica. La fuente de legitimidad última sigue siendo el derecho natural, que sólo ella tiene competencia para declarar o interpretar. De ahí que considere injusta toda ley que contradiga una norma de derecho natural y niegue legitimidad a las instituciones democráticas para aprobarla (2007, 175).

Esta postura de la iglesia católica lleva a Llamazares a concretar la relación que cabe entre la moral pública y las éticas privadas (religiosas o no), y la de la objeción de conciencia, en un Estado laico que protege la libertad de conciencia.

En principio, es difícil que haya conflictos entre la moral pública y las éticas privadas. Eso es así porque la moral pública principalmente es un conjunto de valores y reglas para posibilitar, precisamente, el ejercicio de los derechos y de las éticas privadas. Sus normas son normalmente permisivas y las pocas imperativas son comunes a diversas éticas privadas. No obstante, como ya dijimos, lo más probable es que haya más conflictos entre la moral pública y las éticas religiosas que con las laicas, dada la autonomía de unas y la heteronomía de otras (2007, 176). De todas formas, en caso de contradicción, prima la moral pública sobre las exigencias de la moral privada. Eso es así porque la moral pública es parte del orden público y, en ese sentido, límite de los derechos fundamentales, también de la libertad de conciencia (2007, 177). Téngase en cuenta que esa misma libertad de conciencia es fundamento de las éticas privadas y de la pública, y que el orden público lo que hace es, precisamente, garantizar su protección en el marco de la igualdad. Si, por algún motivo, la moral pública debe prevalecer sobre la privada en caso de contradicción, será porque alguna norma de esa moral privada vulnera la igualdad, el pluralismo o el ejercicio del derecho de la libertad de conciencia de otro. Lo que sucederá, según Llamazares, excepcionalmente (*ibid*).

De todas formas, y como cabe la posibilidad de contradicciones entre ética pública y moral privada, el Derecho debe adelantarse a esa posibilidad y procurar soluciones. Eso es así dado que su función es aumentar la libertad tanto como pueda y no limitarla (*ibidem*). Una manera de hacerlo es previendo esas posibles contradicciones y disponiendo la ley de forma que se eviten. Como, aún así, puede haber casos en los

que la contradicción sea insalvable, se justifica entonces la objeción de conciencia como parte del propio derecho a la libertad de conciencia.

Para terminar, no vamos a entrar aquí en los detalles jurídicos de la objeción de conciencia que Llamazares analiza (2007, 177-180)¹⁰⁷. Tan solo queremos señalar dos puntos de ese análisis. Uno, que la objeción de conciencia debe ser sincera, es decir, que debe justificarse en base a una contradicción auténtica entre una norma de conciencia y otra jurídica, lo que da sentido al establecimiento de una obligación sustitutoria para el objetor (2007, 177). Dos, que el ejercicio de la objeción de conciencia no queda al arbitrio del individuo sino que debe estar regulado por ley, estableciendo esta cuándo procede y cuándo no: “No puede quedar el cumplimiento del ordenamiento a la voluntad de los obligados por la ley, ya que eso equivaldría a la negación misma del derecho” (2007, 179).

7. CONCLUSIONES

En este recorrido por varios autores de diferentes países hemos intentado mostrar el estado de la cuestión sobre la noción de laicidad en nuestro contexto cultural de hoy en día. Para eso, hemos expuesto el pensamiento al respecto de varios autores distintos, procurando respetar ese pensamiento tal cual de cada uno. También hemos querido compararlos y contrastarlos para buscar parecidos y diferencias a la hora de entender la laicidad. Llega la hora de apuntar algunas conclusiones después del análisis.

Podemos decir que todos los autores están de acuerdo en que la laicidad se mueve en el campo de lo institucional y que procura lograr dos objetivos principales: la libertad de conciencia y la igualdad. Sin embargo, en lo que no coinciden todos ellos es a la hora de establecer los medios o la relación con otros principios distintos para conseguir esa libertad de conciencia e igualdad. Así, para unos la separación y la neutralidad seguirían siendo medios o principios totalmente válidos hoy día, mientras que para otros habría que relajarlos en el nuevo contexto.

¹⁰⁷ Díaz-Salazar también hace un análisis de la objeción de conciencia en relación a la oposición de la iglesia católica a la asignatura de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos, en Díaz-Salazar, 2007, 61-90

Otro de los acuerdos entre todos los autores es que el debate sobre la laicidad en el siglo XXI se realiza en un contexto distinto al de épocas anteriores: el laicismo se fraguó en un contexto de predominio de una religión hegemónica contraria a la libertad de conciencia, mientras que el contexto actual es el del pluralismo cultural y religioso. Un nuevo contexto que plantea problemas y retos novedosos también. Este nuevo contexto obliga al laicismo a replantearse sus principios y la articulación entre ellos, así como sus soluciones prácticas: la distinción público-privado, el papel de la religión y sus símbolos en el espacio público, los acomodos razonables, etc.

Ante esos nuevos retos, hemos apreciado dos líneas de pensamiento distintas, y que se pueden resumir en las que Maclure y Taylor denominan laicismo republicano y laicismo liberal-pluralista. Estas denominaciones no coinciden con las que los autores que podrían encuadrarse en cada una se dan a sí mismos¹⁰⁸, pero pueden servir como etiqueta para designar a cada una de ellas. En el lado del laicismo republicano caerían autores como Peña-Ruiz, Kintzler, Flores D'Arcais o Puente Ojea, en el del laicismo liberal-pluralista tendríamos a Baubérot, Milot, Maclure, Taylor, Habermas, Díaz-Salazar y García Santesmases. Los primeros entienden que el modelo laicista original tal cual surgió y se concretó principalmente en Francia sigue siendo válido para el momento actual, manteniendo firmes los principios de neutralidad y de separación público-privado y la ubicación de la religión en el ámbito privado sin inmiscuirse en el público. Los segundos se adhieren a esos mismos principios, pero los relajan lo suficiente para aceptar formas de reconocimiento y apertura a las religiones incluso en el ámbito público. Lejos de estar concluido, el debate y la polémica se mantienen en posiciones enfrentadas.

Otra diferencia entre los dos grupos es la forma de entender el lazo de unión que debe subyacer en un Estado laico. Para los republicanos, ese lazo debe consistir en el previo desligamiento de cualquier otra pertenencia previa comunitaria (que queda en el ámbito privado) y por la cual el ciudadano debe “desdoblarse”: como miembro de su comunidad en el plano privado, y ciudadano en el público. Para los liberal-pluralistas, dicho desligamiento no solo no es necesario sino pernicioso, y proponen la apertura del

¹⁰⁸ Díaz-Salazar y García Santesmases, por ejemplo, caerían en la de “liberal-pluralistas”, cuando ambos se sitúan a sí mismos como republicanos y opuestos al liberalismo.

ámbito público a la participación de las propias comunidades y religiones tal cuales. A partir de aquí, se derivan distintas consecuencias para las problemáticas prácticas como pueden ser la de los símbolos religiosos en las escuelas o las peticiones de acomodo razonable, que unos aprueban y otros rechazan.

Hay también algunas correlaciones que queremos señalar, que si bien hay que tratarlas con el cuidado de ser lo que son, correlaciones y no causas, bien pudieran indicar algunas posibles hipótesis.

Una de esas correlaciones es el hecho de que todos los autores aquí tratados, y muchos otros que hubiéramos podido incluir, se ubican en lo que podríamos llamar, de forma amplia, la izquierda política. Bien explícitamente, o bien porque es posible ubicarlos sin mucha dificultad en ese espacio político a través de sus textos, ideas, planteamientos, etc. Peña-Ruiz¹⁰⁹ milita en el Parti de Gauche en Francia, Flores D'Arcais¹¹⁰ ha participado en política en varias opciones de la izquierda italiana, al tiempo que se ha opuesto a Berlusconi, de forma similar a como Jean Baubérot¹¹¹ se ha opuesto tanto a Sarkozy como a Le Pen en Francia, mostrando sus simpatías hacia el Parti Socialiste; Habermas es universalmente conocido como pensador de izquierdas y de raíces marxistas (aunque heterodoxas); García Santesmases¹¹², Dionisio Llamazares¹¹³ y Puente Ojea¹¹⁴, están o han estado en la órbita del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) o a su izquierda. Díaz-Salazar, en su obra *España Laica* (2008a) solo tiene en cuenta al PSOE y a Izquierda Unida en sus reflexiones sobre la laicidad y los partidos políticos españoles actuales, al tiempo que en su repaso histórico sobre la laicidad en España la vincula plenamente a los partidos y pensadores de izquierda. Jean Baubérot protesta, de hecho, por lo que considera un error de la

¹⁰⁹ "Henri Peña-Ruiz", en *Wikipedia* (en francés): http://fr.wikipedia.org/wiki/Henri_Pe%C3%B1a-Ruiz (consultado el 30 de abril de 2015).

¹¹⁰ "Paolo Flores D'Arcais", en *Wikipedia* (en italiano): http://it.wikipedia.org/wiki/Paolo_Flores_d%27Arcais (consultado el 30 de abril de 2015).

¹¹¹ "Jean Baubérot", en *Wikipedia* (en francés): http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Baub%C3%A9rot (consultado el 30 de abril de 2015).

¹¹² García Santesmases es militante del PSOE y de su corriente crítica Izquierda Socialista. También ha sido diputado por este partido (1996-2000): "Antonio García Santesmases", en *Wikipedia* (en español): http://es.wikipedia.org/wiki/Antonio_Garc%C3%ADa-Santesmases (consultado el 30 de abril de 2015).

¹¹³ Dionisio Llamazares ha sido el primer presidente de las Cortes de Castilla y León por el PSOE (1983-1987).

¹¹⁴ Miguel Ángel López menciona que Puente Ojea estuvo en la órbita del PSOE a través del PSP, pero que no llegó a militar en ninguno de los dos partidos (López, 2014, 19).

izquierda política: el haber permitido que la derecha se apropie de la laicidad cuando ésta es un patrimonio de la izquierda (Baubérot, 2014, 124).

Se plantea, así, la cuestión de si hay una relación interna entre laicidad e izquierda, y si esa relación ha variado o está cambiando en el mundo actual: si la izquierda está renunciando a la laicidad, o si está (o debería estar) reinventando esa relación¹¹⁵, si la derecha (o incluso la extrema derecha) puede asumir la laicidad y de qué forma¹¹⁶, etc. En este punto, sería también conveniente tener en cuenta las reflexiones que llegan desde el ámbito norteamericano, por ejemplo las de filósofos como Michael Sandel, que alaban el giro de los Demócratas desde el laicismo separatista del presidente Kennedy a la apertura al discurso de los valores y la religión de Barack Obama (Sandel, 2013, 277-294).

Otra correlación refiere al hecho de que entre los laicistas republicanos solamente hay filósofos, mientras que en lado liberal-pluralista también hay sociólogos¹¹⁷. Pareciera que el formato de laicidad republicana estuviera mucho más elaborado desde la teoría o el concepto, mientras que el liberal-pluralista partiera de bases más empíricas. Sería interesante indagar si se trata de una mera correlación, o si el punto de vista (filosófico o sociológico) ya condiciona de antemano el resultado del análisis.

Otra correlación que aparece también es la que se da entre las creencias particulares de los autores y los tipos de laicidad que defienden (en tanto que manifiestan claramente esas creencias, o por lo que puede vislumbrarse en sus textos). Podemos decir que entre los republicanos predomina el ateísmo¹¹⁸, mientras que en los liberal-pluralistas hay más creyentes¹¹⁹ (por lo menos, en comparación). Posiblemente esta correlación tenga algo que ver con la tendencia de los más ateos hacia una laicidad

¹¹⁵ Las posiciones republicanas de Santesmases o Díaz-Salazar, y sus críticas al "laicismo burgués", irían en esa línea de revisión de la actitud de la izquierda laica hacia las religiones en un sentido aperturista.

¹¹⁶ La respuesta de Baubérot es que no: que la derecha no está asumiendo la laicidad sino falsificándola, creando una "laicidad *identitaria*" y excluyente frente a lo que ha sido la "laicidad *política*" como forma de convivencia en la pluralidad y la diversidad (Baubérot, 2008a y 2014).

¹¹⁷ Peña-Ruiz y Kintzler se dedican profesionalmente a la filosofía, así como Baubérot, Milot o Díaz-Salazar lo hacen a la sociología. No obstante, Maclure, Taylor, Habermas, Reyes Mate y García Santesmases también son filósofos.

¹¹⁸ Paolo Flores D'Arcais o Gonzalo Puente Ojea no solo son declaradamente ateos, sino ateos militantes.

¹¹⁹ Jean Baubérot es protestante, y Díaz-Salazar católico. Sin embargo, García Santesmases es agnóstico y Habermas directamente ateo.

más “privatizadora” de la religión, y a los más creyentes hacia otra más abierta a la religiosidad.

Por otra parte, podríamos relacionar lo anterior con un aspecto que nos parece crucial, desde el punto de vista filosófico. Nos referimos a la problemática que Maclure y Taylor llaman del “estatus de las creencias religiosas”. En el contexto del debate sobre el acomodo razonable, los canadienses plantean si las creencias religiosas pueden equipararse a las meras preferencias personales, -lo que no justificaría, entonces, los acomodados-, o si hay que considerarlas de un modo distinto, con un valor especial, que justificara esos acomodados. El gran problema que se abre en este punto, a nuestro modo de ver, es que se puede entrar en la valoración de la religión y si eso puede conducir a compromisos filosóficos más allá de la neutralidad.

Que la religión es importantísima para algunas personas, y que por eso viven y organizan sus vidas de acuerdo a ella, es un hecho innegable. Ahora bien, tan innegable como el hecho de que otras personas no solo son indiferentes a esa misma religión sino que pueden ser hostiles a ella (por considerarla ridícula, falsa o perniciosa¹²⁰). Utilizando terminología propia de la antropología, la religión será importante en un sentido *emic*¹²¹ para el creyente. La cuestión es que desde el punto de vista del legislador, por el principio de neutralidad, no puede hacer suya ninguna perspectiva *emic*, y mucho menos si no es de consenso: su perspectiva debería ser más bien *etic*. Cabe la duda, entonces, acerca de si hacer una valoración positiva (o negativa) de la religión, aunque sea sin entrar en la cuestión de la verdad o falsedad de sus contenidos, no supone ya un cierto posicionamiento contrario al principio de neutralidad en algún sentido. Pues, si dicha valoración fuera negativa, por ejemplo, podría justificar medidas contrarias hacia ciertas religiones, y que sus seguidores interpretarían como discriminatorias. De la misma forma que, si fuera positiva, podría justificar acomodados u otras formas de colaboración que los contrarios a la religión interpretarían como privilegios injustificados. Ambos argüirían que dichas medidas son inaceptables por basarse en un juicio de valor y no de hecho. No podemos profundizar aquí mucho más,

¹²⁰ En la línea en que podrían ir las críticas sarcásticas a la religión del pastafarismo o las más elaboradas, filosóficamente hablando, de ateos militantes como Dawkins (2007) o Hitchens (2008).

¹²¹ La antropología utiliza la distinción *emic/etic* para distinguir el lenguaje que utiliza el nativo para describir su propia cultura y el discurso del antropólogo acerca de esa misma cultura. Véase Harris, 1998, 28-30.

y solo dejamos constancia del grave problema filosófico que, a nuestro modo de ver, plantea determinar el “estatus de las creencias religiosas”.

Como decíamos en la introducción, el trabajo ha estado constreñido por numerosas restricciones para hacerlo factible: nos hemos limitado a la laicidad en sus términos estrictamente actuales, en el contexto nacional de unos pocos países (casi todos europeos, excepto Canadá) y todos de tradición cultural-religiosa cristiana. El resultado, por tanto, es necesariamente incompleto y susceptible de ampliación: la laicidad no es un fenómeno novedoso sino histórico; no se da solo en Europa continental sino también en el ámbito anglosajón, americano y asiático; tampoco es exclusivo de contextos cristianos sino también en culturas distintas como las de mayoría musulmana (Turquía) o hinduista (India); y su complejidad no es abarcable únicamente desde la filosofía política sino que reclama una perspectiva eminentemente interdisciplinar.

Quedan fuera, por imposibilidad de tratarlos a todos, muchos autores y temáticas relacionadas que enriquecerían el trabajo pero lo harían inabarcable en los límites que tiene establecidos. Aquí tan solo hemos utilizado las notas al pie en muchas ocasiones para apuntarlos. Hemos tenido que prescindir de autores relevantes como John Rawls¹²², Norberto Bobbio¹²³, Roberto Blancarte¹²⁴, Marcel Gauchet (1998), Jean-Claude Monod (2007), y un largo etcétera, así como los problemas del fundamentalismo religioso, la crisis de la propia modernidad, la laicidad en otros contextos culturales y políticos distintos (EEUU, México, India, Turquía...)¹²⁵, la laicidad y el género¹²⁶, profundizar

¹²² John Rawls ha sentado las bases del debate sobre el papel de la religión en el espacio público en su obra *Liberalismo político*. Habermas (2006) y Díaz-Salazar (2007) parten precisamente de Rawls para elaborar sus propuestas. Véase Rawls, 2006.

¹²³ Norberto Bobbio ha participado en el debate sobre la laicidad en Italia, con posiciones más moderadas que las de Flores D'Arcais. Véase Bobbio, 1999.

¹²⁴ Roberto Blancarte ha estudiado la laicidad, sobre todo latinoamericana, desde el punto de vista de la sociología. Véase Blancarte, 2004 y 2012.

¹²⁵ Acerca de la laicidad en diversos países del mundo es muy recomendable la obra colectiva coordinada por Roberto Blancarte: *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (2008) con aportaciones de diversos autores (entre ellos Baubérot y Milot) que atiende a países europeos como Francia o Rusia, americanos (Canadá, Perú, Brasil, Argentina...) y asiáticos (India y China). También es recomendable el libro de Baubérot *Les laïcités dans le monde* (2007) en el que atiende a los casos de Europa, Norteamérica (EEUU y Canadá), Sudamérica y países asiáticos y musulmanes.

¹²⁶ El tema de laicidad y mujer es sumamente interesante, y puede enfocarse de muchas formas. Una de ellas sería cómo se han acercado las propias mujeres a la reflexión sobre la laicidad. En este trabajo, hemos seleccionado a dos de ellas, Catherine Kintzler y Micheline Milot, con este fin. Por limitación de espacio no hemos incluido a más,

en la propia distinción público-privado y su construcción histórica, etc. Cada uno de ellos daría para un trabajo monográfico. Pero no quedan olvidados, solo pendientes: en este trabajo solo quedan apuntados como aproximación incompleta o invitación a continuarlo.

pero a este respecto resulta muy interesante el libro conjunto de Victoria Camps y Amelia Valcárcel *Hablemos de Dios*, en el que ambas reflexionan sobre la temática religiosa utilizando el género epistolar y que hace a la obra muy agradable de leer. En ella, también tocan el tema de la laicidad y el laicismo, dedicándole un apartado específico: la parte IV: "Laicidad, laicismo, fundamentalismos" (Camps y Valcárcel, 2007). Desde otro punto de vista, también es importante la reflexión feminista y desde la perspectiva de género sobre la propia laicidad, acerca de la distinción público-privado, etc. En este sentido podemos mencionar los trabajos de Teresa Maldonado (2009a, 2009b). Jean Baubérot también menciona la importancia de considerar la igualdad entre sexos en la reflexión sobre la laicidad en el siglo XXI (Baubérot, 2014, cap. 5).

8. ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

- acomodamiento razonable, 64, 65, 66, 68, 69, 126
- acomodo razonable, 27, 35, 47, 50, 53, 54, 56, 58, 63, 64, 116, 130
- aconfesionalidad, 110
- agnosticismo, 102, 103, 127
- anamnética, 83, 84
- ateísmo, 5, 19, 37, 50, 71, 80, 119, 134
- autonomía, 16, 17, 19, 26, 27, 29, 43, 46, 48, 73, 90, 94, 96, 100, 104, 105, 111, 114, 115
- Baubérot, Jean, 6, 7, 9, 10, 11, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 58, 59, 72, 74, 82, 86, 87, 90, 93, 94, 117, 118, 119, 121, 127, 128
- Bélgica, 92
- Benedicto XVI, 28, 70
- Blancarte, Roberto, 121, 129, 132
- Bobbio, Nomberto, 121, 130
- Camps, Victoria, 95, 121, 130
- Canadá, 6, 7, 45, 47, 58, 69, 120, 121, 132
- Carta de América, 103
- católica, iglesia, 25, 28, 32, 33, 48, 71, 86, 89, 90, 96, 103, 114, 115
- células madre, 35
- Charlie Hebdo, 9
- cientificismo, 100
- Cifuentes, Luis María, 95, 102, 130
- clericalismo, 11, 15, 20, 32, 33, 93, 98
- Comisión Stasi, 10, 21
- comunitarismo, 10, 11, 15, 17, 27, 60, 107
- Condorcet, 40, 42, 44
- Constitución, 4, 9, 28, 50, 111, 112
- creencias, 4, 5, 14, 15, 18, 20, 37, 38, 40, 54, 66, 67, 68, 69, 76, 78, 79, 88, 111, 112, 119, 120
- cultura, 4, 5, 56, 57, 71, 76, 92, 97, 98, 105, 120, 134
- Dawkins, Richard, 5, 120, 130
- Delgado, Francisco, 102, 130
- derecha, 34, 35, 94, 104, 118
- desligamiento, 16, 17, 36, 39, 52, 60, 97, 117
- Díaz-Salazar, Rafael, 7, 21, 59, 61, 70, 71, 86, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 115, 117, 118, 119, 121, 127, 130, 132, 134
- Dinamarca, 24, 29, 47, 49, 92
- discriminación, 4, 5, 8, 14, 27, 47, 54, 55, 64, 65, 66, 67, 83, 111
- divorcio, 35
- escuela, 9, 19, 32, 33, 35, 41, 42, 43, 44, 50, 53, 91, 92, 100, 102, 106, 108, 109, 130, 131

- España, 6, 7, 21, 69, 70, 86, 92, 93, 101, 104, 110, 112, 118, 127, 128, 132
- Estado, 7, 11, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 32, 33, 37, 39, 40, 41, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 71, 72, 73, 77, 78, 82, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 117, 131
- Estrada, Juan Antonio, 102, 131
- Europa, 7, 70, 92, 100, 101, 109, 120, 121
- eutanasia, 28, 35, 81, 105
- filosofía, 3, 10, 43, 45, 70, 74, 75, 79, 84, 91, 102, 119, 120, 133
- Flores D'Arcais, Paolo, 7, 16, 51, 59, 60, 63, 70, 71, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 93, 94, 95, 116, 118, 119, 121, 127, 131, 134
- Francia, 6, 9, 17, 21, 23, 25, 28, 32, 33, 46, 47, 48, 53, 58, 92, 100, 104, 107, 117, 121
- fundamentalismo, 75, 96, 103, 105, 121, 127, 130
- galicano, 32
- García Santemas, Antonio, 7, 59, 86, 95, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 117, 118, 119
- Gran Bretaña, 3, 24, 29
- Habermas, Jürgen, 7, 16, 51, 52, 59, 61, 62, 63, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 93, 97, 117, 118, 119, 121, 127, 128, 130, 131
- identidad, 17, 18, 22, 32, 56, 57, 60, 61, 68, 69, 92, 106, 107, 108, 109, 113, 129
- igualdad, 1, 4, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 22, 23, 24, 26, 28, 34, 35, 46, 47, 51, 55, 56, 59, 61, 65, 66, 67, 88, 89, 90, 100, 111, 112, 113, 115, 116, 121
- India, 3, 29, 120, 121
- Informe Bouchard-Taylor, 58
- inmigrante, 9, 107
- islam, 5, 9, 25, 33, 34, 35, 40, 41, 56
- izquierda, 34, 94, 117, 118
- Kintzler, Catherine, 6, 9, 13, 16, 17, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 72, 82, 86, 87, 91, 94, 97, 99, 107, 116, 119, 121, 127, 131
- laicidad, 1, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 70, 71, 82, 83, 85, 86, 87, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135
- laicidad anticlerical, 25
- laicidad de colaboración, 23, 24, 27, 28, 31, 33, 50, 101, 105, 120
- laicidad de fe cívica, 35
- laicidad de reconocimiento, 26, 27, 31, 50, 60
- laicidad francesa, 1, 6, 48, 111

- laicidad positiva, 28, 112
- laicidad separatista, 24, 33
- laicismo, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 61, 62, 71, 74, 77, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 116, 118, 121, 127, 128, 130, 132, 133, 134, 135
- laicismo de la neutralidad, 95
- laicismo excluyente, 96
- laicismo liberal, 98, 104, 105, 106, 108, 116
- laicismo religioso, 95
- laicismo republicano, 6, 18, 34, 36, 40, 53, 57, 61, 62, 82, 93, 107, 116
- laicismo socialista, 102
- laicización, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 48, 49, 132
- laico, 7, 9, 10, 13, 20, 21, 26, 33, 34, 35, 39, 40, 42, 49, 52, 57, 58, 81, 89, 96, 98, 104, 108, 109, 112, 114, 117
- Le Pen, Marine, 35, 118
- Ley de Separación de las Iglesias y el Estado, 9
- liberalismo, 10, 11, 18, 19, 65, 72, 73, 93, 99, 104, 106
- liberal-pluralista, 58, 59, 60, 61, 63, 86, 93, 116, 119
- libertad, 10, 46
- libertad de conciencia, 1, 4, 10, 12, 13, 14, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 32, 34, 47, 50, 51, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 68, 77, 86, 88, 90, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 128, 132
- libertad religiosa, 12, 21, 37, 59, 61, 112
- libertades, 37, 39, 113
- Llamazares, Dionisio, 7, 27, 28, 86, 102, 110, 111, 112, 114, 115, 118, 127, 131
- Maclure, Jocelyn, 7, 27, 47, 51, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 82, 86, 93, 116, 119, 128
- Maldonado, Teresa, 97, 102, 121, 132
- Mate, Reyes, 7, 70, 83, 84, 86, 102, 119
- matrimonio civil, 35
- matrimonio homosexual, 35, 105
- Mayoral, Victorino, 102, 132
- Milot, Micheline, 6, 7, 11, 21, 27, 29, 36, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 72, 74, 82, 86, 87, 90, 93, 94, 100, 117, 119, 121, 127, 128, 132
- minorías, 4, 24, 31, 32, 34, 47, 55, 56, 65, 72, 101
- modernidad, 31, 33, 70, 71, 73, 75, 79, 83, 84, 121, 131, 133
- multiculturalismo, 65, 106, 134
- neoconservadurismo, 103
- neoimperialismo, 103

- neoliberalismo, 35, 83, 93, 98, 103, 104, 105, 106, 108, 109
- neutralidad, 15, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 34, 35, 40, 41, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 76, 77, 95, 100, 110, 111, 112, 116, 117, 119, 120
- objección de conciencia, 27, 70, 114, 115
- pacto laico, 33, 34
- paradigma de la secularización, 23
- pastafari, 6
- Peña-Ruiz, Henri, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 34, 36, 45, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 72, 82, 86, 92, 93, 94, 95, 99, 107, 116, 117, 119, 128, 133
- Pérez Tapias, José Antonio, 102, 133
- pluralismo, 1, 3, 4, 5, 6, 12, 25, 31, 33, 35, 42, 53, 57, 59, 60, 94, 96, 100, 113, 115, 116
- post-secularismo, 7, 71, 75, 79, 96
- privado, 4, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 29, 32, 33, 51, 54, 61, 62, 74, 75, 76, 82, 89, 97, 101, 109, 116, 117, 121
- privatización, 35, 104, 107
- público, 6, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 26, 32, 33, 37, 39, 40, 41, 44, 48, 51, 52, 53, 54, 61, 62, 63, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 89, 90, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 106, 107, 108, 109, 115, 116, 117, 121, 127, 135
- Puente Ojea, Gonzalo, 7, 59, 61, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 102, 107, 116, 118, 119, 128, 132, 133
- Quebec, 7, 45, 50, 53, 58, 60, 70, 129, 130, 132
- Ratzinger, Joseph, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 93, 128, 134
- Rawls, 77, 121, 134
- regla de oro del laicismo, 61
- religión, 1, 4, 5, 6, 7, 11, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 29, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135
- República, 9, 10, 19, 20, 33, 34, 36, 39, 40, 127
- republicanismo, 7, 34, 48, 52, 72, 87, 93, 98, 99, 100, 104, 133
- Sarkozy, Nicolás, 28, 34, 118, 129, 130
- Savater, Fernando, 102, 135
- secularización, 7, 22, 23, 28, 29, 30, 35, 49, 70, 71, 74, 75, 76, 82, 95, 105, 121, 128, 129, 131, 132
- separación, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 33, 34, 35, 46, 49, 50, 51, 53, 57, 59, 60, 61, 62, 74, 77, 78, 82, 89, 90, 95, 97, 100, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 131

- simbología, 5, 6, 24, 32, 41, 49, 52
- sociología, 29, 30, 45, 93, 119, 121
- sociología de la religión, 29
- Tamayo, Juan José, 102, 135
- Taylor, Charles, 7, 27, 47, 51, 53, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 82, 86, 93, 116, 119, 128, 130, 135
- teorema del laicismo, 87
- tolerancia, 37, 38, 40, 42, 47, 76, 86, 89, 90, 96
- totalitarismo, 103
- Turquía, 3, 25, 47, 49, 62, 120, 121
- umbrales de laicización, 23, 30, 32
- Valcárcel, Amelia, 121, 130
- velo, 5, 6, 9, 33, 35, 41, 50, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 64, 68
- virtud pública, 72, 98, 100
- Williams, Roger, 22

9. BIBLIOGRAFÍA

9.1. Bibliografía principal

- Baubérot, Jean y Micheline Milot (2011) *Laïcités sans frontières*. París: Seuil.
- (2014) *La laïcité falsifiée*. París: La Découverte.
- Díaz-Salazar, Rafael (2007). *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus.
- (2008a). *España Laica: Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid: Espasa.
- Flores D'Arcais, Paolo (2008). "Once tesis contra Habermas", en *Claves de Razón Práctica*, nº 179, pp. 56-60.
- García-Santesmases, Antonio (2007). *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Biblioteca Nueva.
- (2010). "Intelectuales y cuestión religiosa en la España actual: Pistas para un análisis socio-político" en *Iglesia Viva*, nº 243, jul-sept, pp. 85-96.
- (2011). "Religión y espacio público: los nuevos retos del laicismo" en *Viento Sur*, nº 114, enero, pp. 43-52.
- (2015). "Agnósticos, laicistas y cristianos: entre la confrontación y el diálogo", en *Iglesia Viva*, nº 261, enero-marzo, pp. 87-100.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- (2008). "La voz pública de la religión: Respuesta a las tesis de Paolo Flores D'Arcais", en *Claves de Razón Práctica*, nº 180, pp. 4-6.
- Habermas, Jürgen / Paolo Flores D'Arcais (2009). "La religión en la esfera pública", en *Claves de Razón Práctica*, nº 190, pp. 7-21.
- Kintzler, Catherine (2005a). *La República en preguntas*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- (2005b). *Tolerancia y laicismo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Llamazares, Dionisio (2006). “Laicidad, sistema de acuerdos y confesiones minoritarias en España”, en *Revista catalana de dret públic*, nº 33, pp. 71-112.

— (2010). “Conciencia, religión y Derecho”, en *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, nº. 4, pp. 165-181.

Maclure, Jocelyn y Charles Taylor (2011). *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza.

Mate, Manuel-Reyes. (2008). “La religión en una sociedad postsecular: El debate entre Habermas y Flores d’Arcais”, en *Claves de Razón Práctica*, nº 181, pp. 28-33.

Milot, Micheline (2009). *La laicidad*. Madrid: Editorial CCS.

Peña-Ruiz, Henri (2001). *La emancipación laica: Filosofía de la laicidad*. Madrid: Laberinto.

— (2002). *La laicidad*. México: Siglo XXI.

Peña-Ruiz, Henri y César Tejedor (2009). *Antología laica: 66 textos comentados para comprender el laicismo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Puente Ojea, Gonzalo (2007a). *Ateísmo y religiosidad: Reflexiones sobre un debate*. Madrid: Siglo XXI.

— (2011). *La cruz y la corona: Las dos hipotecas de la historia de España*. Navarra: Txalaparta.

Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas (2006). *Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.

9.2. Bibliografía secundaria

Arendt, Hanna (2009) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arroyo Pomeda, Julián (1995). *Bayle o la Ilustración anticipada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

- Baubérot, Jean (1990) *La laïcité, quel héritage?: De 1789 à nos jours*. Labor et fides.
- (1993). “Vinet et la Laicisation: *Le Mémoire en faveur de la liberté des cultes* (1826)”, en Jakubec y Reymond (ed). *Relectures d’Alexandre Vinet*. Lausanne: Editions l’Age d’Homme.
- (2000) *Histoire de la laïcité en France*. París: Presses Universitaires de France.
- (2006). *L’intégrisme républicain contre la laïcité*. La Tour d’Aigues, Éditions de l’Aube.
- (2007) *Les laïcités dans le monde*. París: Presses Universitaires de France.
- (2008a). *La laïcité expliquée à Nicolas Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*. París: Albin Michel.
- (2008b). “Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa”, en Blancarte, Roberto (coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, pp. 47-58.
- (2009). “Liberté, laïcité, diversité – La France multiculturelle” en VVAA, *Appartenances religieuses, Appartenance citoyenne: Un équilibre en tension*. Quebec: Les Presses de l’Université Laval.
- (2015). “Être Charlie. Être laïque”, en internet: <http://blogs.mediapart.fr/blog/jean-bauberot/120115/etre-charlie-etre-laique>, (consultado el 4 de abril de 2015).
- Barry, Brian (2001). *Culture and equality*. Londres: Blackwell.
- Berlin, Isaiah (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Blancarte, Roberto (2004). “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 24, pp. 15-28.

- (coord.). (2008). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos.
- (2012). “¿Cómo podemos medir la laicidad?” en *Estudios Sociológicos*, vol. XXX, nº 88, 2012, pp. 233-247.
- Bobbio, Nomberto (1999). “Cultura laica y laicismo”, en el diario *El Mundo*, 17/11/1999.
- Camps, Victoria y Amelia Valcárcel (2007), *Hablemos de Dios*. Madrid: Taurus.
- Cifuentes, Luis María (2005) *¿Qué es el laicismo?* Madrid: Laberinto.
- Dawkins, Richard (2007). *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Delgado, Francisco (2006). *Hacia la escuela laica*. Madrid: Laberinto.
- (2014). *Evanescencia de la escuela pública: Asociada al desmantelamiento progresivo de la democracia*. Madrid: Cultivalibros.
- (2015). *La cruz en las aulas*. Madrid: Akal.
- Díaz-Salazar, Rafael (2008b). “La laicidad después de Sarkozy”, en *Revista de Fomento Social*, nº 63, pp. 87-104.
- (2008c). “Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad”, en *Revista Internacional de Formación del Profesorado*, nº 31, pp. 65-84.
- Díaz-Salazar, Rafael (2011). “Laicismo y religión: Entre el fundamentalismo y la emancipación” en *Viento Sur*, nº 114, enero, pp. 33-37.
- Eco, Umberto (2000). *Cómo se hace una tesis: Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Espinosa, Francisco Javier (2008). “La religión en la esfera pública. Habermas, Toland y Spinoza”, en *Cuadernos del seminario Espinosa*, nº 22. Ciudad Real.

- Esteban Sánchez, V. y Ana López Sala (2009). “La crisis de los "acomodos razonables" en Quebec: La Comisión Bouchard-Taylor”, en *Revista Internacional de Filosofía*
- Estrada, Juan Antonio (2006). *El cristianismo en una sociedad laica: Cuarenta años después del Vaticano II*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Flores D’Arcais, Paolo (1994). *El desafío oscurantista: Ética y fe en la doctrina papal*. Barcelona: Anagrama.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- García-Borrón, Juan Carlos (1985). *Empirismo e ilustración inglesa: De Hobbes a Hume*. Madrid: Cincel.
- Gauchet, Marcel (1998). *La religión dans la démocratie*. París: Gallimard.
- Habermas (1981) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- (2005). Entrevista en *Die Welt*, traducida en el diario *ABC*, 16/08/2005. “Jürgen Habermas: «El Estado debe ser muy cuidadoso con las reservas morales porque están agotándose»”.
- Harris, Marvin (1998). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.
- Hitchens, Christopher (2008). *Dios no es bueno: Alegato contra la religión*. Barcelona: Debate.
- Huntington, Samuel (2006). *¿Choque de civilizaciones?* Madrid: Tecnos.
- Kepel, Gilles (2005). *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza.
- Kintzler, Catherine (1992). “Los fundamentos de la escuela laica”, en *Leviatán: revista de hechos e ideas*, nº 48, pp. 45-52.

- Llamazares, Dionisio (ed.) (2001). *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad*. Madrid: Universidad Carlos III.
- (2002). “Religión y Derecho: Historia de una separación”, en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, nº 7: pp. 51-64.
- (2014). *Derecho de la libertad de conciencia*, Tomo I y II. Madrid: Civitas.
- López Muñoz, Miguel Ángel (2014). *Gonzalo Puente Ojea y la libertad de conciencia*. Barcelona: En su tinta.
- Maldonado, Teresa (2009a). “Feminismo y laicidad ¿correspondencia inevitable?: Una aproximación al debate sobre la secularización”, en *Presente, pasado y futuro de la democracia*, Universidad de Murcia, pp. 303-309.
- (2009b). “Laicidad y feminismo: Repercusiones en los debates sobre aborto y multiculturalidad”, en *Viento Sur*, nº 104, pp. 55-65.
- Mate, Manuel-Reyes. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Mayoral Cortés, Victorino (2006) *España: De la intolerancia al laicismo*. Madrid: Laberinto.
- Milot, Micheline (2008). “La laicización y la secularización en Canadá: dos procesos distintos”, en Blancarte, Roberto (coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México - Centro de Estudios Sociológicos, pp. 339-368.
- (2009a). “L’émergence de la notion de laïcité au Québec – Résistances, polysémie et instrumentalisation” en VVAA, *Appartenances religieuses, Appartenance citoyenne: Un équilibre en tension*. Quebec: Les Presses de l’Université Laval.
- Monod, Jean-Claude (2007). *Sécularisation et laïcité*. París: Presses Universitaires de France.

- Muñoz Soro, Javier (2008). “Rafael Díaz-Salazar. El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo”, en *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, nº 20: pp. 375-378.
- Ovejero, Félix (2005). “Republicanismo: El lugar de la virtud”, en *Isegoría*, nº 33, pp. 99-125.
- Peña-Ruiz, Henri (2007). “La emancipación laica: principios y valores”, en *Eikasía: Revista de filosofía*. Año II, 9, marzo 2007, pp. 191-195.
- Peña-Ruiz, Henri (2008). “Los retos del laicismo y su futuro”. *Revista internacional de filosofía política*, nº 31, pp. 199-218.
- Pérez de la Fuente, Óscar (2010). “Sobre las virtudes cívicas: El lenguaje moral del republicanismo”, en *Derechos y Libertades*, nº 23, 2ª época, junio, pp. 145-181.
- Pérez Tapias, José Antonio (2005). “Laicidad y emancipación: Otro proyecto inacabado de la modernidad”, en *Éxodo*, nº 80, sept-oct.
- (2008a). “Cristianos por la laicidad”, en el diario *Ideal de Granada*, 13 de enero.
- (2008b). “Laicidad para la convivencia”, en el diario *La Opinión de Granada*, 2 de febrero.
- (2008c). “Secularización, laicidad y diversidad cultural”, en *Éxodo*, nº 93, marzo-abril.
- Pettit, Philip (1999). *Republicanismo: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Puente Ojea, Gonzalo (1974). *Ideología e historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid: Siglo XXI.
- (1989). *Imperium Crucis: Consideraciones sobre la vocación de poder en la Iglesia Católica*. Madrid: Kaydeda.
- (1991). *Fe cristiana, Iglesia, Poder*. Madrid: Siglo XXI.

- (1992). *El evangelio de Marcos: Del Cristo de la fe al Jeseús de la Historia*. Madrid: Siglo XXI
- (2000a). *El mito del alma: Ciencia y religión*. Madrid: Siglo XXI.
- (2000b). *El mito de Cristo*. Madrid: Siglo XXI.
- (2005). *Animismo: El umbral de la religiosidad*. Madrid: Siglo XXI.
- (2006). “El laicismo, principio indisociable de la democracia”, en *Libre Pensamiento*, nº 51: pp. 86-91.
- (2007b). *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid: Siglo XXI.
- (2007c). *Vivir en la realidad: Sobre mitos, dogmas e ideologías*. Madrid: Siglo XXI.
- (2008). *La existencia histórica de Jesús: Las fuentes cristianas y su contexto judío*. Madrid: Siglo XXI
- (2009). *La religión ¡vaya timo!* Pamplona: Laetoli.
- (2013). *Ideologías religiosas: Los traficantes de milagros y misterios*. Navarra: Txalaparta.
- (2014). *Orígenes del credo cristiano: El triunfo de la tergiversación paulina*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros.
- Quesada, Fernando (2008). *Sendas de democracia: Entre la violencia y la globalización*. Madrid: Trotta.
- Ramonet, Ignacio (1995). “Pensamiento único y nuevos amos del mundo”, en Chomsky, Noam e Ignacio Ramonet, *Cómo nos venden la moto: Información, poder y concentración de medios*. Icaria: Barcelona.
- Ratzinger, Joseph y Paolo Flores D’Arcais (2008). *¿Dios existe?* Madrid: Espasa-Calpe.
- Rawls, John. (2006). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Ruiz Vieyetz, Eduardo J. (2009). “Crítica del acomodo razonable como instrumento jurídico del multiculturalismo”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 18: pp. 1-22.
- Sánchez, Antonio (2008). “La laicidad vista por Rafael Díaz-Salazar” en *El Ciervo: revista mensual de pensamiento y cultura*, nº 684, pp. 22-25.
- Sandel, Michael J. (2013) *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debolsillo.
- Savater, Fernando (2004). “Laicismo: cinco tesis”, en *El País*, 3 de abril.
- (2005). “La laicidad explicada a los niños”, en *El País*, 3 de abril.
- Sentencias del Tribunal Constitucional: STC 24/1982, STC 19/1985, STC 47/1985, STC 177/1996, STC 46/2001, STC 154/2002, STC 41/2014.
- Skinner, Quentin (2005). “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?”, en *Isegoría*, nº 33, pp. 19-49.
- Tamayo, Juan José (2003). *Adiós a la cristiandad: La Iglesia Católica española en la democracia*. Barcelona: Ediciones B.
- (2006). *Desde la heterodoxia: Reflexiones sobre laicismo, política y religión*. Madrid: Laberinto.
- Taylor, Charles y Gérard Bouchard (2008). *Fonder l’avenir: Le temps de la conciliation*. Gouvernement du Québec.
- VVAA. (2009). *Appartenances religieuses, Appartenance citoyenne: Un équilibre en tension*. Les Presses de l’Université Laval.
- VVAA. (2011). “Dossier: Laicismo, religión y espacio público” en *Viento Sur*, nº 114: pp. 29-73.