

# El estado de la cuestión

## El retorno de la laicidad

### *Política y religión en una sociedad democrática*

Mauricio Correa Casanova

#### Resumen

En este artículo el autor intenta presentar una visión panorámica sobre la laicidad en la situación contemporánea. Con este fin, parte con una breve exposición sobre el desarrollo del «espíritu laico» tanto en su versión secular como religiosa. Luego, se detiene en algunos aspectos fundamentales sobre el principio de laicidad en el Informe Stasi. Termina con la exposición de los posicionamientos filosóficos de John Rawls y Jürgen Habermas respecto al lugar de la religión en la esfera público-política.

#### Abstract

In this paper, the author tries to present an overview about contemporary quality of laicism. He begins with a brief presentation about secular and religious dimensions of «laical spirit». Then we consider some of the key aspects about the principle of laicism at the Stasi Report. This article approaches John Rawls and Jürgen Habermas' philosophical wonderings about the place of religion in the political and public sphere.

El objetivo de la presente colaboración consiste en presentar una visión panorámica de lo que podemos denominar como el retorno de la laicidad. Pero, ¿cuáles son las razones de este retorno? ¿Por qué la laicidad está de vuelta entre nosotros? En principio, este retorno puede ser interpretado en virtud de que el tema posee unas raíces históricas, culturales, políticas y religiosas que al menos en la civilización occidental anteceden con bastante distancia a nuestro momento actual. En este sentido, es un hecho que no es la primera vez que hablamos de la laicidad y esto es evidente. Aunque este motivo es acertado, sin embargo, este retorno parece estar justificado nada menos que por el retorno simultáneo de la religión a escala local y

global<sup>1</sup>. Hechos como el fundamentalismo religioso acompañado de la lacra del terrorismo, el supuesto choque de civilizaciones adjudicado entre Cristianismo e Islam, la revitalización política de la religión en algunos países occidentales, o el retorno de las teocracias en países de Oriente, y un largo etcétera, parecen ser fenómenos sociales y políticos que amenazan la laicidad. Los debates respecto al carácter laico de las escuelas públicas y al mismo tiempo el cuestionamiento de la enseñanza de la religión, o la presencia de signos religiosos como el crucifijo cristiano o el velo islámico (este último explicado por la inmigración) movilizan a políticos e intelectuales con la finalidad de recuperar aquello que parece puesto en entredicho, a saber, el carácter laico de nuestra vida público-política. El alcance de la laicidad parece también puesto en cuestión cuando la Iglesia Católica interviene en el ámbito público ofreciendo su punto de vista ante cuestiones morales controvertidas entre los ciudadanos, tales como el aborto, la eutanasia, el matrimonio entre personas homosexuales, el tratamiento de embriones humanos congelados, etc. Los que argumentan de este modo entienden que la laicidad trae como consecuencia que las creencias religiosas y las comunidades religiosas deben quedar en el ámbito privado, sin relevancia pública. O sea, que la laicidad configura una cultura pública basada exclusivamente en valores seculares<sup>2</sup>.

Con todo, y aunque la lista podría seguir, una cosa está clara: el retorno de la laicidad comprende un igual retorno de la religión, un retorno que es visto por algunos sectores de la opinión pública como una auténtica amenaza que pone en peligro la misma laicidad. A pesar que desde la Modernidad es cada vez más evidente el carácter laico o secular del Estado y de la esfera público-política, sin embargo, hoy la religión parece poner en peligro la estabilidad y el orden público a escala local y global. Como sostiene G. Corm: «Este tiempo abierto [se refiere a la Modernidad], que es el de la libertad y el libre albedrío, es tal vez el que hoy se halla amenazado por el recurso intensivo a lo religioso y el desmoronamiento progresivo de los valores laicos»<sup>3</sup>.

Ciertamente que esta mirada negativa y bastante pesimista de la presencia de las religiones a escala local y global no es aceptada por

<sup>1</sup> Vid. CORM, G.: *La cuestión religiosa en el siglo XXI*. Taurus, Madrid, 2007.

<sup>2</sup> Vid. ARÉCHAGA, I.: «Las relaciones entre la Iglesia y el gobierno socialista español», en *Humanitas* 38 (2005), pp. 300-307.

<sup>3</sup> CORM, G.: op. cit., p. 177.

todos. Un ejemplo es la consideración de N. Sarkozy respecto al hecho religioso cuando sostiene que «la religión no es enemiga de la república. La vida espiritual no es el enemigo de la república»<sup>4</sup>. A este tenor, hoy también se habla en contrapartida de la irrupción igualmente amenazadora de una «ideología laicista» que implicaría, entre otros elementos, una teoría política que se caracteriza por propiciar una forma de Estado sin conexión alguna con la fe y la experiencia religiosa ni con la concepción de una ética fundada en la razón y la trascendencia, así como también una teoría jurídica que propugna una total separación entre la Iglesia (la religión) y el Estado (la comunidad política) que responde a una filosofía del Estado y del derecho puramente inmanente y agnóstica. Todo lo cual se traduciría en una actitud hostil hacia cualquier expresión pública proveniente de la religión<sup>5</sup>.

Lo dicho hasta aquí nos da motivos más que suficientes para es-cudriñar *otra vez* tanto el significado como las aplicaciones prácticas de la laicidad atendiendo a los nuevos desafíos que suscitan su evocación en el marco específico de un Estado constitucional democrático que, a pesar de declarar la autonomía mutua entre la Iglesia y el Estado como uno de sus más valiosos logros, no obstante, no deja de estar tensionado hasta el día de hoy por la pluralidad de tradiciones de creencia religiosa y de comunidades religiosas, así como también por las mismas tradiciones del pensamiento secular. En este sentido, podemos afirmar que no existe una laicidad que pueda ser considerada dogmáticamente como adquirida de una sola vez y para siempre. Así, pues, en las páginas que siguen parto exponiendo a grandes rasgos lo que denomino como el «espíritu laico» y las tensiones que le han acompañado en su realización histórica. Sin el ánimo de entrar al debate sobre la cuestión etimológica y semántica, sin embargo, mi idea consiste en conectar esta cuestión con la discusión del laicismo y la laicidad. Luego, me detengo en lo que considero como los dos hitos más importantes que han marcado de manera decisiva en la actualidad el retorno de la laicidad, por el lado de la política me refiero al Informe de la *Comisión Stasi*, y por el lado estrictamente filosófico me aboco a los planteamientos sobre el uso público de la razón en J. Rawls y J. Habermas.

---

<sup>4</sup> Vid. SARKOZY, N.: *La République, les religions, l'espérance*. Du Cerf, París, 2004, p. 17.

<sup>5</sup> Vid. ROUCO VARELA, A. M.<sup>a</sup>: «La belleza frente a la ideología laicista», en *Humanitas* 44 (2006), pp. 626-633.

### 1. El «espíritu laico»: laicismo y laicidad

Ante el tema que nos ocupa no existe en la actualidad un acuerdo respecto al vocablo más acertado para referirse a la distinción entre el Estado (la política) y la Iglesia (la religión). Quienes están en disputa apelan al «laicismo» o la «laicidad» usando los términos en sentidos semejantes o también opuestos. Desde esta perspectiva, digamos léxica, habría que decir que, al menos en nuestro idioma, mientras el Diccionario de la Real Academia de la Lengua (DRAE) tiene registrado el término «laicismo», sin embargo, no dice nada del término «laicidad». Y aunque este hecho incline la balanza a favor del «laicismo», la verdad es que no constituye un argumento para desautorizar entre nosotros el uso afrancesado de «laicidad» (aunque algunos lo consideren como un neologismo inútil)<sup>6</sup>. Lo cierto es que no todos están de acuerdo en este punto. En todo caso, y por si esto fuera poco, otros han optado recientemente por introducir nuevas distinciones algo más sofisticadas y políticamente correctas para establecer la diferencia; así se sirven de apellidos para hablar de «laicismo democrático» frente a «laicismo intolerante», o también de «laicidad democrática» frente a «laicidad de combate».

Dado que el término «laicismo», así como también el de «laicidad», adquieren su raíz semántica del término «laico» –que en su origen posee una connotación negativa según la cual viene a designar la condición del fiel cristiano que no pertenece al clero ni al estado de vida religiosa–, aquí propongo que partamos entendiendo, en general, el «laicismo» o la «laicidad», como términos a través de los cuales se expresan formas históricas bastante complejas en las que se ha encarnado el «espíritu laico»<sup>7</sup>, o sea, aquel proyecto que consiste en la con-

---

<sup>6</sup> Para un tratamiento más amplio sobre las distintas acepciones de laicismo y laicidad, vid. los excelentes trabajos de GONZÁLEZ VILA, T.: «Laico y laicista, laicidad y laicismo: no sólo cuestión de palabras», en *Acontecimiento*, 71 (2004/2), pp. 43-49; *Ibid.*: «Aconfesionalidad, laicidad y laicismo. Una clarificación necesaria», en DOMINGO MORATALLA, A. (coord.): *Ciudadanía, religión y educación moral*. PPC, Madrid, 2006, pp. 49-100; *Ibid.*: «Laicidad y laicismos aquí y ahora», en *Communio* 3 (2006), pp. 9-32 [disponible en [www.acdp.es](http://www.acdp.es)]. También, vid. BARBIER, M.: *La Laïcité*. L'Harmattan, París, 1995 (esp. pp. 80-89).

<sup>7</sup> Ya en el s. XIII comenzó a afirmarse lo que G. De Lagarde llamó el «espíritu laico» (vid. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. Lovaina, París, Nauwelaerts, 1956), el cual se intensificó en los siglos siguientes abarcando la ciencia, el derecho y la moral. Para una breve visión histórica, vid. «Laicos, laicidad, laicismo», en *Humanitas* 34 (2004), pp. 286-296 (versión resumida en castellano del artículo editorial de *Civiltà Cattolica*, n° 3.609).

formación de unas pautas culturales, actitudes y formas de plantearse las relaciones entre la esfera religiosa (la Iglesia) y la esfera secular (el Estado)<sup>8</sup>. Como tal, podríamos sostener que este «espíritu laico» ha estado presente desde los inicios del cristianismo, y aparece bien reflejado en la misma enseñanza de Jesús: «Reddite igitur quae sunt Caesaris, Caesari: et quae sunt Dei, Deo» (Mc 12,17). Desde aquí, y con el transcurso de los siglos, podemos sostener que no existe en Occidente una única forma histórica en que se haya entendido y llevado a la práctica la distinción entre la esfera religiosa y la secular. Como tampoco que el «espíritu laico» haya evolucionado en una línea constante hasta lograr una forma homogénea y aceptada de manera universal. Muy por el contrario, se puede constatar una permanente tensión interna que involucra avances y retrocesos que se han manifestado en diferentes contextos y momentos históricos.

Esta tensión interna en el desarrollo del «espíritu laico» es perceptible, por un lado, en los diferentes países en que se ha pretendido otorgarle concreción histórica. Así, por ejemplo, autores como M. Barbier, E. Poulat o J. Baubérot, se esfuerzan en nuestros días por definir los contornos de una «laicidad a la francesa»<sup>9</sup>, la cual, según S. Paris, parte del momento napoleónico, pasando por la III República hasta llegar a su hora actual. Por otra parte, también se ha dado en hablar de una «laicidad a la americana», la cual, según J. Casanova, está determinada por tres fases históricas y que denomina como republicana, inmigrante y conciliar<sup>10</sup>. O, finalmente, también de una «laicidad a la española», que a juicio de J. García Roca se desplegaría como una construcción y deconstrucción posburguesa, posliberal e intercultural<sup>11</sup>. En este con-

---

<sup>8</sup> Vid. URRUTIA ABAIGAR, V.: «Laicismo y laicidad», en *Frontera* 35 (2005), p. 12.

<sup>9</sup> Vid., BARBIER, M.: «Pour une définition de la laïcité française», en *Le Débat* 134 (2005). También del mismo autor «Laïcité: questions à propos d'une loi centenaire», en *Le Débat* 127 (2003); POULAT, E.: *Notre laïcité publique. «La France est une République laïque»*. Berg International Edit., París, 2003; BAUBÉROT, J.: *Histoire de la laïcité française*. Presses Universitaires de France, París, 2000; *Ibid.*, (dir.): *Religions et laïcité dans L'Europe des douze*. Syros, París, 1994. También, vid.: PEÑA-RUIZ, H.: *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*. PUF, París, 1999; *ibid.*, *Qu'est-ce que la laïcité?* Editions Gallimard, París, 2003.

<sup>10</sup> Vid. CASANOVA, J.: *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC, Madrid, 2000, p. 232 ss. Un resumen en VELASCO CRIADO, D.: «La construcción histórico-ideológica de la laicidad», en *Iglesia Viva* 221 (2005), pp. 16-20.

<sup>11</sup> Vid. GARCÍA ROCA, J.: «La construcción de la laicidad en la sociedad española», en *Iglesia Viva* 221 (2005), pp. 29-47. También, vid. BRASSLOFF, A.: *Religion and Politics in Spain. The Spanish Church in Transition 1962-96*. McMillan Press/St. Martin's Press, 1998; OLLERO, A.: *España, ¿un Estado laico?* Civitas, Madrid, 2005.

texto podemos sostener en general que el laicismo o la laicidad significa la afirmación de la autonomía y la consistencia del mundo profano en relación a la esfera religiosa; esto es, equivale al reconocimiento del valor propio del conjunto de realidades, de relaciones y de opciones mundanas<sup>12</sup>. En este sentido, se puede reconocer, por un lado, una reivindicación estrictamente política del valor de lo laico o de la mundanidad en sí misma frente a formas histórico-religiosas omnicomprendivas en las que se usurpaba su propia realidad. Aquí lo laico se opone a la idea de la religión como fundamento indispensable para la unidad de la sociedad, lo cual era posible en gran medida a través de una cierta instrumentalización teologizada del poder político. Desde los siglos XVI y XVII, o sea, los siglos de las guerras de religión en Europa, este proceso de reivindicación se ve fuertemente confirmado con ocasión del resquebrajamiento de la unidad de la cristiandad medieval, aunque en sus inicios tal reivindicación queda restringida únicamente al mantenimiento de la paz social frente a las contraposiciones confesionales intereclesiales. Así, el poder político (o el Estado) se convierte en el garante neutral de un proyecto secular de pacificación que sólo afectó en primer lugar a las concepciones contrapuestas y discutidas del cristianismo, y no a la religión en general. En este sentido, y como acertadamente sostiene W. Pannenberg: «Los enfrentamientos confesionales en el cristianismo constituyen la mejor legitimación histórica de la neutralidad del estado frente a la religión»<sup>13</sup>. Y esto a pesar que aún sea posible reconocer en un buen número de Estados modernos su vinculación al legado de raíces cristianas, tal como evidencian hasta fecha muy reciente ciertos ordenamientos constitucionales. Con todo, la neutralidad del Estado supuso a su vez la privatización de la religión con la consiguiente restricción hasta el presente de una configuración institucional política y social de la fe cristiana que no va más allá de las discutidas iglesias confesionales. Incluso los actuales esfuerzos ecuménicos por restablecer la unidad en una forma doctrinalmente renovada, aunque institucionalmente aún dividida, han mostrado ser todavía muy insuficientes para contrarrestar el hecho de que por principio las manifestaciones cristianamente motivadas sobre temas referentes al Estado o la sociedad sean consideradas como algo puramente subjetivo, o sea, no sean valoradas como los fundamentos espirituales de nuestra vida social y política. De este modo, la reivin-

---

<sup>12</sup> Vid. FORTE, B.: *Laicado y laicidad*. Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 61-62.

<sup>13</sup> PANNENBERG, W.: *Ética y ecclesiológia*. Sígueme, Salamanca, 1986, p. 49.

dicación de lo laico o del valor de la mundanidad en sí misma en la conciencia moderna ha culminado –o al menos dice y cree haber culminado–, en la convicción según la cual es totalmente posible el orden moral, político y social sin religión. Con lo cual, en definitiva, lo laico o la mundanidad se convierte en la nueva forma histórica omnicomprendiva que usurpa toda la realidad, y no tan sólo de las formas histórica e institucionalmente divididas del cristianismo, sino de la religión en general.

Por otro lado, y de manera análoga, esta tensión interna se ve reflejada muy bien en la evolución de la enseñanza social de la Iglesia Católica, la cual avanza desde «la perniciosa teoría de la separación entre la Iglesia y el Estado», según la expresión de León XIII en la encíclica *Libertas Praeantissimum* (1888)<sup>14</sup>, pasando por la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), donde se dice que la comunidad política y la Iglesia, cada una en su propio campo, son «independientes y autónomas»<sup>15</sup>, hasta llegar al *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), que habla de la distinción entre la esfera política y la esfera religiosa como «un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y [que] pertenece al patrimonio de civilización alcanzado»<sup>16</sup>. Atentos a este desarrollo, habría que decir que la reivindicación de lo laico o del valor de la mundanidad en sí misma va acompañada simultáneamente de una exigencia de reconocimiento de la propia particularidad por parte de las formas históricamente institucionalizadas de la fe cristiana. Desde sus inicios, sin embargo, esta exigencia ha estado restringida paradójicamente por las pretensiones reivindicativas de la Iglesia que tienen origen en su propia autocomprensión, esto es, en el hecho de abrigar en sí misma una misión santa que involucra un proyecto salvífico universal. Tales pretensiones universalistas de carácter soteriológico han justificado precisamente en el pasado su empeño omnicomprendivo en la esfera política, aunque no por el valor que encierra en sí misma, sino porque representa un simple medio al servicio del proyecto salvífico universal. Justamente, tales reivindicaciones han chocado frontalmente hasta nuestros días con el «espíritu laico» que conduce a su privatiza-

---

<sup>14</sup> LEÓN XIII: *Libertas Praeantissimum* (20-VI-1888), nº 26.

<sup>15</sup> CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II: Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (7-XII-1965), BAC, Madrid, 1975, nº 76. El texto latino dice: «Communitas politica et Ecclesia in proprio campo ab invicem sunt independentes et autonomae»

<sup>16</sup> PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ»: *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), nº 571. Vid. PASCUAL, F.: «Laicidad y laicismo: una reflexión desde la doctrina social de la Iglesia», en *Ecclesia* 2 (2007), pp. 239-251.

ción; esto es, a su anulación en relación al ordenamiento jurídico, la educación, y otros aspectos de la vida pública. Con todo, este proceso culmina en la actualidad, al menos respecto a la Iglesia Católica, en la formulación de un principio de laicidad que si bien reconoce la autonomía y la independencia entre la esfera política y la religiosa, sin embargo, no reconoce la separación de la Iglesia en relación a un conjunto de cuestiones morales substantivas (tales como el aborto, la eutanasia, la tecnología genética, el matrimonio entre personas de condición homosexual, etc.) sobre las que, por el contrario, el Estado se siente autorizado a legislar atendiendo únicamente a un procedimiento de deliberación democrática que sólo reconoce las tradiciones de valor secular. A este tenor, no merece mayor atención el hecho que en la actualidad existe una firme convicción por parte de la Iglesia Católica respecto a lo indeseable que sería aspirar a un Estado confesional. Sin embargo, y tal como ha advertido R. J. Neuhaus, una cosa es la separación a nivel institucional entre la Iglesia y el Estado, y otra muy distinta la separación de la religión de la vida pública<sup>17</sup>. Precisamente, es este aspecto el que se ha tornado problemático al hablar del laicismo o la laicidad en nuestras democracias constitucionales modernas.

## 2. Laicidad, neutralidad y libertad de conciencia

Un ejemplo reciente del retorno de la laicidad en Europa ha estado dominado por el caso de Francia y el *Rapport au President de la Republique* a cargo de la *Comission du Reflexion sur l'Application du Principe de Laicité dans le Republique* (11-XII-2003), conocido entre nosotros como el Informe Stasi<sup>18</sup>, el cual, se nos dice, ofrece los resultados de un auténtico «debate público» sobre la aplicación del principio de laicidad en la República Francesa. Según indican sus autores, esta reflexión es crucial en Francia por cuanto el principio de

---

<sup>17</sup> R. NEUHAUS, J.: «Iglesia, Estado y democracia en la “nueva sociedad”», en GAHL, R.A. (ed.): *Más allá del liberalismo*. Eiuinsa, Madrid, 2002, p. 139.

<sup>18</sup> La Comisión fue presidida por Bernard Stasi y estaba compuesta por intelectuales de reconocido prestigio, entre otros, por Alain Touraine, Régis Debrays, Gilles Kepel, René Remond y Mohammed Arkoun. Sus resultados fueron entregados al Presidente Jacques Chirac. El Informe es público y está disponible en Internet tanto en su versión francesa como en la traducción española (<http://www.informestasi.iespana.es>). Aquí sigo esta edición. También existe una edición en español en la revista *Pasajes*, nº 18 (2005), de la Universidad de Valencia.

laicidad «es parte de su historia», constituye «el fundamento de la unidad nacional» y es «el garante de la libertad individual». Con todo, «es un valor fundador del pacto republicano que permite conciliar la vida en común con el pluralismo y la diversidad». Dada esta importancia, un retorno a la laicidad resulta urgente en la actualidad francesa debido principalmente a los inquietantes «ataques de la que es objeto (...) o de los comportamientos que la *amenazan*» en el espacio público<sup>19</sup>.

En conjunto, el Informe comienza con una Introducción y se divide luego en cuatro partes. Por un lado, en sus dos primeras partes realiza dos análisis que, al menos en la intención, pretenden ser complementarios: la primera parte presenta la laicidad como un «principio universal» construido por la historia; mientras que la segunda parte lo hace como un «principio jurídico» con base en textos diversos del mismo tenor. Seguidamente, la tercera parte contiene los desafíos actuales de la laicidad, en cambio, la cuarta expresa las medidas prácticas requeridas para reforzar la laicidad en Francia. Obviamente, aquí no pretendo exponer el Informe con exhaustividad, sólo deseo retener y analizar algunas ideas que nos ayuden a responder a las preguntas sobre qué es la laicidad y cuál es su alcance de aplicación.

### 2.1. La laicidad como principio universal

Pues bien, el Informe señala que el principio de laicidad «descansa sobre tres valores indisociables: libertad de conciencia, igualdad de derechos de las opciones espirituales y religiosas, neutralidad del poder político». En este sentido, el primer valor permite a cada ciudadano elegir su propia vida espiritual o religiosa; el segundo prohíbe toda discriminación o privilegio de alguna opción por parte del Estado; el tercer valor, finalmente, expresa que el poder político reconoce sus límites y se abstiene de inmiscuirse en el dominio espiritual o religioso. Junto a estos tres valores, además, se afirma que la laicidad define una «concepción del bien común» según la cual se sustrae el poder político de la influencia de cualquier opción espiritual o religiosa.

---

<sup>19</sup> Entre esos *ataques* y *amenazas* se mencionan desde las dificultades de integración de los inmigrantes (en particular, el caso del velo islámico en las escuelas públicas francesas organizadas bajo el principio de laicidad) hasta los efectos del conflicto en Oriente Próximo. Respecto a la Iglesia católica se dice que «*n'est plus perçue comme une menace*» (vid. § 1.2.4. La cursiva es nuestra).

En este contexto se nos dice que existen dos modelos de laicidad: uno *combativo y anticlerical*, y otro más *liberal y tolerante*. Mientras el primero quiere liberar a la sociedad de la tutela de la Iglesia Católica y su poder sobre las conciencias (y que, como «construcción dogmática» confunde la laicidad con el «ateísmo militante»), en cambio, el otro propone la separación mutua entre el Estado y las religiones en virtud del respeto a todas las opciones espirituales (§ 1.1). Inspirado en este segundo modelo, el Informe añade que la laicidad *no puede quedar reducida sólo a la neutralidad del Estado*, motivo por el cual incluye cuatro principios fundamentales que constituyen un conjunto de derechos y deberes para *el Estado, los cultos y las personas*. Tales principios serían los siguientes:

1) *El respeto de la independencia del poder político y de las distintas opciones espirituales o religiosas*: esta independencia se traduce, por parte del Estado, en la neutralidad (!), y por parte de las opciones espirituales o religiosas, en la renuncia a su dimensión política, o sea, a toda influencia sobre el Estado. Es importante advertir en este punto que el Informe no restringe las opciones espirituales o religiosas a la mera «intimidad de la conciencia» o declara su «privatización», como tampoco niega su dimensión social o expresión pública. Lo que considera ilegítimo es más bien aquella influencia derivada del deseo de regentar, en nombre de unos principios propios, el sistema social o el orden político. En palabras del Informe: «La laïcité distingue la libre expression spirituelle ou religieuse dans l'espace public, légitime et essentielle au débat démocratique, de l'emprise sur celui-ci, qui est illégitime. Les représentants des différentes options spirituelles sont fondés à intervenir à ce titre dans le débat public, comme toute composante de la société» (§ 1.2.1.).

2) *La garantía de la libertad de conciencia y de culto*: este sería un aspecto positivo de la laicidad que la inscribe en el marco de los derechos humanos. Las únicas restricciones a esta libertad derivan del interés o las necesidades del orden público. A este tenor, el Estado laico no es indiferente a las opciones espirituales o religiosas, como tampoco se convierte en un simple «garde-frontière» del principio de separación entre la esfera política (el Estado) y la esfera espiritual o religiosa (los cultos), sino que asume un papel activo garantizando la libertad de conciencia individual contra todo «proselitismo» basado en la coerción. Esta exigencia se aplica en primer lugar a la escuela. En este sentido, la misión educativa de la escuela no se concibe co-

mo un espacio en el que se recubre el hecho espiritual o religioso con un «velo de ignorancia» (¿Rawls?!), ya que una «concepción estrecha de la neutralidad» (*conception étroite de la neutralité*) en relación a la cultura religiosa o espiritual sólo contribuye, en último término, a dejar a los alumnos sin armas o herramientas intelectuales frente a las presiones e instrumentalización de los activistas político-religiosos que prosperan en el terreno abonado de la ignorancia. De ahí, entonces, que «l'école doit permettre aux élèves d'exercer leur jugement sur les religions et la spiritualité en général dans la multiplicité de leurs manifestations, y compris leurs fonctions politiques, culturelles, intellectuelles et juridiques (...) La laïcité crée une responsabilité à la charge de l'Etat. Favoriser l'enrichissement de la connaissance critique des religions à l'école peut permettre de doter les futurs citoyens d'une formation intellectuelle et critique. Ils peuvent ainsi exercer la liberté de pensée et de choix dans le domaine des croyances» (§ 1.2.2.).

3) *El deber de las religiones y de sus fieles de hacer «accommodements raisonnables»:* las exigencias de adaptación y moderación por parte de las religiones son requeridas en orden a sus pretensiones de universalidad. Así, neutralidad del Estado y proselitismo agresivo son incompatibles. En este sentido, las religiones deben realizar un esfuerzo de interpretación de sí mismas de tal modo que sea posible conciliar sus dogmas o las verdades de fe con el marco constitucional y el cuerpo jurídico que rigen en una sociedad democrática moderna. Esto es necesario con vistas a que sea posible la vida en común. En palabras del informe: «Accepter d'adapter l'expression publique de ses particularités confessionnelles et de mettre des bornes à l'affirmation de son identité permet la rencontre de tous dans l'espace public» (§ 1.2.3.).

4) *La laicidad, en el corazón del «pacto republicano», tiene el desafío de conciliar la unidad social y el pluralismo en el plano espiritual y religioso:* la pluralidad de tradiciones religiosas (es decir, católica, protestante, judía, y recientemente, el Islam), así como de ateos, agnósticos y librepensadores, no es vista como algo amenazante, sino como una realidad positiva y una oportunidad de enriquecimiento mutuo. En este sentido se garantiza el respeto de los derechos culturales como un aspecto esencial de la identidad de las personas. Esta protección, sin embargo, pone límites a los sentimientos comunitarios que exacerban la propia identidad hasta el punto de conducir a un comunitarismo inmovilista, o bien, a comunidades cerradas

en sí mismas y mutuamente excluyentes que amenazan con fragmentar la sociedad. Así, la laicidad se presenta como un elemento integrador de todos los miembros de la sociedad: «elle équilibre reconnaissance du droit à une identité propre et effort nécessaire pour tisser les convictions individuelles avec le lien social. L'apprentissage de la citoyenneté dans notre société à cultures et origines diverses suppose qu'on apprenne à vivre ensemble» (§ 1.2.4).

De lo dicho hasta aquí, a juicio de M. Barbier, sólo el primer principio formaría realmente parte de la laicidad francesa. En efecto, según este autor, aunque no resulta fácil dar una definición satisfactoria, puede decirse que la laicidad consiste ya sea en la separación del Estado y de la religión (laicidad-separación), ya sea en la neutralidad del Estado en materia religiosa (laicidad-neutralidad)<sup>20</sup>. En este sentido, los tres principios restantes que ofrece el informe vendrían a representar una *concepción nueva y ampliada* de la laicidad que la modifica con el fin de adaptarla a las nuevas condiciones y los nuevos desafíos (tales como los problemas planteados por el Islam). Así, la laicidad queda enriquecida por el recurso a diversas nociones más o menos ligadas a ella, pero que al parecer son distantes de ella, tales como la libertad de conciencia y de religión, la tolerancia, el pluralismo, la igualdad, la ciudadanía, etcétera<sup>21</sup>.

## 2.2. La laicidad como principio jurídico

Ahora bien, el Informe prosigue afirmando, por otra parte, que la laicidad obedece a un «régimen jurídico» cuyo origen se encuentra

---

<sup>20</sup> Atendiendo a los textos jurídicos en vigor, existirían en Francia dos clases distintas de laicidad: por una parte, la «laicidad legislativa» establecida por la ley de 1905 y que se define por la separación de la Iglesia y el Estado (laicidad-separación), y, por otra parte, la «laicidad constitucional», instaurada en las Constituciones de 1946 y de 1958, cuya naturaleza exacta se ignora a falta de una definición formal, pero que podría definirse por la neutralidad del Estado en materia religiosa (laicidad-neutralidad), vid. BARBIER, M.: «Pour une définition de la laïcité française», op.cit.

<sup>21</sup> *Ibid.* A juicio de Barbier, esta concepción nueva y ampliada de la laicidad corre un fuerte riesgo de desconocerla, de transformarla o incluso de desecharla subrepticamente. Precisamente, el Informe de la Comisión Stasi sería un ejemplo «reciente y flagrante» de esta tendencia a ampliar la laicidad desmesuradamente. Al respecto, Alain Touraine sostiene una opinión diferente, al afirmar que la Comisión Stasi ha dado «por primera vez una definición elaborada, positiva y abierta del laicismo», vid. TOURAINE, A.: «El laicismo: ¿regresión o progreso?», en *El País* (29 XII-2003).

en la ley del 9 de diciembre de 1905, la cual implica la separación entre las iglesias y el Estado, de manera que la República es laica y respeta todas las creencias<sup>22</sup>. Como tal principio jurídico, y según se desprende de los textos fundamentales del mismo tenor, la laicidad comprende una doble exigencia, a saber, la neutralidad del Estado (§ 2.2.1) y la protección de la libertad de conciencia y de culto (§ 2.2.2).

Aunque en sentido estricto no se define la neutralidad, se puede observar que, por un lado, se la equipara a la igualdad jurídica, es decir, a la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos –en especial, cuando son usuarios de servicios públicos– y, por otro lado, mantiene la exigencia de dar «garantías» y «apariencias» de estricta neutralidad en relación a las personas que trabajan en los servicios públicos. En este marco, se prohíbe toda manifestación de «convicciones religiosas» o «signos religiosos», exigencia que ha de tenerse en cuenta incluso para el acceso a los puestos de empleo públicos. Con todo, las exigencias de una neutralidad absoluta han de ser temperadas por los «*accommodements raisonnables*» que permitan a cada uno ejercer su libertad religiosa<sup>23</sup>. Por su parte, la libertad de conciencia (religiosa y filosófica) y de culto representa el otro pilar jurídico de la laicidad. Estas libertades sólo son limitadas en atención al orden público.

En una visión de conjunto, llama la atención que en este análisis jurídico de la laicidad el informe olvide por completo la separación entre las iglesias y el Estado, lo cual resulta sorprendente si se tiene

---

<sup>22</sup> Entre una abundante bibliografía sobre la ley de 1905, vid. DAMIEN, A.: «Réflexions à propos de la séparation des églises et de l'état», en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 85/2 (2005), pp. 195-205. También BARBIER, M.: «Laïcité: questions à propos d'une loi centenaire», op. cit.

<sup>23</sup> En este sentido, según la interpretación de F. Aguiar, el Informe redefine la laicidad recurriendo a la idea moderna de neutralidad liberal que surge en el terreno académico a partir de la obra de John Rawls; en concreto, la laicidad trataría de responder a la doble exigencia del *principio de neutralidad de la justificación*, es decir, (a) que impide que el Estado justifique sus políticas amparándose en la superioridad de unos valores morales o religiosos concretos frente a otros, y (b) que anima –y si es necesario, obliga– a los ciudadanos a que dejen sus creencias personales sobre cuestiones religiosas o morales fuera del debate público; vid. «El velo y el crucifijo. Liberalismo, republicanismo y neutralidad del Estado», en *Claves de razón práctica*, nº 144 (2004), pp. 36-43. Sobre la neutralidad y sus tipos en el pensamiento de Rawls –un término que dicho sea de paso considero como «desafortunado»–, vid. RAWLS, J.: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1996<sup>2</sup>, V, § 5 (trad. cast. en Crítica, Barcelona 1996). En adelante PL, seguido de la página del original y entre paréntesis la traducción.

presente que más adelante distingue en la Unión Europea entre tres modelos diferentes de relacionar Estado e iglesia<sup>24</sup>. En este sentido, a juicio de M. Barbier, esto vendría a demostrar la tendencia predominante hoy en día a modificar y extender la laicidad olvidando su especificidad propia y confundiéndola con principios diferentes<sup>25</sup>. Quizá esto explique también el hecho contradictorio según el cual el informe reconoce simultáneamente la dificultad de traducir jurídicamente (!) el principio de laicidad, esto es, por la tensión entre la neutralidad del Estado y la libertad religiosa. Al respecto, entre los ejemplos mencionados por el Informe, tales como las fuerzas armadas, las prisiones, los hospitales y la escuela, sin duda es este último el que ha presentado en la actualidad más dificultades. En efecto, es en la escuela donde se presenta con mayor frecuencia esta tensión entre neutralidad y libertad religiosa, tal como pone en evidencia la «enseñanza confesional subvencionada», así como el uso de signos religiosos (los cuales, aunque se admiten, pueden ser prohibidos si revisten un carácter «ostentoso» o «reivindicativo»<sup>26</sup>).

Con todo, el informe redefine la laicidad *más allá* de la separación de la Iglesia y el Estado, o incluso de «la postura perezosa de la simple neutralidad», que según parece son insuficientes para dar una respuesta satisfactoria a los nuevos desafíos y peligros de una sociedad moderna dominada de una manera cada vez más compleja por el pluralismo religioso y la diversidad cultural. En este sentido, se

---

<sup>24</sup> Esos tres modelos serían los siguientes: a) los que reconocen una religión de Estado; b) los que combinan la separación entre Iglesia y Estado con un estatus oficial acordado a ciertas religiones; y c) los que poseen un régimen de separación simple entre Iglesia y Estado; vid. § 2.3.

<sup>25</sup> Vid. BARBIER, M.: «Pour une définition de la laïcité française», op.cit. La confusión consiste en que la libertad de conciencia y de culto no formaría parte de la laicidad, aunque evidentemente existe un vínculo entre ambas.

<sup>26</sup> De hecho, el informe sostiene que un signo religioso ostentoso –como una cruz grande, la *kippa* o el velo– es suficiente para perturbar la quietud de la vida escolar; vid. § 3.2.1.1. Con posterioridad, se aprobó la Ley Nº 2004- 228 del 15 de marzo de 2004 que prohíbe en las escuelas y centros públicos los signos religiosos «ostensibles». En resumen, esos signos no tienen cabida en los espacios públicos franceses, que son constitucionalmente laicos. Esta posición se vio respaldada por el Tribunal europeo de Derechos Humanos que en 2005 reconoció la legalidad y legitimidad de la medida. Sobre esta discusión, vid. INNERARITY, C.: «La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. La laicidad republicana como principio de integración», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 111 (2005), pp. 139-161; ELORZA, A.: «El velo y la libertad», en *Letras Libres*, marzo 2004, pp. 54-58; AGUIAR, F.: «El velo y el crucifijo. Liberalismo, republicanismo y neutralidad del Estado», op. cit.

nos dice que la «laicidad de combate» (*laïcité de combat*) aquella que fue concebida principalmente en relación a la Iglesia católica-, ha dado paso en esta nueva definición a una «laicidad tranquila» (*laïcité apaisée*) conforme a la cual se reconoce al mismo tiempo tanto la importancia de las opciones espirituales y religiosas, como la necesaria delimitación del espacio público compartido (§ 2.3.)<sup>27</sup>.

### 3. Laicidad, razón pública y religión

Otro ejemplo reciente del retorno de la laicidad en Europa y que constituye una toma de posición renovada de la misma, aunque esta vez *estrictamente* filosófica, ha estado dominado por los recientes posicionamientos del filósofo alemán J. Habermas respecto al papel público de las religiones en las sociedades democráticas. Aquí no pretendo tomar partido entre los críticos en relación a si la posición de Habermas representa una traición a la modernidad ilustrada, o si, por el contrario, constituye una forma de fomentar el esclarecimiento de los límites de la razón; o también, si representa una concesión excesivamente generosa e inadmisibles de las tradiciones de creencia religiosa en el espacio público, o si, por el contrario, constituye una forma de ajustamiento armonioso por parte de esas mismas tradiciones a la modernidad ilustrada. Más bien, y dejando esta disputa de lado, sólo voy a exponer a grandes rasgos los aspectos que considero más importantes en relación al tema que nos ocupa, esto es, la laicidad referida al Estado y las tradiciones religiosas. En este sentido, y ya que la posición de Habermas se configura a partir de las exigencias en el uso de la razón pública según ha sido formulada en la concepción de la justicia y el liberalismo político de John Rawls, comenzaré esbozando esta idea y sus consecuencias.

---

<sup>27</sup> En este sentido, algunos opinan que la ley francesa de 15 de marzo de 2004 apuesta por un retorno a la «*laïcité de combat*», un mecanismo de protección de la neutralidad ideológica del espacio público francés para mantenerlo al margen de todo tipo de reivindicación comunitaria (en especial, la islámica); vid. JIMÉNEZ-AYBAR, I.: «La cuestión del velo islámico», en *ABC* (7-IX-2004). Sobre esta distinción de la laicidad, vid. DOMINGO MORATALLA, A.: «Las fuentes morales de la ciudadanía activa. Laicidad democrática y convicción religiosa en la educación moral», en *Veritas* 14 (2006), pp. 73-95 (especialmente pp. 86-90).

### 3.1. Razón pública y religión en J. Rawls

Como se sabe, la razón pública posee dos rasgos fundamentales. En primer lugar, comprende un ideal de ciudadanía democrática por el que cumple un importante papel en relación al ejercicio del poder político que ostentan los ciudadanos entre sí; en este sentido, «la razón pública es la razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución»<sup>28</sup>. La consecuencia más notoria de este aspecto consiste en que la razón pública impone a los ciudadanos unos límites en el debate que se lleva a cabo en el foro público (*public forum*) sobre cuestiones políticas, aunque sólo de aquellas que implican las esencias constitucionales (*constitutional essentials*) y las cuestiones de justicia básica (*basic justice*)<sup>29</sup>. Para Rawls, esto significa que «sólo los valores políticos [que son el contenido de la razón pública] han de fijar cuestiones fundamentales tales como: quién tiene derecho a voto, o qué religiones hay que tolerar, o a quién hay que garantizar una igualdad de oportunidades equitativa o tener propiedades»<sup>30</sup>.

En segundo lugar, y como corolario del punto anterior, la razón pública no rige para las deliberaciones personales sobre cuestiones políticas, ni tampoco para el debate que puede darse sobre estas cuestiones dentro de asociaciones intelectuales o científicas, iglesias o universidades. Tales reflexiones y razonamientos forman parte del trasfondo cultural de la sociedad civil, que constituye la cultura social, no la cultura política<sup>31</sup>. A la luz de este aspecto, las varias razo-

---

<sup>28</sup> RAWLS, J.: PL, VI, § 1, p. 214 (p. 249).

<sup>29</sup> Las esencias constitucionales son de dos tipos: 1) las que definen la estructura general del Estado y el proceso político, y 2) las que definen la igualdad de derechos y libertades básicos de los ciudadanos. Ambos tipos de esencias expresan valores políticos. La diferencia consiste en que mientras en la primera la estructura del Estado puede cambiar cuando la experiencia muestre que lo exigen la justicia política o el bien general; en cambio, las esencias del segundo tipo sólo pueden definirse de una manera, aún si con pequeñas variaciones. En este sentido, Rawls ofrece cuatro razones para distinguir los dos tipos de esencias constitucionales: 1) definen papeles diferentes para la estructura básica (los principios de justicia que definen la igualdad de derechos y libertades básicas y, aquellos principios reguladores de asuntos básicos de justicia distributiva); 2) es más urgente fijar las esencias de las libertades básicas; 3) es más fácil ver si esas esencias han sido satisfechas; y 4) es más fácil conseguir un acuerdo (en líneas generales) acerca de las esencias del primer tipo. Vid. PL, VI, § 6.

<sup>30</sup> PL, VI, § 1, p. 214 (p. 249).

<sup>31</sup> Vid. PL, I, § 2, p. 14 (p. 44) y VI, § 1, p. 215 (p. 250).

nes o puntos de vista de la sociedad civil comprenden razones no públicas (o no privadas), esto es, son razones sociales<sup>32</sup>. Según Rawls, por lo tanto, aunque hay muchas razones no públicas, sin embargo, hay una sola razón pública. En este sentido, la distinción entre público-no público no coincide con aquella otra distinción entre público- privado<sup>33</sup>.

Una consecuencia importante de lo anterior consiste en que, como ciudadanos, participamos de los distintos tipos de razón dependiendo de los ámbitos en que nos movemos, con lo que en ningún caso la razón pública agota nuestra *identidad personal*. En efecto, las personas en tanto libres e iguales, razonables y racionales, tienen objetivos y compromisos políticos (públicos) como también no políticos (no públicos). Un ejemplo puesto por Rawls para representar esta distinción consiste en la conversión religiosa de Saulo de Tarso en Pablo el Apóstol. Según Rawls, aunque Saulo de Tarso y san Pablo el Apóstol son evidentemente la misma persona, sin embargo, su conversión religiosa es irrelevante desde el punto de vista de su identidad pública o institucional<sup>34</sup>. Esto es, la conversión religiosa de Saulo en Pablo el Apóstol sólo es importante para su identidad no pública y, por consiguiente, sólo dentro del grupo en que sus creencias religiosas constituyen un dato relevante.

Ahora bien, la razón pública rige en especial para los ciudadanos en los foros público-estatales (*official forums*) cuando son funcionarios del Estado (*officers of the government*) y desempeñan las tareas legislativas (los legisladores cuando hablan en el parlamento), ejecutivas (en sus declaraciones y actos públicos) y, sobre todo, judiciales, o sea, para los miembros de la Corte Suprema (*supreme court*) en una democracia constitucional con revisión judicial. En este último caso los jueces de la Corte Suprema «tienen que explicar y justificar sus decisiones fundándolas en su interpretación de la constitución y de las leyes y antecedentes relevantes», y este importante rol «de los tribunales de justicia les convierte en el paradigma (*exemplar*) de la

---

<sup>32</sup> PL, VI, § 3, p. 220 (p. 255).

<sup>33</sup> De todos modos, y a pesar que Rawls ignore la distinción público-privado, resulta fácil extraer la conclusión según la cual se privatiza las creencias y los compromisos religiosos sostenidos por los ciudadanos cuando participan en la vida público-política. En esta línea de argumentación, vid., HOLLENBACH, D.: «Religion and Political Life», en *Theological Studies* 52 (1991), pp. 87-106. También, vid. MARTÍNEZ, J.L.: «La religión en la vida pública: debate con el liberalismo político contemporáneo», en *Estudios Eclesiásticos* 74 (1999), pp. 35-72.

<sup>34</sup> Vid. PL, I, § 5, p. 32n (p. 62n).

razón pública»<sup>35</sup>. En este sentido, la Corte Suprema sirve como modelo institucional de la razón pública, y esto significa tres cosas: 1) que la razón pública es la única razón de que se vale la Corte y, en esa medida, es la única rama del Estado que es palmaria y visiblemente criatura suya<sup>36</sup>; 2) que es tarea de los jueces intentar desarrollar y expresar, en sus opiniones razonadas, la mejor interpretación de la constitución que puedan usando su conocimiento de lo que exigen la constitución y los precedentes constitucionales<sup>37</sup>; y 3) que la Corte, merced a sus juicios autorizados sobre cuestiones políticas fundamentales, otorga a la razón pública vivacidad y vitalidad en el foro público<sup>38</sup>.

Un aspecto novedoso de las restricciones impuestas por la razón pública es que Rawls no limita su alcance sólo a la Corte Suprema --que más bien resulta ser el paradigma a seguir--, sino que además la extiende a todo el amplio espectro de la vida público-política de los ciudadanos, por ejemplo, cuando concurren a las urnas para el ejercicio del voto en un régimen democrático. Como tal, el voto en una democracia se entiende como el ejercicio del poder político coercitivo que realizan los ciudadanos unos respecto de otros cuando las cuestiones políticas fundamentales están en juego. Supuesto lo anterior, Rawls sostiene que la idea de razón pública rechaza aquellos puntos de vista que afirman que votar es un asunto privado o personal. En el momento en que los ciudadanos democráticos acuden a las urnas en una sociedad bien ordenada no lo hacen guiados por sus preferencias o intereses personales, o movidos por lo que consideran la «verdad global» que les proporciona una específica doctrina religiosa, filosófica o moral. Ninguno de estos puntos de vista, a juicio de Rawls, reconocería el deber moral de la *civilidad*, ni respetaría los límites de la razón pública<sup>39</sup>. Así, mientras una doctrina comprehensi-

---

<sup>35</sup> PL, VI, § 1, pp. 215-216 (pp. 250-251).

<sup>36</sup> PL, VI, § 6, p. 235 (p. 270).

<sup>37</sup> PL, VI, § 6, p. 236 (p. 271).

<sup>38</sup> PL, VI, § 6, p. 237 (p. 272).

<sup>39</sup> PL, VI, § 2, pp. 219-220 (p. 254). No obstante, tanto los funcionarios gubernamentales como los ciudadanos (en cuanto legisladores ideales) pueden votar según sus respectivas doctrinas comprehensivas, que son más abarcales cuando las esencias constitucionales y la justicia básica *no son el objeto sobre el cual se pretende alcanzar un acuerdo público*. En este sentido, queda claro que no necesitan justificar mediante la razón pública los motivos de su voto, como tampoco tienen que pretender que sus razones sean coherentes con una visión constitucional. Vid. LARMORE, Ch.: «Public Reason», en FREEMAN, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2003, p. 383.

va cualquiera no sirve de base común para el acuerdo público político dado el hecho del pluralismo razonable, en cambio, la razón pública sí puede ofrecer esa base en cuanto descansa sobre una concepción política de la justicia que se apoya en la posibilidad cierta de un «consenso entrecruzado» (*overlapping consensus*) entre doctrinas comprensivas razonables. Por este motivo, en palabras de Rawls: «Los ciudadanos sostienen el ideal de la razón pública, no como producto de un compromiso político, como si de un *modus vivendi* se tratara, sino a resultas de sus propias doctrinas comprensivas»<sup>40</sup>.

A tenor de este último aspecto surgen importantes preguntas como las siguientes: *¿por qué los ciudadanos –y, en especial, los ciudadanos que profesan doctrinas religiosas, algunas de ellas basadas en autoridades como la Iglesia o la Biblia– han de respetar los límites de la razón pública?, o bien, ¿por qué ante las cuestiones políticas fundamentales han de apelar siempre a una razonable concepción política de la justicia y no a la verdad global tal y como ellos mismos la entienden desde su específica doctrina comprensiva, digamos religiosa?*<sup>41</sup>. Ajústandose a sus postulados fundamentales, Rawls responde invocando el principio de legitimación liberal, según el cual «nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana»<sup>42</sup>. En este sentido, «el ideal de ciudadanía impone un deber moral, no legal, el deber de la civilidad, para poder explicarse unos a otros respecto de esas cuestiones fundamentales cómo las políticas y los principios por los que abogan pueden fundarse en los valores políticos de la razón pública»<sup>43</sup>. Así pues, a juicio de Rawls, la paradoja

<sup>40</sup> PL, VI, § 2, p. 218 (p. 253).

<sup>41</sup> De este tenor son las preguntas que el mismo Rawls se esfuerza en responder cuando lleva a cabo su revisión de la idea de razón pública en 1999. Vid. RAWLS, J.: *The Law of Peoples and «The Idea of Public Reason Revisited»*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1999, pp. 149 y 150-151 (trad. cast. en Paidós, Barcelona, 2001, pp. 173 y 175).

<sup>42</sup> PL, IV, § 1, p. 137 (pp. 168-169). Este principio va ligado a dos rasgos especiales de la relación política entre ciudadanos democráticos: 1) que se trata de una relación entre personas dentro de la estructura básica de la sociedad; y 2) que el poder político (que es siempre poder coercitivo), es el poder del público, esto es, de ciudadanos libres e iguales considerados como un cuerpo colectivo, PL, VI, § 2, p. 216 (p. 251).

<sup>43</sup> PL, VI, § 2, p. 217 (p. 252).

de la razón pública que limita el alcance de la reconciliación pública desaparece en aquellos casos en que los ciudadanos se ajustan a la concepción política de la justicia y admiten por un deber de civilidad que ellos no deben apelar a su verdad global, «aun cuando fuera fácilmente accesible»<sup>44</sup>.

### 3.2. Religión y esfera pública en J. Habermas

Ahora bien, las restricciones epistémicas en el uso de la razón pública son coherentes con las estipulaciones de un Estado liberal cuyo ejercicio del poder coercitivo (o sea, el poder político de la dominación) es imparcial en relación a las concepciones religiosas sostenidas por los ciudadanos. En este sentido, el procedimiento democrático de deliberación debe su fuerza generativa de legitimación tanto a la participación política igualitaria de los ciudadanos –creyentes y no creyentes–, como también a la dimensión epistémica de tipo secular que impregna las formas de discusión y de acuerdo entre los mismos ciudadanos. A este tenor, sin embargo, cabe preguntarse si el principio de la justificación secular –o el deber de la civilidad estipulado por Rawls– no resulta ser una carga demasiado onerosa para aquellos ciudadanos religiosos que no pueden convertir sus propias premisas religiosas en el lenguaje secular o político exigido por el uso de la razón pública. Al respecto, Habermas se pregunta: «¿Qué significado tiene la separación entre el Estado y la Iglesia, tal como viene exigida en las Constituciones liberales, para el papel que les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y a las comu-

---

<sup>44</sup> PL, VI, § 2, p. 218 (p. 253). Aunque en «The Idea of Public Reason Revisited», Rawls ofrece una visión amplia de la cultura política pública (§ 4. The Wide View of Public Political Culture), permitiendo que las doctrinas comprensivas razonables puedan introducirse en la discusión política *en cualquier momento*, sin embargo, siempre se mantiene la exigencia según la cual *en el debido momento* se presenten razones políticas apropiadas y *no razones ofrecidas sólo por las doctrinas comprensivas*. Vid. RODILLA, M.A.: «Epílogo: Doce años más», en KUKATHAS, C. y PEITIT, P.: *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Tecnos, Madrid, 2004, pp. 197ss. En todo caso, a mi entender, un buen ejemplo de los límites insuperables de la reconciliación pública se encuentra ilustrado por los debates público-políticos en torno al aborto. Vid. CORREA CASANOVA, M.: *La tolerancia liberal. John Rawls en diálogo con sus críticos*. Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, 2005, cap. 5; *Ibíd.*, «Dos versiones rivales sobre la tolerancia. La crítica de Michael Sandel a John Rawls», en *Veritas*, vol. 1, nº 14 (2006), pp. 97-119; *Ibíd.*, «La tolerancia política en el uso de la razón pública», en SQUELLA, A. (ed.): *Filosofía y política en John Rawls*. EDEVAL, Valparaíso, 2007, pp. 251-289.

nidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera público-política y, por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos?»<sup>45</sup>.

La cuestión de fondo contenida en el planteamiento de Habermas consiste en que los límites impuestos a las pretensiones constitucionalmente ilegítimas que puedan provenir de una base cognitiva incompatible con el carácter secular del Estado constitucional —o sea, aquellas justificaciones que son dependientes de las tradiciones de creencia religiosa—, «no deberían confundirse, sin embargo, con justificadas objeciones a una comprensión secularista de la democracia y del Estado de derecho»<sup>46</sup>. En este contexto, Habermas sostiene que la estricta demanda según la cual los ciudadanos creyentes deben justificar sus posicionamientos políticos con independencia de sus convicciones religiosas y sus visiones del mundo sólo se puede dirigir a los políticos y a los funcionarios que están dentro de las instituciones estatales, o sea, a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos, pero no a *todos* los ciudadanos religiosos. En palabras de Habermas: «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»<sup>47</sup>.

En estos términos la llamada de atención apunta a lo que el filósofo alemán denomina como la «sobregeneralización secularista» de la esfera público-política que amplía, más allá del nivel institucional, el principio de separación Iglesia-Estado y la consiguiente exigencia normativamente justificada de efectuar una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas<sup>48</sup>. Esta objeción a una visión demasiado laicista y estrecha de los argumentos que forman parte de los procesos legislativos —y que presupone la aceptación del régimen constitucional por parte de los ciudadanos creyentes—, sin embargo,

<sup>45</sup> HABERMAS, J.: «La religión en la esfera pública», en *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, 2006, pp. 125- 126.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 136.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 136. En otros términos esta «sobregeneralización laicista» se refiere a los límites de la neutralidad. Como en otro lugar afirma Habermas: «La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, *no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista* [o laicista]», HABERMAS, J.: «¿Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?», en *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 119 (la cursiva es mía).

no significa una revisión destructiva del principio de la separación Iglesia-Estado o de la neutralidad, como tampoco la admisión ilimitada de las justificaciones religiosas dentro del nivel institucional, sino tan sólo una reconsideración positiva sobre el papel de la religión dentro de la esfera público-política.

A este tenor, la propuesta de Habermas consiste en que el Estado liberal tiene que eximir a los ciudadanos creyentes de la irrestricta condición de convertir el lenguaje religioso en términos seculares, «siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal», o bien, los someta a «una indebida carga *mental y psicológica*»<sup>49</sup>. Por este motivo, «la estipulación rawlsiana [de la justificación secular o política en el uso de la razón pública] *no puede ser exigida razonablemente* a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida»<sup>50</sup>. Indudablemente, esto no significa desde un punto de vista constitucional aceptar las pretensiones ilegítimas provenientes de la religión, o en el peor de los casos amparar una teocracia a nivel institucional, todo lo cual supondría una negación del Estado de derecho. Más bien expresa la exigencia consistente en establecer un marco de condiciones simétricas para las discusiones públicas que suponga un igual esfuerzo reflexivo por parte de ciudadanos creyentes (religiosos) y no creyentes (seculares). Sin este esfuerzo la participación de todos en el debate público que se realiza en la esfera público-política queda restringida de manera arbitraria y unilateral sólo a las expresiones laicistas.

Ahora bien, lo anterior tampoco significa anular los esfuerzos de traductibilidad de los contenidos religiosos al lenguaje secular. En este sentido es sociológicamente relevante, al menos en Occidente, el proceso de adaptación cognitiva o de autorreflexión hermenéutica de la conciencia religiosa ante los desafíos planteados por la modernidad, a saber, ante el pluralismo religioso, el avance de las ciencias modernas y la consagración del derecho positivo y la moralidad profana de la sociedad<sup>51</sup>. Por este motivo, no se trata de ahorrar exigencias, sino más bien de llevar a cabo un esfuerzo hermenéutico o de interpretación que sea entendido en la esfera público-política pre-parlamentaria como una tarea cooperativa que distribuya por igual las cargas cognitivas entre los ciudadanos. Esto involucra que los

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 137.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 138.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pp. 144-145.

ciudadanos religiosos puedan expresarse en términos de sus contenidos de fe amparados en la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares asumirán una mente abierta al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas. Por supuesto, si la no concordancia entre fe y razón descansa sobre una pretensión excesivamente laicista según la cual sólo merece el predicado de «racional» lo que se expresa en el marco de una visión secularista del mundo, en ese caso, la expectativa normativa no se cumple y la carga asimétrica se mantiene inalterable<sup>52</sup>. Por eso, y más allá de una mera apertura funcional que sólo conduciría a un *modus vivendi*, se requiere admitir por parte de los ciudadanos seculares que las convicciones religiosas que mantienen sus conciudadanos religiosos también poseen un estatus epistémico que contiene importantes intuiciones de verdad. A juicio de Habermas, sólo esta expectativa permitiría que los ciudadanos seculares «se embarquen en diálogos [con sus conciudadanos religiosos] de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles»<sup>53</sup>.

Así pues, la persistencia de la religión en una sociedad secular no tiene por qué significar su pérdida de sentido en la esfera públicopolítica, como tampoco en la cultura de la sociedad ni en los modos personales de vida<sup>54</sup>. De lo contrario, si la religión es una reliquia arcaica pierde sentido la libertad de religión, y del mismo modo, el principio de separación de la Iglesia y el Estado sólo adquiere el significado laicista de un indiferentismo indulgente. En ambos casos, se hace insuperable una conciencia estrecha de lo secular que se niega a realizar el camino del aprendizaje complementario entre ciudadanos religiosos y seculares.

---

<sup>52</sup> Sobre este aspecto, vid. «Fe y saber», que representa el discurso de agradecimiento pronunciado por J. Habermas en la *Pauskirche* de Frankfurt el día 14 de octubre de 2001, con motivo de la concesión del «premio de la paz» de los librerías alemanes (hay traducción preparada por Manuel Jiménez Redondo y disponible en [www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate\\_Habermas\\_Ratzinger.htm](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm)).

<sup>53</sup> Vid. HABERMAS, J.: «La religión en la esfera pública», op. cit., p. 140. Tal ha sido el caso de la traducción del hombre como imagen de Dios a la idea de una igual dignidad de todos los hombres que hay que respetar incondicionalmente. A juicio de Habermas, este es un ejemplo en que se «expande el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al público general de heterodoxos y no creyentes», vid. HABERMAS, J.: «¿Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?», op. cit., p. 116.

<sup>54</sup> HABERMAS, J.: «La voz pública de la religión», en *Claves de razón práctica* 180 (2006), p. 5.

#### *4. El desafío de la laicidad*

Al inicio de este trabajo nos preguntábamos por las razones del retorno de la laicidad en nuestro tiempo. En una visión algo simplificada esbozamos dos tendencias antagónicas de amenaza mutua: por un lado, la religión contra la laicidad (el fundamentalismo religioso), y por el otro, la laicidad contra la religión (la ideología laicista). Ambas posiciones son ciertamente incorrectas en el marco de un régimen democrático constitucional. A su modo, cada una configura una posición totalitaria. Según hemos visto a través de los esfuerzos de la Comisión Stasi y de J. Habermas, la laicidad todavía representa en la actualidad un desafío pendiente para ciudadanos seculares y religiosos, ya que ambos están obligados a convivir dentro de un espacio social y político que se caracteriza por ser heterogéneo y complejo. En este sentido, cada uno por su lado ha de llevar a cabo el esfuerzo de interpretación y diálogo que les permita el reconocimiento y el enriquecimiento mutuo. Algunos insisten en argumentar que esto es imposible; no creo que sea así. El reconocimiento de la dignidad humana, por ejemplo, es un principio común tanto para la cultura política como para las tradiciones religiosas (especialmente para la tradición judeocristiana que caracteriza nuestras sociedades occidentales). Partiendo de éste y otros principios comunes se pueden abordar con mayor madurez y profundidad aquellas diferencias morales que hacen de la ciudadanía un estatus común de igualdad y libertad en el que todos pueden convivir.

La ciudadanía es un lugar común para todos, pero este «todos» no es un ente abstracto situado en una posición original al estilo rawlsiano, sino un ser concreto que narra su propia historia y que por lo mismo exige de nuestra parte un esfuerzo de interpretación y diálogo. Esto viene a decir que una educación ciudadana no se logra a través de la imposición de un modelo y un lenguaje cultural homogéneo es decir, la cultura liberal, la cual supone un vaciamiento de las claves hermenéuticas con que las personas interpretan su trayectoria tanto personal como colectiva. Más bien implica asumir una perspectiva socrática de la educación que no le teme al diálogo y al auténtico pluralismo. Por este motivo, la mejor educación ciudadana no es aquella que sólo instruye en los valores constitucionales y las virtudes cívicas, sino que también es capaz de fomentar simultáneamente un cultivo de la humanidad que motive el reconocimiento y el compromiso con las necesidades humanas comunes que no vienen impuestas por la ley ni la civilidad. En definitiva, la auténtica lai-

cidad en una sociedad democrática sólo será posible razonablemente, como sostiene Habermas, cuando los ciudadanos religiosos y los seculares recorran *procesos de aprendizaje complementarios* que les capaciten para comportarse de una manera autorreflexivamente ilustrada en la esfera público-política. Y es que, a fin de cuentas, una «democracia de la post-verdad» (...) «ya no sería una democracia»<sup>55</sup>.

*Junio de 2008*

Mauricio Correa Casanova  
Pontificia Universidad Católica de Chile