

TOLERANCIA, LAICISMO Y CIUDADANÍA EN LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD EUROPEA

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXII 722 noviembre-diciembre (2006) 000-000 ISSN: 0210-1963

José María Hernández
UNED(Madrid)

ABSTRACT: *Toleration and laïcité represent two basic ways of relation between the European state and religion. Historically, both appealed to the liberty of conscience and the state neutrality. However, while the first tried to define a state identity, the second looked for the limits of all state violence, including the symbolic violence against cultural practices of minority groups. Laïcité could encourage the new European identity as far as this takes into account the challenges of the new democratic citizenship, which are in great extent the consequence of its increasing plurality. In fact, a new approach to citizenship has been advanced in the last decade, an approach that faces the claims of recognition passed by the politics of identity. This article aims to explore how a politics of recognition could contribute to the new European identity based on toleration and laïcité.*

KEY WORDS: *toleration, laïcité, citizenship, democracy, identity, Europe.*

Es posible que una de las consecuencias imprevistas y, por esto mismo, quizá también más difíciles de atajar del cambio que se ha venido produciendo en el campo de la Filosofía política tras la caída del Muro de Berlín –me refiero a la sustitución de los problemas de redistribución del bienestar por los de reconocimiento de las identidades–, cambio que también ha estado muy presente, como todos sabemos, en los primeros años del gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero, no sea otra que aquella que, con gran sentido del humor, denunciaba Rafael Sánchez Ferlosio en un artículo de opinión escrito precisamente a raíz de la llamada “guerra de las viñetas” del profeta Mahoma. Y es que –como decía Ferlosio–, parece como si todo el mundo estuviera deseando hacerse el ofendido: “Nunca se había visto un mundo en el que todo el mundo ande como loco deseando ser ofendido, con las orejas como las de una liebre atentas a no perderse la menor palabrilla que se diga, por si ofrece algún sesgo que permita, siquiera sea amañadamente, habilitarla para ofensa” (Ferlosio, 2006, 15).

RESUMEN: Tolerancia y laicismo representan dos formas de abordar la relación del Estado europeo con las religiones. En sus orígenes ambas apelaron a la libertad de conciencia y a la neutralidad del Estado. Sin embargo, mientras que la primera buscó definir una identidad estatal, la segunda se ocupó de los límites de toda violencia estatal, incluida la violencia simbólica contra las prácticas culturales de grupos minoritarios. El laicismo podría pasar a formar parte de la futura identidad europea siempre y cuando sepa hacer frente a las demandas de la nueva ciudadanía democrática, que son fruto de su creciente pluralismo. De hecho, en la última década se ha abierto paso un nuevo enfoque de la ciudadanía que pueda responder mejor a las demandas de reconocimiento planteadas por las llamadas “políticas de la identidad”. El objetivo de este artículo es explorar en qué medida la política del reconocimiento puede contribuir a la formación de una ciudadanía europea basada en las ideas de tolerancia y laicismo.

PALABRAS CLAVE: tolerancia, laicismo, ciudadanía, democracia, identidad, Europa.

El caso de las viñetas de Mahoma –publicadas originalmente en un diario danés y reproducidas más tarde en otros medios europeos– tiene mucho en común con la polémica generada por la *fatwa* lanzada desde Irán contra Salman Rushdie a raíz de la publicación de su novela *Los versos satánicos* (1988), una novela en la que la fantasía se combina con la reflexión filosófica y el sentido del humor. Esta obra despertó las iras de los musulmanes shiíes, que la consideraron un insulto a Mahoma y a la fe islámica. Sin duda, ambos casos distan de ser asuntos meramente nacionales e igualmente en ambos ocupa un lugar central el problema de la libertad de expresión en Europa. Muchos europeos pensamos que la libertad de expresión desaparecería entre nosotros si no sirviera también para reírse de la religión. Es cierto que los creyentes no están obligados a celebrar las ocurrencias del artista, y menos aún las del simple agitador, pero tampoco tienen estos últimos la mínima garantía de la fertilidad de un diálogo con quien está convencido de que la defensa del honor del profeta tiene más importancia que cualquier otra cosa en el mundo,

incluyendo el respeto por la vida humana. Así que, por más que nos pese el reconocerlo, las declaraciones de los políticos europeos ante el caso Rushdie en 1989, repetidas ahora en la crisis desatada desde Dinamarca con los países islámicos, en las que se invita de forma genérica a respetar los valores culturales no parecen el camino más adecuado para avanzar en la solución del problema.

Tampoco es la primera vez que son denunciados desde una sensibilidad crítica los efectos perversos del nuevo énfasis puesto en el problema del reconocimiento –lo hizo Todd Gitlin (1995), en relación con las guerras culturales en los Estados Unidos, y también Philip Resnick (2000), en relación con las demandas de reconocimiento de carácter territorial en Canadá–, y creo que no es necesario recordar aquí el tradicional rechazo de la derecha norteamericana a este tipo de reclamaciones multiculturales (Blomm, 1989). Aunque sí convendría decir que la misma palabra “multiculturalismo” fue acuñada en los Estados Unidos para desacreditar estas demandas de reconocimiento identitario (Dunant, 1994).

Ahora bien, también creo que todo esto no disminuye en un ápice la importancia de estas demandas para una teoría contemporánea de la justicia democrática. Así lo han sabido entender, por cierto, los filósofos políticos que se han enfrentado a los problemas de la cultura en el marco de una teoría liberal de la democracia (Kymlicka, 1989 y 1995; Tully, 1995; Parekh, 2000), puesto que estas demandas de reconocimiento identitario apuntan, en última instancia, a un proceso de equiparación de derechos y deberes, de desarrollo de una auténtica igualdad de oportunidades y de acceso a los cauces de participación y representación con los que cuenta la sociedad democrática tanto a nivel nacional como internacional.

Por otro lado, es evidente que las protestas y manifestaciones organizadas por grupos islámicos en Egipto, Palestina, Yemen, Marruecos o Siria apuntan a conflictos que también pueden ser entendidos en términos de pobreza y exclusión y que demandan una respuesta que vaya más allá del simple respeto a los valores culturales. Dicho en otros términos, conviene no exagerar la originalidad histórica de las políticas de reconocimiento ya que es posible que la novedad esté en una cuestión de grado antes que de género: las demandas de reconocimiento de grupos identitarios tienen hoy más intensidad y también una mejor articulación teórica. Una serie de circunstancias, entre las que

cabría citar el incremento de los flujos migratorios, el retorno de los nacionalismos en Europa del este, el auge del nuevo indigenismo en América y los cambios igualmente revolucionarios en la esfera doméstica y sexual en la Unión Europea, nos han permitido contemplar en los últimos años las llamadas “luchas por el reconocimiento” desde algo más cerca a unos y a otras. Y ¿por qué es este reconocimiento tan necesario?

Charles Taylor fue de los primeros en ofrecer una respuesta a esta pregunta. Definiendo la cultura como un bien primario o básico, Taylor argumentó que el bienestar humano depende también de la capacidad del individuo para expresar y experimentar una “auténtica” identidad cultural (Taylor, 1992 y 1994). Sin duda, esta respuesta es discutible si con ella queremos dar a entender que es posible identificar esa “auténtica” cultura a la cual pertenece el individuo. En ese caso la idea de que la cultura es un bien primario podría servir, en la práctica, para restar importancia al modo en que las identidades fluctúan en la vida de las personas, al entrelazamiento de las identidades culturales y a la forma en que éstas son constantemente modificadas (y algunas veces creadas) a través de la acción política. No digo que ésta sea la intención de Taylor, pero es evidente que el suyo no es un enfoque que ponga el acento en cómo se introducen ciertas creencias y prácticas y, por tanto, tiene una limitación intrínseca a la hora de explicar por qué los individuos deciden adoptar o crear estas nuevas identidades culturales.

Éste es precisamente el caso del que vamos a ocuparnos aquí: el caso de una futura identidad europea. Creo no equivocarme mucho al decir que la mayoría de los ciudadanos europeos estarían de acuerdo en considerar el modelo de la Unión Europea como el de una sociedad multicultural y tolerante, que acepta la diversidad de creencias religiosas, grupos étnicos y orientaciones sexuales desde la percepción de ciertos valores compartidos como son la igualdad, la justicia y la solidaridad entre los pueblos y naciones de Europa. En Europa, la cultura de la tolerancia ha sido tradicionalmente defendida por (y en nombre de) las distintas identidades nacionales, y los liberales europeos se movilizaron tanto o más contra la dominación cultural como contra el gobierno autoritario. El pensamiento político europeo nos ofreció el lenguaje de los derechos individuales y nos enseñó que el ejercicio de estos derechos exigía un tipo en particular de comunidad política: la democracia. Sin embargo, los movimientos sociales que

demandan en la actualidad un tratamiento diferenciado para los grupos identitarios han puesto en cuestión nuestra idea de lo que debe ser una auténtica ciudadanía democrática. Este proyecto fue concebido originalmente como la eliminación progresiva de todas las diferencias sociales y la creación de una forma última –el Estado– en donde los individuos serían reconocidos como iguales. Frente a esto, los defensores de la política del reconocimiento invocan ahora los mismos principios de la justicia democrática para justificar lo que Will Kymlicka ha llamado en el contexto norteamericano “formaciones grupales de la ciudadanía” (*group-differentiated forms of citizenship*) (Kymlicka, 1996).

Nadie puede negar que las culturas dan forma a las creencias y a los valores de los individuos sobre la dignidad y el bienestar humanos y que, por consiguiente, las acciones que obstruyan o destruyan las prácticas culturales podrían llegar a causar un daño mucho más profundo del que imaginamos. Digo más, todos conocemos el sufrimiento humano que estas rupturas pueden llegar a producir, en especial cuando van acompañadas de una asimilación violenta o forzosa. Pero estas importantes reflexiones sobre las consecuencias negativas del desprecio hacia ciertas prácticas culturales realizadas desde el contexto indigenista norteamericano no sirven para construir un argumento general que garantice el mismo nivel de respeto a todas las opciones culturales ni demuestran cómo éstas dan al individuo la posibilidad de experimentar una “auténtica” identidad cultural. Este tipo de argumentos, en realidad, sólo sirven para esencializar una determinada idea de cultura y, lo que es peor, a los propios grupos culturales, obligándonos a todos a definir fronteras y políticas culturales dejando a un lado la espinosa cuestión de su legitimidad democrática.

Nuestro interés está en determinar si la política del reconocimiento puede contribuir al proyecto de una nueva ciudadanía democrática en Europa, evitando la fragmentación de la comunidad política, dirigiendo nuestra atención a las desigualdades materiales, huyendo del narcisismo de las pequeñas diferencias y venciendo las tendencias de los grupos a excluir a los de fuera y a coaccionar a los de dentro.

De un lado, aunque las demandas de reconocimiento han surgido en un amplio espectro de movimientos por todo el mundo, el énfasis puesto en la identidad parte en muchos casos de ciertos dilemas prácticos a los que se enfrentan

individuos que quieren aumentar sus recursos en contextos de desigualdad. Por otro lado, para considerar la política del reconocimiento en el marco de la identidad europea habría que romper primero con una tendencia metodológica que nos invita a considerar la idea de Europa a la luz de la historia europea. Lo que habría que hacer es recordar que el discurso sobre la identidad europea es un síntoma más de nuestra relación con los no-europeos y que esta narrativa apunta siempre a una escena que permanece inalterable.

La idea de Europa forma parte del proyecto de una civilización global. El imperialismo no es un episodio más en la historia de Europa sino el comienzo de una transformación de su propia identidad. Las ideas que hoy forman parte esencial de la identidad europea, ideas como las que queremos discutir aquí (laicismo, tolerancia y ciudadanía), han sido modificadas por esta experiencia. Hasta la idea misma de una separación de los poderes civil y religioso estuvo condicionada por la experiencia de conquista y acumulación desenfrenada.

No debería sorprendernos, pues, encontrar a Thomas Hobbes, hacia el final del *Leviatán*, a punto de concluir su dura diatriba contra el Reino de las Tinieblas, diciendo lo siguiente: “Pero, quién sabe, si este espíritu de Roma, que hoy anda suelto y se pasea por misiones en los desérticos parajes de China, Japón y Las Indias, donde obtiene poco fruto, no pueda volver, o incluso, una asamblea de espíritus todavía peores, entrar, habitar esta casa bien barrida y hacer el fin peor aún que el principio” (Hobbes, 1651, 482).

Pues bien, a juzgar por los últimos acontecimientos habría que preguntarse si este pronóstico no habrá empezado a cumplirse. Porque, nos guste o no, parece que aquello que echamos en su día por la puerta con el Tratado de Westfalia, que abrió el camino para la secularización de la política y la formación de un derecho público internacional, se nos ha colado ahora por la ventana de la globalización. Cada día se hace más evidente que las formas de fundamentalismo se han multiplicado.

Como sabemos, desde finales de los años setenta las principales religiones globales (judaísmo, cristianismo e islamismo) comenzaron a exigir un mayor compromiso público a sus creyentes. Cualquiera podría haber advertido entonces que estos fundamentalismos estaban destinados a chocar entre sí; pero durante un tiempo se mantuvo el

peligro de la Unión Soviética, y tanto la hegemonía de los Estados Unidos en el mundo como el bienestar de las democracias europeas precisaban de la "gasolina" de los países islamistas para combatir al enemigo soviético. Tras la caída del Muro de Berlín y el descalabro del comunismo histórico, los Estados europeos con trayectorias liberal y socialdemócrata empezaron a recortar sus gastos sociales en previsión de una nueva crisis energética y los norteamericanos han optado finalmente, después de los atentados del 11 de septiembre, por declarar la guerra al fundamentalismo islámico.

Hasta ahora se han producido atentados en Israel, Marruecos, Indonesia, España, Irak, Rusia, Egipto, Jordania y La India. La Cumbre Internacional sobre Democracia, Terrorismo y Seguridad, celebrada en Madrid junto con el primer aniversario de la matanza terrorista del 11 de marzo, permitió contrastar las dos visiones existentes sobre cómo deberían las democracias occidentales enfrentarse al peligro del terrorismo islámico. De un lado, están los que piensan que este peligro no debería seguir representándose desde una perspectiva identitaria, es decir, desde la perspectiva de un supuesto choque de civilizaciones, y del otro, quienes creen que la única respuesta posible al terrorismo islamista pasa precisamente por la disposición a una defensa armada, siempre que sea necesaria, de "nuestra forma de vida", es decir, de los valores de nuestra civilización en el nuevo escenario de confrontación global.

La ex ministra de Asuntos Exteriores del último gobierno de José María Aznar, actual vicepresidenta del Banco Mundial, consideraba en un artículo de opinión publicado el mismo día en que daba comienzo la citada Cumbre que estas dos posiciones se correspondían con las de Europa y los Estados Unidos. Según Ana Palacio, Europa y los Estados Unidos tienen "percepciones distintas" sobre el riesgo de un nuevo terrorismo fundamentalista: los americanos abordan el fenómeno desde una perspectiva "existencial" –se sienten amenazados y luchan para garantizar su supervivencia–, mientras que los europeos lo hacemos desde una perspectiva "intelectual", es decir, queremos comprender sus causas; pero esto último, insistía Palacio, además de inútil es algo muy peligroso, pues significa en definitiva buscar razones que pueden llegar a utilizarse después para justificar la existencia del propio terrorismo (Palacio, 2005, 13).

Este mismo tipo de análisis se reprodujo en otros medios europeos tras los atentados en Londres. Hay que tener en

cuenta que, a diferencia de los terroristas suicidas de Madrid, los de Londres eran casi todos ciudadanos británicos, lo que dio pie a cuestionar el modelo de tolerancia multicultural apadrinado hasta entonces por holandeses y británicos. La tolerancia sería para los individuos, nunca para los grupos que en sí mismos suelen ser bastante intolerantes. Muchos recordaron también la experiencia francesa.

En 1998, con la victoria en los mundiales de fútbol, Francia había dejado de ser oficialmente una sociedad culturalmente homogénea para convertirse en una sociedad multicultural, ajena al espacio normativo republicano y con el Islam como segunda religión del país. Sin embargo, las primeras alarmas habían empezado a encenderse en los suburbios de París, en Institutos como el de Creil, en Val d'Oise, que sumaban alumnos de veinticinco nacionalidades distintas. En pocos meses, el derecho o no de las niñas musulmanas a llevar el velo en la Escuela pública se convirtió en el tema central de debate. El fondo del problema era mucho más complejo y peligroso: el atrincheramiento en guetos de las comunidades inmigrantes. En el informe que Bernard Stasi dirigió cinco años más tarde al presidente Jaques Chirac, fruto de los trabajos de la comisión de reflexión sobre la aplicación del principio del laicismo, se alertaba sobre la existencia de "grupos extremistas que están trabajando para comprobar la resistencia de la República y para empujar a algunos jóvenes a rechazar tanto a Francia como a sus valores" (Stasi, 2003).

En términos generales, la comisión Stasi propuso como solución hacer del laicismo un tema central de la enseñanza pública, con la prohibición de los símbolos religiosos ostentados en las escuelas y la creación de un día de Marianne, el nombre que desde los tiempos de la Revolución recibe la República Francesa.

Conviene, sin embargo, señalar que ésta no es una solución fácilmente exportable al resto de Europa. El uso de la alegoría femenina ha sido uno de los elementos más destacados del imaginario republicano francés. Pero símbolos, alegorías y mitos sólo echan raíces donde existe un terreno social y cultural del cual alimentarse. En Francia, por ejemplo, ha existido desde 1789 una potente comunidad de imaginación republicana; en España, no. Esta conclusión puede resultar desconsoladora, pero peor sería tratar de disimular la verdad con paños calientes. El republicanismo español, al igual que la futura identidad europea,

formaría parte de ese grupo de identidades que nos proponemos crear y no de aquellas que hemos heredado.

En nuestro caso, sin olvidar los riesgos del fundamentalismo islámico, la situación es bien distinta. Aquí la definición aconfesional del Estado (si nos atenemos a los términos del artículo 16.3 de la Constitución) choca con la persistente arrogancia de la jerarquía de la Iglesia católica que insiste en reclamar su derecho a seguir formando las almas de los ciudadanos por medio de la instrucción pública y con cargo al erario público. Argumentan, y con razón, que la demanda de ceremonial religioso se mantiene con fuerza en nuestra sociedad. El problema es que a partir de aquí reclaman una asignatura evaluable de religión católica en todas las escuelas públicas del país y otra sobre el hecho religioso para los no católicos. La idea misma de esta alternativa –que sería impartida previsiblemente por el mismo profesorado– debería hacernos pensar que si estos conocimientos son tan importantes en el ya de por sí sobrecargado currículum del adolescente de la ESO casi sería mejor implantar para todos la citada asignatura sobre el “hecho religioso”, en lugar de hacerlo sólo para los no católicos. Aquí podrían confluír, por ejemplo, las perspectivas histórica, sociológica, filosófica, teológica y antropológica sobre la religión, dando auténticas garantías de calidad tanto en la enseñanza como en la selección del profesorado.

Pero es obvio que este argumento no interesa mucho a quienes siguen empeñados en ofrecer la religión católica como garantía de la homogeneidad cultural de la nación, quienes insisten en que “la Iglesia quiere estar presente en el futuro de la realidad histórica de la España contemporánea con la misma dedicación, el mismo amor y la misma pasión por el Evangelio con que lo ha estado en los mejores momentos de su historia bimilenaria”, exigiendo, al mismo tiempo, que “el Estado y sus órganos, así como los partidos políticos, no suplanten ni directa, ni indirectamente el lugar de las instancias religiosas, en particular de la Iglesia, convirtiéndose indebidamente en pretendidas fuentes de la moral y de las orientaciones antropológicas” (Rouco-Varela, 2006, 36 y 48-9). A nadie extrañe, pues, que sean estos mismos quienes asuman con la mayor naturalidad, que el funeral de Estado en memoria de las víctimas del 11-M haya sido oficiado en una catedral católica, por un arzobispo católico y, naturalmente, según el ritual católico, sin mostrar la más mínima sensibilidad

hacia las creencias (e increencias) de las víctimas de los atentados y sus familiares. Esto explica también las fuertes resistencias a dejar la religión fuera del sistema educativo. Todo lo cual viene a demostrar hasta qué punto estamos todavía lejos de cumplir con el simple objetivo de la aconfesionalidad declarada en la norma constitucional. Y tampoco es casual que muchos empecemos a preguntarnos, ahora que nuestra hermosa Constitución ha cumplido sus primeros veintisiete años de vida si será María o Carmen, de familia religiosa o del género popular. Marianne, desde luego, no es.

Lo que no quieren entender los obispos españoles es que el ideal laico no es incompatible con la religión sino que puede coexistir, en cada ciudadano, con una vivencia religiosa siempre que ésta no pretenda para sí la hegemonía del espacio público: “un espacio no contaminado por los confesionalismos, pero tampoco ignorante del hecho religioso” (García-Santesmases, 2004, 41). Este espíritu laico quiere evitar la insidiosa distinción entre un laicismo supuestamente anti-religioso y una laicidad tolerante, distinción creada con el único propósito de desacreditar a la justamente llamada “filosofía de la laicidad” (Peña-Ruiz, 1999). En realidad, ésta ha sido y, por lo que se ve, sigue siendo la principal dificultad que ha tenido que arrostrar el espíritu laico en España. Aquí la religión católica consiguió ocupar el espacio público y se empeñó en desacreditar a todos sus posibles competidores. Las persecuciones religiosas fueron el fruto del miedo a la pérdida de esta hegemonía, y tal parece que la actual batalla por introducir la religión católica en la Escuela pública no es más que el último episodio de esta misma historia de intolerancia (Torreblanca, 2004).

En la sociedad y el Estado laicos tienen cabida todas las religiones, pero nunca como dogmas que puedan imponerse a nadie. Los principios del laicismo son justamente los declarados en el Informe Stasi: “neutralidad del Estado, libertad de las conciencias e igualdad de derechos en cuanto a las opciones espirituales y religiosas”. Por eso el Estado laico no combate a las religiones: su cometido es garantizar la posibilidad misma de todas las formas de culto que acepten los principios básicos de libertad y dignidad del ser humano. El laicismo, siendo compatible con la religión, quiere ir más allá de las religiones. “La laicidad significa aquí universalidad frente a la particularidad, neutralidad frente a la diversidad procedente del multiculturalismo. Es la afirmación de un estado universal en el que todos pueden reconocerse, incompatible con cualquier

privilegio otorgado a una opción espiritual en particular” (Innerarity, 2005, 157).

Esperemos que en España sean cada vez menos los católicos que se amparen en el controvertido acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales (de 3 de enero de 1979) y más los que empiecen a pensar que la mejor defensa de la libertad religiosa está precisamente en desligarla del Estado. La batalla por el laicismo se ganó en Francia gracias a la alianza entre estos últimos y los laicistas. Y lo mismo ocurrió en Gran Bretaña con la batalla por la tolerancia. En España, el fracaso de un catolicismo liberal, capaz de liderar la reforma del Estado y el reconocimiento de la diversidad de creencias, es inseparable de la batalla que durante todo el siglo XIX y hasta el Concilio Vaticano II dio la Iglesia romana contra la modernidad y sus dos retoños: liberalismo y socialismo. (El pensamiento de Juan Donoso Cortés es el exponente máximo de esta batalla). Por ello, en las circunstancias actuales, la principal tarea del laicismo es articular un discurso que pueda dirigirse también a muchos creyentes. En este sentido puede resultar de gran ayuda explorar sus relaciones con la tolerancia en el contexto de la conformación de la identidad europea.

Para empezar, quiero recordar aquí que las dos guerras mundiales dieron paso a una *laicité* de compromiso frente a la vieja confrontación entre laicismo y tolerancia que algunos se empeñan ahora en resucitar. Tras la Segunda Guerra Mundial, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948, las naciones se comprometieron a actuar de la forma más racional posible, y aunque la mayoría de los Estados firmantes defendían con orgullo sus respectivas tradiciones religiosas, era asumido que el principio laico presidiría en adelante las relaciones entre los Estados. Ésta era la herencia de la Paz de Westfalia, la instauración de un orden fundado en la igualdad jurídica entre los Estados, en la soberanía laica. En cierto modo, ésta había sido la posición de Hobbes, primero, y la de Spinoza y Rousseau, después. Por otro lado, el Estado debía abstenerse igualmente de intervenir internamente en materia de identidades religiosas cuando el remedio fuese peor que la enfermedad. Locke y Bayle fueron los filósofos que primero insistieron sobre este segundo punto. El Estado laico debía poner límites a su propia iniciativa, sin abandonar por ello el objetivo de establecer unos valores que garantizaran la convivencia y la paz.

Nacían así dos formas de enfocar las relaciones del Estado con la religión: la tolerancia y el laicismo.

Es verdad que durante un tiempo estos dos enfoques permanecieron enfrentados. “No he venido aquí a ensalzar la tolerancia”, clamaba Mirabeau en la Asamblea Francesa el 22 de agosto de 1789. Ese día se debatía el artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que consagra la libertad de culto y opinión. “La libertad más ilimitada de religión”, decía Mirabeau en respuesta al diputado Laborde, “me parece un derecho tan sagrado que la misma palabra tolerancia... se me antoja una suerte de tiranía, porque la autoridad que tolera podría no tolerar” (Brunet, 1995, 87).

Además, para los defensores del Estado laico, la tolerancia podía significar también una sospechosa ausencia de compromiso público con los valores republicanos. En esto coincidían sin quererlo con los defensores de la monarquía católica, como el propio cardenal Bossuet, para quien la tolerancia que reclamaban los hugonotes jamás podría servir para construir un Estado católico sino tan sólo para disgregarlo en comunidades. Ahora, el campeón de la elocuencia en los Estados Generales y en la Asamblea Constituyente, Mirabeau, insistía en que la palabra “tolerancia” no servía para definir un derecho sino para nombrar una gracia que condescendemos en otorgar a los demás. Algo inadmisibles desde el punto de vista ilustrado. Sobre esto insistirán después otros filósofos. Si la tolerancia había tenido un cierto acomodo dentro del Estado absolutista es porque ayudaba a ocultar los conflictos: se trataba de la cara amable del despotismo. El Estado ilustrado, por el contrario, tenía que abandonar la tolerancia y abrazar el principio de libertad de pensamiento como un derecho, nunca como una gracia. Kant y Paine coincidieron también en este punto.

Sin embargo, y por increíble que parezca, fue nuevamente un inglés, el conservador lord Stanhope, quien se anticipó en más de setenta años a todos ellos (en el contexto de la controversia suscitada por los ataques del teólogo Benjamin Hoadly a los privilegios de la jerarquía anglicana) advirtiendo en la Cámara de los Lores del Parlamento de Westminster que si bien “hubo un tiempo en que los disidentes, en actitud suplicante, demandaban la tolerancia como una gracia y hoy la exigen como un derecho, llegará un día en que la consideren un insulto” (Brunet, 1995, 37; Stephen, 1881, II, pp. 152-67).

En efecto, hoy a nadie quiere ser tolerado. Hoy todos preferimos que se respeten nuestros derechos. Pero, entonces, ¿qué es eso de la tolerancia? Si hay una pregunta a la cual se podría responder con la seguridad de un Nietzsche que sólo se puede definir aquello que no tiene historia, sin duda ésta es la pregunta por el significado de la tolerancia. La tolerancia sería posiblemente el mejor título para un libro sobre la historia de nuestra idea de la libertad.

Tenemos muchas y buenas historias que nos muestran la emergencia del respeto por la libertad religiosa y la pluralidad de las conciencias y muy pocas que nos expliquen las motivaciones políticas e institucionales que acompañaron a la emergencia de esta conciencia de la libertad. Es cierto que en muchos regímenes despóticos y autoritarios la represión anduvo siempre acompañada de una especiosa tolerancia. Pero esto no anula el valor de la tolerancia como una exigencia de naturaleza política que trata de acomodar los distintos estilos de vida y valores morales. En este punto han insistido filósofos como John Rawls (Rawls, 1993). Y éste sigue siendo, querámoslo o no, el principal cometido de la tolerancia.

Por otro lado, convendría recordar que la tolerancia no fue siempre la infatigable compañera de la represión. En Europa y en el resto del mundo además de las “dictablandas” también hubo dictadores sin escrúpulos que odiaban la palabra “tolerancia”. Por eso, a despecho de todos aquellos que hoy pregonan su muerte, la tolerancia seguirá siendo la mejor válvula de seguridad de cualquier régimen político, incluida la propia democracia. La tolerancia es el mecanismo institucional que puede bloquear las desviaciones autoritarias. Precisamente, éste fue uno de los temas que más preocuparon a los padres de la democracia liberal: Toqueville, Madison y Mill.

Digámoslo de forma más clara: el pretendido conflicto entre la tolerancia y el Estado laico obvia lo esencial, y es que el discurso sobre la tolerancia ha sido siempre un discurso sobre las razones y los límites de la propia violencia estatal. La perspectiva de la tolerancia aporta una visión más política y menos jurídica de los derechos individuales. Cuestiones como la objeción de conciencia al servicio militar, el aborto y el matrimonio entre parejas homosexuales han sido reguladas tras su aceptación social. Por tanto, en lugar de enfrentar la tolerancia a los derechos deberíamos, sin dejar de distinguirlos, declarar que ambos lenguajes sir-

ven a la justicia de una forma complementaria. En definitiva, la tolerancia tiene mucho más que ver con los procesos de legitimación política que el laicismo. La tolerancia insiste en que el consenso en materia de religión, estilos de vida o valores morales, no puede obtenerse por decreto. La idea fue formulada por Locke de la siguiente forma: el poder del magistrado civil no puede ser utilizado para atraer a los súbditos a la verdadera religión (Locke, 1689). Locke presupone la noción de “verdadera religión” –claro está–, aunque esta verdadera religión no coincidía con ninguna de sus posibles encarnaciones estatales, como hasta entonces habían sostenido otros, y afirmaba, por primera vez, que el papel del magistrado civil era garantizar la libertad de conciencia de los súbditos de su majestad. Éste es, por supuesto, el último Locke, el que murió escribiendo la *Cuarta carta sobre la tolerancia* (1704) en respuesta a Hans Proast.

¿Y por qué se obsesionó tanto el último Locke con ese oscuro capellán de Oxford? Quizá porque la posición de Proast se parecía mucho a la que él mismo había suscrito en los tratados sobre el gobierno de 1660 y 1662 (que no debemos confundir con los famosos *Dos tratados sobre el gobierno civil* de 1689) y en el *Ensayo sobre la tolerancia* de 1667, es decir, en los trabajos que escribió en su juventud para Asley Cooper, el tercer Earl de Shaftesbury, cuando éste formaba parte del gobierno de la Restauración de Carlos II y su objetivo era reconciliar las dos corrientes principales del anglicanismo: los presbiterianos, que en general habían apoyado a Cromwell, y los episcoplistas, cuyos líderes volvieron del exilio con el Rey. En este caso, la verdadera religión sí que era la religión oficial del Estado y la “fuerza de la ley” debía ser utilizada “con moderación y a una cierta distancia” –como insistiría una y otra vez Proast– en interés de los propios súbditos, para que se vayan aproximando a la razón pública, venciendo sus propias inclinaciones si fuese menester, en un asunto tan delicado y complejo como es éste de la verdadera religión (Proast, 1690; 1691; y 1703).

Pues bien, el caso es que el señor Locke, tras su ruptura con Shaftesbury, empezó a pensar que no era nada bueno utilizar la fuerza de la ley para que algunos grupos minoritarios, que ni eran episcoplistas ni presbiterianos, pero pacíficos y sinceros como los que más, abandonasen sus propias creencias por más equivocadas o ridículas que éstas pudieran parecerles a los demás. Y lo que es más importante aquí a mi modo de ver, Locke empezó a estar cada vez más y más convencido de que estos grupos aportaban algo esencial a

la idea de tolerancia como proyecto europeo, es decir, algo que permitían superar una concepción de la tolerancia orientada únicamente a la reconciliación nacional. Este giro se produce, en mi opinión, con la progresiva redacción de las distintas cartas sobre la tolerancia y, también, con un libro esencial, *La razonabilidad del cristianismo*, una razonabilidad que, según Locke, no servía para favorecer una identidad frente a otras, sino para acomodar las distintas sensibilidades, estilos de vida y valores religiosos. En conclusión, la aminoración del papel de la religión en la vida pública habría de ser, según Locke, el mejor medio para acomodar estas diferencias. Una conclusión que olvidan, por cierto, los actuales campeones del diálogo entre religiones, quienes insisten una y otra vez en la necesidad de este diálogo para orientar la vida pública nacional e internacional.

Ésta no era, desde luego, la idea que Locke tenía del diálogo entre religiones. La razón que aduce es que la religión debería quedar situada en el ámbito privado. Y, como hemos visto, éste es también el principio básico del laicismo. Ahora bien, ¿qué significa eso de remitir las creencias al foro interno, esa separación entre público y privado? ¿Cómo es posible que llevando las creencias al foro interno evitemos los conflictos externos? Si nos paramos a pensarlo con cierto detenimiento, enseguida nos daremos cuenta de que aquí hay algo extraño: porque cuanto más sinceramente creemos en algo, o en alguien, para respetar la distinción que Hobbes trazó entre creencia y fe, más interés tendremos en demostrarlo públicamente; cuanto más íntimamente abrazamos nuestra religión, más obligados estaremos a vivir siguiendo las recomendaciones de nuestros representantes religiosos. (Éste era justamente el compromiso que los líderes religiosos empezaron a recordar a sus fieles hacia finales de los años setenta, como hemos dicho al comienzo). Remitir, pues, las creencias a la esfera privada no garantiza que éstas no puedan reaparecer de la forma más inesperada, que muchas veces es también la más violenta como estamos viendo ahora. Así que, con perdón de Locke, parece absurdo pensar que basta con remitir las creencias al foro interno para que los conflictos se resuelvan por sí solos. A no ser que este liberalismo (o cristianismo) razonable, del que nos hablaba Locke (y ahora Rawls), sea un punto de llegada y no un punto de partida como pretenden muchos liberales bien intencionados. O para decirlo con otro contemporáneo nuestro, el filósofo Marcel Gauchet, a no ser que el cristianismo razonable de Locke sea “una religión de salida de la religión” (Gauchet, 1985).

Así entendido, el cristianismo es sin duda un episodio clave para llegar hasta nuestra actual concepción del Estado laico-europeo. Posiblemente, Locke pensó que la privatización de las creencias era el único modo de salvar una auténtica ética del compromiso cristiana. Ahora bien, como acabamos de señalar, los creyentes suelen tomarse sus creencias lo suficientemente en serio como para no querer considerarlas como políticamente irrelevantes o, directamente, como falsas creencias en la esfera pública. Más bien suele ocurrir justo lo contrario, la mayoría está convencida de la verdad de sus creencias. De ahí que, como supo ver Hobbes, la distinción entre iglesias y Estado, entre lo privado-político y lo público-político no es la solución que introduce la imaginación ética sino el arte de la política, y esta separación, así como su redefinición continua en la historia, se obtiene a través de una ficción: la ficción del contrato.

El contrato de estos primeros filósofos modernos no es un mecanismo de elección, como quieren hacernos creer ahora los partidarios de la Teoría de juegos, sino una genuina ficción, esto es, un mecanismo narrativo para la creación de sentido político. Lo que hacía el contrato era crear un problema en lugar de resolverlo. La narrativa del contrato conseguía que los hombres viesan un problema que de otro modo permanecería oculto. En esto consiste el arte de toda narrativa, ciertamente. Ahora bien, como supieron apreciar algunos de sus primeros críticos, el defecto principal de esta narrativa era que rechazaba la transformación del vínculo contractual en el tiempo; nos ataba a un compromiso intemporal, nos situaba fuera del tiempo histórico. Para resolver este defecto la narrativa del contrato tenía que ser considerada como un vínculo vivo entre las partes que establecen la ficción contractual. Dicho con otras palabras, estas partes tendrían que estar dispuestas a realizar los ajustes necesarios en la historia. De este modo, el contrato pasaría a ser un vínculo que se escribe de generación en generación. Sería algo así como una novela en la que cada generación escribe su propio capítulo, en el entendido de que para ello hay que aceptar la trama y los personajes heredados. Es posible y hasta a veces muy necesario darle un vuelco enérgico a la acción, pero siempre haya que hacerlo a partir del planteamiento que se nos ha transmitido.

El futuro de Europa podría ser considerado también desde este paradigma narrativo. De momento, y a juzgar por el

estancamiento de nuestra Constitución, tenemos un relato pesadamente burocrático con un excesivo protagonismo de los Estados, algo que podría explicar, en buena medida, el aburrimiento del público europeo. Pero este relato podría adquirir un nuevo impulso si en lugar de sustraer el debate sobre el futuro de Europa decidimos ofrecerlo de nuevo a la opinión pública. Para ello contamos con un punto de partida excelente. La identidad europea ha sido definida en la Constitución como un sentir compartido por la defensa de la democracia y los derechos humanos tanto en Europa como en el resto del mundo, como un compromiso con la legalidad internacional y las Naciones Unidas. El artículo 1-2, relativo a los valores de la Unión, dice así: “La Unión se fundamenta en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de derecho y respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías. Estos valores son comunes a los Estados miembros en una sociedad caracterizada por el pluralismo, la no discriminación, la tolerancia, la justicia, la solidaridad y la igualdad entre mujeres y hombres”.

En el borrador de febrero de 2003 de este mismo artículo se afirmaba simplemente: “la Unión aspira a una sociedad en paz, mediante la práctica de la tolerancia, la justicia y la solidaridad”. La redacción final resultó mucho más exhaustiva y precisa. Quizá se pudo objetar que la tolerancia, la justicia y la solidaridad no eran declaradas “valores”, sino meras “prácticas”. Nada sabemos de las razones que llevaron a los miembros de la comisión a engordar la redacción de este artículo, pero podemos presuponer que se trató de dar más relevancia al artículo que define la identidad europea (Borrell, Carnero y López Garrido, 2003). Sin embargo, creo que con ello desapareció un matiz muy interesante vinculado precisamente a la idea de una “práctica” de civilidad. Después de todo, la Unión Europea se parece, hoy por hoy, más a una unión *de hecho* que a un matrimonio civil o religioso.

Sin duda, habría que ser más exigentes a la hora de detallar el contenido de estas prácticas de civilidad. Aunque las materias de este y otros artículos nos sirven ya como punto de partida: la protección a la infancia y a los discapacitados, el rechazo a la violencia de género y a la discriminación por razones de sexo o religión, la ayuda humanitaria, el respeto por las minorías y los grupos étnicos, la defensa de los derechos de los animales y del medioambiente. Todas estas prácticas apuntan hacia una dimensión del reconocimiento que

responde a nuestra experiencia y memoria del sufrimiento, la desigualdad y la fragilidad humanas.

Lo interesante, creo yo, es que al proponer esta experiencia y memoria como una forma de identidad no estamos asumiendo que la identidad sea un bien primario, como dice Charles Taylor, sino que estamos tratando de ampliar en la práctica el repertorio de la política democrática enfrentándonos al mismo tiempo con las formas culturales o grupales de esa desigualdad, fragilidad y sufrimiento humanos; estamos asumiendo que la identidad europea forma parte de un nuevo proyecto civilizatorio. Europa –y también España, por los múltiples vínculos históricos que hemos contraído con otras regiones del mundo– debería ser capaz de articular este nuevo proyecto global civilizatorio y de verdadera cooperación entre países, evitando los conflictos armados, avanzando en la integración del planeta y respetando al mismo tiempo su pluralidad. Esto supondría una apuesta por el adecuado equilibrio entre reconocimiento y distribución, es decir, la apuesta por la extensión del modelo que disfrutamos y que fue logrado entre nosotros mediante la narrativa del contrato. La identidad europea podría ser una “práctica” al servicio de estos valores en Europa y en el resto del mundo.

Esta identidad europea es una práctica de civilidad que arranca con una herencia, una herencia que como todas las herencias tiene unas partes positivas y otras negativas. Pero si consideramos la idea de Europa desde el paradigma de la acción narrativa, como parte de un nuevo contrato civilizatorio, debemos pensar que la historia que cuenta es la historia que hacemos, la historia en la que nos corresponde definir nuestra propia identidad moral. Esto es lo que está detrás de los debates contemporáneos en torno a una justicia democrática que debe atender tanto a la redistribución del bienestar como al reconocimiento de las identidades (Fraser y Honneth, 2003), y también entre los partidarios del laicismo y la tolerancia como dos formas de integración europea y global.

De hecho, tras la propuesta francesa de un contrato de integración, de un pacto republicano y de la escuela pública como templo de la ciudadanía se halla el reconocimiento implícito de que una parte de nuestra identidad se construye muchas veces desde la experiencia y memoria del malestar y la marginación, por lo que el Estado está obligado a construir una narrativa alternativa de integración: una

narrativa que nos permita vivir juntos en el respeto a las diferencias. El Estado republicano no quiere permanecer pasivo ante las malformaciones identitarias sino que a partir de una visión fuerte de la ciudadanía, trascendiendo las jerarquías y las pertenencias comunitarias, confesionales o étnicas, crea las obligaciones y los derechos de los ciudadanos. El problema surge cuando se olvida que la falta de reconocimiento adecuado de las diferencias afecta también a la dignidad de las personas, que un reconocimiento inadecuado puede convertirse también en una fuente más de la desigualdad y que los relatos que construyen la identidad señalan aquello que merece o no respeto por parte de todos.

En resumen, una sociedad democrática no puede imponer a sus miembros –como precio para su admisión– la renuncia a una identidad cultural o grupal si ésta no es incompatible con la propia expresión de la igualdad democrática. Cuando este reconocimiento es necesario y cuándo perjudicial para la vida democrática es la pregunta que han tratado de responder desde siempre quienes defienden el universalismo culturalmente mediado de la tolerancia que, como he querido mostrar a lo largo de estas páginas, es una parte esencial del lenguaje de la identidad europea al menos desde que John Locke se puso a redactar sus cartas sobre la tolerancia.

BIBLIOGRAFÍA

- Blomm, Alan (1987): *The closing of the American mind: How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today students*, Nueva York, Simon & Schuster. (trad. cast. Barcelona, Plaza y Janés, 1989).
- Borrell, Josep; Carnero, Carlos; y López Garrido, Diego (2003): *Construyendo la Constitución Europea. Crónica Política de la Convención*, Madrid, Real Instituto Elcano.
- Brunet, Roland (1995): "La notion et la question de la tolérance de la renaissance aux lumieres", en Michel Cornaton (ed.), *La Tolérance au risque de L'histoire. De Voltaire à nos jours*, Lyon, Aléas, pp. 37-88.
- Dunant, Sarah (ed., 1994): *The war of the words: the political correctness debate*, Londres, Virago.
- Fraser, Nancy; Honneth Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung?*, Fráncfort, Suhrkamp. (trad. cast., Madrid, Morata, 2006).
- García-Santesmases, Antonio (2004): "La 'mala prensa' del laicismo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 24, diciembre de 2004, pp.29-46.
- Gauchet, Marcel (1985): *Le désenchantement du monde*, París, Editions Gallimard. (trad. cast., Barcelona, Anthropos, 2005).
- Gitlin, Todd (1995): *The Twilight of Common Dreams: Why America is wracked by culture wars*, Nueva York, Metropolitan Books.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge, C.U.P., 1991. (ed. cast., Madrid, Alianza, 1989).
- Innerarity, Carmen (2005): "La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. La laicidad republicana como principio de integración", en *Reis* (Revista Española de Investigaciones Sociológicas), nº 111, julio-septiembre de 2005, pp. 139-161.
- Kymlicka, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, O.U.P.
- (1995): *Multicultural citizenship*, Oxford, O.U.P. (trad. cast., Barcelona, Paidós, 1996).
 - (1996): "Three forms of group-differentiated citizenship in Canada", en Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, P.U.P., pp. 153-170.
- Locke, John (1689): *A letter concerning toleration*, trad. William Popple, London. (ed. cast., Madrid, Alianza, 1999).
- (1823): *The works of John Locke*, edición de 1823, 10 vols., reimp. Aalen, Scientia Verlag, 1963.
- Peña-Ruiz, Henri (1999): *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Paris, P.U.F. (trad. cast., Madrid, Laberinto, 2001).
- Palacio, Ana (2005): "Nuestra seguridad", *El País*, martes 8 de marzo de 2005.
- Parekh, Bhikhu (2000): *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and Political Theory*, Londres, Polgrave. (trad. cast., Madrid, Itsmo, 2005).

Recibido: 20 de junio de 2005

Aceptado: 4 de septiembre de 2006

- Proast, Hans (1690): *The argument of the Letter concerning toleration, briefly considered and answered*, Oxford.
- (1691): *The third letter concerning toleration*, London.
 - (1703): *A second letter to the author of the three letters for toleration*, London.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press (trad. cast. Barcelona, Crítica, 1997).
- Resnick, Philip (2000): *The politics of resentment: British Columbia regionalism and Candian unity*, Vancouver, UBC Press.
- Stasi, Bernard (2003): *Informe de la comisión de reflexión sobre la aplicación del principio del laicismo*, *Le Monde*, 12 de diciembre de 2003.
- Stephen, Leslie (1881): *History of the English Thought in the eighteenth century*, 2 vols., Londres, Smith & Elder.
- Sánchez Ferlosio, Rafael (2006): "Transgresores y ofendidos", *El País*, sábado 25 de febrero de 2006.
- Taylor, Charles (1992): *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, P.U.P. (trad. cast., México, F.C.E., 1993).
- (1994): *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- Torreblanca, José (2004): "Laicidad y religión en el sistema educativo español", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 24, diciembre de 2004, pp. 47-60.
- Tully, James (1995): *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge, C.U.P.