

## LA LAICIDAD Y SUS ENEMIGOS\*

### LAICITY (SECULARISM) AND ITS ENEMIES

ANTONIO PELE

*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)*

Fecha de recepción: 7-2-13

Fecha de aceptación: 6-3-13

**Resumen:** *La laicidad representa un principio importante para la consolidación de un Estado de derecho y la ilustración de la ciudadanía. No obstante, a pesar y debido a su importancia, sufre constantes ataques por parte de distintas fuerzas sociales y políticas. En este artículo, el autor identifica cuatro enemigos de la laicidad: el clericalismo, los fundamentalismos religiosos, el comunitarismo y el laicismo. El objetivo consiste no sólo en denunciar esos enemigos sino también en proporcionar argumentos contra sus ataques al principio de laicidad.*

**Abstract:** *Laicity (or secularism) embodies an important principle for the rule of law and the enlightenment of the citizenship. Nonetheless, and because of this relevance, different social and political forces constantly criticize it. In this article, the author identifies four enemies: clericalism, religious fundamentalisms, communitarianism, and laicism. The aim is not only to denounce those enemies but also to provide some arguments against their attacks to the principle of laicity.*

**Palabras clave:** laicidad, clericalismo, fundamentalismos, comunitarismo, laicismo  
**Keywords:** laicity, secularism, clericalism, religious fundamentalisms, communitarianism, laicism

---

\* Este trabajo forma parte del proyecto "Professor Visitante do Exterior" (PVE) de la CAPES, en colaboración con la PUC-Rio (Pós-graduação em Direito / Núcleo de Direitos Humanos). Integra también el proyecto de investigación "Secularización, Laicidad y Libertad de Conciencia" -CSO2011-14850-E. El autor quiere agradecer el apoyo de la Fundación Gregorio Peces-Barba para el Estudio & Cooperación en Derechos Humanos.

## 1. INTRODUCCIÓN

La laicidad deriva etimológicamente del término griego “*laós*”, que remite a su vez a la unidad del pueblo, considerado como un todo indivisible. Los tres pilares que fundamentan el principio de laicidad son, a mi entender: el respeto de la libertad de conciencia y de cultos; la lucha contra toda forma de dominación de la religión sobre el Estado y la sociedad civil; la igualdad de las religiones y de las creencias, incluido el derecho a no creer. Se debe mantener un equilibrio entre esos tres preceptos si se quiere evitar cualquier postura arrogante y perentoria<sup>1</sup>. En la práctica, los distintos actores tanto en España como en Brasil por ejemplo<sup>2</sup>, tienden a favorecer uno u otro de esos tres principios: los creyentes se refieren ante todo a la libertad de cultos; los agnósticos (y los anticlericales) se apoyan en la lucha contra la dominación de las religiones; los minoritarios, por su parte, insisten en la igualdad de las religiones y de las convicciones. En este artículo pretendo analizar cuatro enemigos de la laicidad y que consisten en el clericalismo, los fundamentalismos religiosos, el comunitarismo, los totalitarismos y el laicismo. El objetivo consiste en defender este valor como principio fundamental del Estado de derecho, fomentando en particular, la creación de un espacio público y ciudadano ilustrado.

## 2. EL CLERICALISMO

“¡El clericalismo es el enemigo!” gritaba Léon Gambetta en su discurso del 8 de mayo de 1877 en la Cámara de los diputados<sup>3</sup>. En su sentido original, la diferencia entre el laico y el clero aparece en el vocabulario religioso. El primero hacía referencia a la persona que, siendo creyente, no disponía de ninguna capacidad de representación oficial de la Iglesia. El segundo, al contrario, abarcaba a los individuos encargados de dirigir la administración de la fe. Esos dos conceptos han evolucionado y han desbordado este ámbito reservado a la comunidad de los fieles. El clericalismo se define ahora “no sólo por el ejerci-

<sup>1</sup> J. BAUBÉROT, “3 questions à...”, *Regards sur l'actualité*, núm. 298, p. 11.

<sup>2</sup> Véase al respecto: F CARVALHO LEITE, *Estado e religião no Brasil - a liberdade religiosa na Constituição de 1988*, Tese de doctorado, UERI, Rio de Janeiro, Brasil, 2008. L. MARTEL, “Laico, mas nem tanto: cinco tópicos sobre liberdade religiosa e laicidade estatal na jurisdição constitucional brasileira”, *Revista Jurídica* (Brasília), v. 9, 2007, pp. 11-57.

<sup>3</sup> Discours de Léon Gambetta à la Chambre des députés, 4 mai 1877. Véase J. GRÉVY, *Le cléricalisme ? Voilà l'ennemi ! Un siècle de guerre de religion en France*, A. Collin, París, 2005.

cio de las funciones clericales” sino, y ante todo, por “una ambición de poder temporal en toda la sociedad”<sup>4</sup>. Consiste en una empresa de dominación de las conciencias por parte de una Iglesia, en todos los ámbitos de la vida pública y privada. El problema no es que una Iglesia intervenga en el debate político. Al contrario, tiene toda la legitimidad para expresar sus opiniones y fomentar el debate público. Cualquier confesión religiosa tiene el derecho de criticar (y también de respaldar) las políticas llevadas por el gobierno de un Estado. La laicidad crea, en este sentido, un espacio público donde todos y cada uno pueden expresar, individual y colectivamente, sus opiniones religiosas e ideológicas sobre cualquier asunto de la sociedad. La creación de este espacio público se fundamenta en dos premisas: la igualdad de las partes y la soberanía democrática. El primer principio hace que ninguna confesión religiosa pueda considerarse superior a las demás. Ninguna religión puede pretender convertir su credo en la única y verdadera virtud de este mundo. Es más: no puede imponerse por la fuerza, sino solamente fomentar el sentido crítico de las conciencias, en el diálogo y el intercambio libre de las opiniones, respetando siempre la autonomía de juicio de las personas. El segundo principio (que puede ser el objetivo del primero) hace que el Estado reconozca solamente a los individuos como ciudadanos y ciudadanas. Por un lado, los colectivos (partidos, asociaciones, sindicatos, Iglesias, etc.) tienen como propósito defender y promover los intereses y las convicciones de las personas. Por otro, el Estado prescinde de esas particularidades individuales (morales, sociales, culturales, políticas, etc.) para no discriminar a unos a favor de otros. Reconoce sólo una ciudadanía donde sus miembros son iguales no sólo entre sí, sino también en sus relaciones respectivas con la esfera política, representada por los poderes públicos. La democracia se fundamenta en una soberanía popular donde la voluntad de los ciudadanos coincide con la voluntad general. Por tanto, ninguna institución ajena puede interferir en la legitimidad democrática del Estado cuando éste legisla y lleva a cabo sus políticas. El clericalismo quiere romper con este modelo de coexistencia pacífica y democrática. Pretende dominar lo temporal por lo espiritual. El Estado y su derecho no encuentran su legitimidad de su procedencia de la voluntad general y del respeto de los valores democráticos, sino de su adecuación con unos mandamientos morales, supuestamente anteriores y superiores. Así, por ejemplo, y según el cardenal Rouco, eso “no es hacer política en el sentido estricto de la palabra”. Añade: “Se trata de procurar por medios legítimos el reconocimiento de aquellos valores éticos que trascienden y

---

<sup>4</sup> H. PENA-RUIZ, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Gallimard, París, 2005, p. 29.

preceden la misma acción política”. Como explica Bedoya<sup>5</sup>, “la tesis de Rouco es que hay « principios prepolíticos », de obligado cumplimiento. ¿Quién los proclama? Por supuesto, la Iglesia católica. Hasta el Concilio Vaticano II, el papa, pontífice máximo, se consideraba « autoridad universal y omnicompetente »”. El clericalismo se opone, por tanto, a los avances de la modernidad y, en particular, a la liberación intelectual, que constituye la primera gran liberación de la modernidad. Esta liberación intelectual supone “rescatar la autonomía de la razón frente a la moralidad autoritaria y externa que se derivaba de la intervención de la Iglesia Católica, de manera muy enérgica y continua en los asuntos temporales”. Se opone, por tanto, a una “ética católica, donde la administración de la salvación, la dimensión de la gracia tenía una perspectiva institucional, con gran protagonismo del aparato eclesiástico, con una estructura jerárquica y autoritaria derivada de la indiscutible superioridad del papa”<sup>6</sup>. La laicidad es así un principio que surge de la liberación intelectual y que permitirá que el Estado sirva a sus ciudadanos, confiriéndoles derechos y libertades. Al contrario, el clericalismo niega los tres pilares sobre los cuales descansa la noción de laicidad y que vertebran el Estado de derecho. Primero, rechaza la neutralidad del Estado basándose en la fórmula *Cuius regio, eius religio* (tal rey, tal religión). Este principio resulta de un compromiso entre católicos y protestantes en la Paz de Augsburgo firmada en 1555 y se acordó para acabar con las guerras de religión. Por tanto, esta idea significaba inicialmente que la tradición religiosa del príncipe se aplicaba a todos los ciudadanos del territorio. En la actualidad, esta misma idea sigue vigente para los eclesiásticos. Consideran que la supuesta tradición religiosa de un país implica que las autoridades eclesiásticas se encuentran por encima de los poderes temporales y políticos; éstos no pueden legislar independientemente de las normas dictadas por los primeros. El clericalismo legitima así la dominación de una confesión religiosa sobre el Estado y la sociedad civil, estableciendo una “religión de Estado”. Segundo, el clericalismo niega también la libertad de conciencia y de cultos. En efecto, un único credo religioso se impone por la fuerza y el miedo, con el fin de neutralizar el juicio crítico de los individuos. No debe desarrollarse una ciudadanía ilustrada; se debe mantener en la ignorancia al pueblo para guiarle, tal como el pastor al rebaño. Por fin, el clericalismo contradice la igualdad de las religiones y de las creencias (incluyendo el derecho a no creer).

---

<sup>5</sup> J.G. BEDOYA, “Tranquilos: el pecado no es delito”, *El País*, 24 de abril de 2009, p. 32.

<sup>6</sup> G. PECES-BARBA, *Ética, Poder y Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 23 y 24.

Así, sólo una confesión religiosa es moral y políticamente legítima. Las demás creencias están percibidas como intentos que pretenden desestabilizar el orden y la paz social de un país determinado. Deben ser entonces prohibidas y aquellos que las practican deben ser castigados.

Históricamente, el clericalismo ha podido desarrollarse gracias a dos instituciones que han consolidado durante un tiempo el poder de la Iglesia en los asuntos públicos y sociales. Se trata primero de la Inquisición y, segundo, del *Index librorum prohibitorum*. La primera aparece para acabar con los desordenes sociales del siglo XII provocados por los cátaros y los valdenses. Esos dos grupos formaron comunidades en el sur de Francia y el norte de Italia. Como recuerda Comella<sup>7</sup>, la Iglesia combatió primero esas herejías de forma pacífica a través de la predicación; la Iglesia era la depositaria del perdón universal y su praxis consistía en obtener la conversión de quien se había apartado de Dios, mediante la persuasión comprensiva y la penitencia. La situación cambia en 1208, cuando Inocencio III predicó una cruzada contra los cátaros, tras comprobar la extensión de la herejía. El procedimiento inquisitorial consistía en “combatir el pecado de herejía con sufrimientos físicos y morales, además de buscar el arrepentimiento; estaba en juego un bien común de incalculable valor, la fe de Cristo, puesta en tela de juicio por los herejes”. En España, la última ejecución por herejía fue en 1826 cuando un maestro de escuela fue ahorcado porque reemplazó en los rezos escolares la palabra “avemaría” por “loado sea Dios”<sup>8</sup>. También, el “Índice de libros prohibidos” fue creado en 1559 por la Sagrada Congregación de la Inquisición de la Iglesia Católica. Es solamente en 1966 cuando fue abandonado por el impulso del papa Pablo VI, después del Concilio Vaticano II. Entre los autores que se encontraban en esta lista, aparecían, entre tantos otros, Dante, Hugo, Descartes, Voltaire, Rousseau, Montaigne, Hobbes, Balzac, Hume y Zola. Además, y como recuerda muy justamente Onfray, nunca se incluyó en esta lista el *Mein Kampf* de Hitler. En efecto, después de la publicación de este libro en 1924, el *Index*, añadió a su lista, el diccionario Larousse, a Bergson, Gide, Beauvoir y Sartre, pero Hitler nunca fue incluido<sup>9</sup>.

La laicidad no combate ni la espiritualidad, ni las religiones. Al contrario, en la medida en que genera (junto con otros valores) un clima pacífico para la

---

<sup>7</sup> B. COMELLA, *La Inquisición Española*, RIALP, Madrid, 2004. Las referencias y las citas que siguen aparecen en las páginas 14 y 16.

<sup>8</sup> J.G. BEDOYA, “Tranquilos: el pecado no es delito”, cit., p. 33.

<sup>9</sup> M. ONFRAY, *Traité d’athéologie*, Grasset, París, 2005, pp. 223-224.

convivencia de todos, fortalece los derechos fundamentales, entre los cuales se encuentran las libertades de conciencia y de expresión. Esas libertades pueden materializarse y tener un contenido religioso pero no exclusivamente. La laicidad permite precisamente abrir esas libertades a distintos ámbitos para que cualquier individuo pueda ser ciudadano, persona con o sin ideología, creyente o no creyente. Por este motivo se opone al clericalismo que pretende convertir una Iglesia en una institución supra-estatal y supra-jurídica. Coincido con Vattimo<sup>10</sup> cuando escribe: “mientras las religiones sigan queriendo ser instituciones temporales poderosas, son un obstáculo para la paz y para el desarrollo de una actitud genuinamente religiosa: pensemos en cuánta gente está abandonando la Iglesia católica por el escándalo que representan las pretensiones del Papa y los obispos de inmiscuirse en las leyes civiles en Italia. Los ámbitos de la ética familiar y la bioética son los más polémicos. En Estados Unidos, el anuncio reciente del presidente Obama sobre su intención de eliminar restricciones a la libertad de las mujeres para abortar ha suscitado una amplia oposición por parte de los obispos católicos. La oposición contra cualquier forma de libertad de elección en todo lo relacionado con la familia, la sexualidad y la bioética es continua e intensa, sobre todo, en países como Italia y España. Tengamos en cuenta que la Iglesia se opone a leyes que no obligan, sino que sólo permiten la decisión personal en estos asuntos. Deberíamos preguntarnos de qué lado está la civilización”. Las religiones en general han podido contribuir sin lugar a duda a la civilización humana, fomentando en particular valores básicos y corrientes de pensamientos importantes, tales como el humanismo en la Edad Media y el Renacimiento. Sin embargo, junto a esas aportaciones, las religiones han tenido también la pretensión de convertirse en instituciones supra-políticas con el fin de dominar y controlar las esferas políticas, civiles y privadas. La laicidad quiere poner fin a esta hegemonía y pretende que esas tres esferas sean independientes, lo que no significa que no puedan comunicarse entre sí. Otro enemigo de la laicidad que, en ciertos aspectos, puede vincularse con el clericalismo, son los fundamentalismos religiosos.

### 3. LOS FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS

Me parece más oportuno hablar de distintos fundamentalismos religiosos que de uno solo. En efecto, cada religión puede generar esta patología

---

<sup>10</sup> G. VATTIMO, “¿Es la religión enemiga de la civilización?”, *El País*, 1 de marzo de 2009, p. 29.

que tiene además unos rasgos particulares respecto a otros tipos de fundamentalismo<sup>11</sup>. De forma general, el fundamentalismo religioso rechaza la separación entre la política y la religión. Los principios religiosos se aplican no sólo a las esferas privadas e individuales sino también y ante todo, son principios que deben guiar siempre la organización política y moral de toda la sociedad. Como indican Pace y Guolo en su libro sobre este tema, con el fundamentalismo “se plantea de modo radical el fundamento último, ético-religioso, de la *polis*: la comunidad política que toma forma en el Estado debe basarse en un pacto de fraternidad religiosa. Este pacto puede ser entendido al menos de dos modos: como reflejo de aquel pacto que un grupo de creyentes cree haber estipulado con Dios, o bien como símbolo de una tabla de valores irrenunciables en los que se creen y por los cuales vale la pena luchar con las armas de la política”<sup>12</sup>. El fundamentalismo tiene cuatro principios distintivos<sup>13</sup>. Se trata primero del llamado “*principio de la inerrancia*”, relativo al contenido de un libro sagrado, “considerado íntegramente como una totalidad de sentidos y de significados que no pueden ser descompuestos, y sobre todo que no pueden ser interpretados libremente con la razón humana sin tergiversar la verdad que el libro encierra”. En este sentido, el fundamentalismo pretende (supuestamente) aplicar e interpretar literalmente los textos religiosos sin prestar atención a los contextos que han condicionado la elaboración de los mismos. El segundo principio se refiere a la “*ahistoricidad*”. Significa que “la posibilidad de considerar el mensaje religioso desde una perspectiva histórica, o de adaptarlo a las cambiantes condiciones de la sociedad humana, está cerrada a la razón humana”. El tercer principio es el “*principio de la superioridad*”. Significa que “de las palabras inscritas en el libro sagrado brota un modelo integral de sociedad perfecta, superior a cualquier forma de sociedad inventada y configurada por los seres humanos”. De este modo, la ley divina es superior a las leyes humanas. Por fin, el cuarto principio remite a la “*supremacía del mito de la fundación*”. En este sentido, “un mito verdadero de los orígenes que tiene la función de señalar la absolutidad del sistema de creencias al cual cada uno de los fieles es llamado a adherirse y el sentido profundo de la cohesión que reúne a todos los que hacen referencia

---

<sup>11</sup> C. CORRAL SALVADOR, “Las Iglesias y la construcción de la vida pública”, *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, núm. 5, dic. de 2005, p. 155.

<sup>12</sup> E. PACE & R. GUOLO, *Los fundamentalismos*, trad. de M. Dupont, Siglo XXI, México, D.F., 2006, p. 9.

<sup>13</sup> E. PACE & R. GUOLO, *Los fundamentalismos*, cit., pp. 10-11. Las citas que siguen aparecen en esas páginas.

a esas creencias (ética de la fraternidad)". Pace y Guolo señalan además dos corolarios importantes en relación con esos cuatro principios que asientan las bases del fundamentalismo. Por un lado, el primer corolario tiene que ver "con la forma de movilización de los militantes". En efecto, "quien está convencido de que existe una verdad absoluta y que esa verdad tiene que valer en todos los casos y en todas las esferas de la vida, incluidas las sociales y políticas, se esforzará por crear acciones de protesta y formas de lucha política que siempre dejarán entrever las referencias simbólicas religiosas a las cuales se remiten"<sup>14</sup>. El segundo corolario reenvía al "síndrome del enemigo". En efecto, "los movimientos fundamentalistas a menudo interpretan un deseo social emergente: el de no perder las propias raíces, la identidad colectiva amenazada por una sociedad cada vez más individualista y más acomodada en relación con el permisivismo y el relativismo morales. En el fundamentalismo, se tiende a imputar la responsabilidad de esta deriva a un sujeto preciso que, según el caso, asume diversos rostros: el pluralismo democrático, el laicismo, el comunismo, el Occidente capitalista, el Estado moderno éticamente neutro, etcétera." El objetivo consiste en "destacar en el imaginario colectivo de los fundamentalistas la idea de que cualquier maniobra para arrancar las raíces de un grupo o de un pueblo entero intenta cortar los hilos de la memoria que unen grupos humanos y pueblos a un origen antiguo y superior: el pacto de alianza particular con una palabra divina o con una ley sagrada"<sup>15</sup>. Por otro lado, conviene distinguir el fundamentalismo del integrismo. Este último término se refiere al empeño político por parte de ciertos católicos en restaurar una sociedad cristiana y un Estado teocrático. Así, desde el siglo XIX, el integrismo se ha desarrollado en el seno del catolicismo. Considera "la doctrina oficial de la Iglesia católica como un repertorio de los principios fundamentales que deberían aplicarse en todas las esferas de la vida social"<sup>16</sup>. Así, el uso de la política para defender una supuesta identidad nacional y religiosa constituye un punto de encuentro entre el fundamentalismo y el integrismo. La diferencia básica aparece en el fundamento último de la identidad religiosa que se debe defender. Para el fundamentalismo, se trata de la aplicación directa del Libro sagrado. Para el integrismo, se trata de la doctrina de la Iglesia y, en particular, de la autoridad del papa. Se reinterpreta aquí la fórmula de Hobbes: "*auctoritas, non veritas, facit legem*", es decir,

---

<sup>14</sup> E. PACE & R. GUOLO, *Los fundamentalismos*, cit., p. 11.

<sup>15</sup> E. PACE & R. GUOLO, *Los fundamentalismos*, cit., pp. 13-14.

<sup>16</sup> Ibid.



“la autoridad, y no la verdad, hace la ley”<sup>17</sup>. Como concluyen Pace y Guolo, “entre el texto sagrado y los comportamientos de fe del catolicismo, se yergue la fuerza y el peso de una institución que se arroga el monopolio de la interpretación autorizada de los textos sagrados, y por tanto, del derecho de poder adaptarlos incluso a las cambiantes situaciones históricas”<sup>18</sup>. En este sentido, el integrismo podría ser la legitimación moral del clericalismo.

Históricamente, y como indica Pena-Ruiz<sup>19</sup>, el término “fundamentalismo” se aplicaba a distintos grupos protestantes que hacían de la Biblia el único fundamento de referencia moral y social. El texto sagrado debía aplicarse tal cual y sin ninguna interpretación previa y crítica. El fundamentalismo significa, por tanto, una lectura dogmática de las fuentes religiosas, neutralizando el pensamiento racional y crítico. La razón humana es limitada y peligrosa. La única verdad está acogida en la religión, puesto que Dios es infalible. Ahora, y en el ámbito político y jurídico, esta noción pretende convertir una ley religiosa en la única ley política, prescindiendo de aquellos que no comparten el credo religioso oficial. Una ley divina tiene entonces el valor de una ley política. Se trata de una patología de las relaciones entre la ética pública y la ética privada. La primera hace referencia a los contenidos formales y materiales que organizan la esfera política. La segunda, al contrario, se refiere a las distintas pautas morales e ideológicas que cada individuo puede escoger libremente para llevar a cabo sus planes de vida. El fundamentalismo implica que una ética privada quiere dirigir la ética pública. Así, los ideales democráticos de justicia y de tolerancia están contaminados por una concepción religiosa y particular de la virtud y del bien. El fundamentalismo se opone a las relaciones que unen el derecho, el poder y la moralidad tal y como han sido remodeladas desde la modernidad. Además y como recuerda Peces-Barba<sup>20</sup>, esta distinción entre el derecho y la moral religiosa no significa en absoluto debilitar las dimensiones materiales del derecho; esos contenidos éticos se refieren a la moralidad de la democracia, del Estado social de derecho y de los derechos humanos. Distinguir la ética privada de la ética pública supone rechazar que una doctrina religiosa pretenda imponerse sobre todos a través del derecho. La Ilustración ha sido el movimiento que ha permitido, entre otras conquistas, impulsar la deslegitimación de los fundamentalismos basados en las ideas tra-

<sup>17</sup> T. HOBBS, *El Leviatán*, (XXVI, 21), trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, p. 239.

<sup>18</sup> E. PACE & R. GUOLO, *Los fundamentalismos*, cit., p. 16.

<sup>19</sup> H. PENA-RUIZ, *Qu'est-ce que la laïcité?*, cit., p. 52.

<sup>20</sup> G. PECES-BARBA, *Derechos sociales y positivismo jurídico (Escritos de Filosofía política y jurídica)*, Dykinson, Madrid, 1999, p. 97.

dicionales y la religión. La verdad divina ya no constituye el fundamento del orden político, social y científico. Por este motivo, los países que no conocieron el doble proceso de racionalización y de humanización, impulsado por la modernidad occidental en general y la Ilustración en particular, son más proclives a seguir dominados por los fundamentalismos religiosos e ideológicos. Sin embargo, dicha afirmación debe ser también matizada ya que existen también fundamentalismos protestantes, como en Estados Unidos, que han triunfando social y políticamente bajo la presidencia de G. W. Bush por ejemplo. Durante este periodo, como recuerda Singer<sup>21</sup>, se ha utilizado “la plataforma presidencial para hacer pronunciamientos religiosos” con el fin de fomentar “la religión preferida por el Presidente y otros destacados miembros de su partido”. Durante este periodo de Estados Unidos, había desaparecido “la separación entre Iglesia y Estado” y se había creado una sociedad “en la que los no cristianos ya no [podían] considerarse participantes de pleno derecho”. La laicidad, en particular, y los valores de la Ilustración, en general, son conquistas que pueden ser quebrantadas en el mismo mundo occidental.

Por otro lado, conviene recordar que la aparición de los movimientos musulmanes de tipo fundamentalista ha tenido como fin proponer una alternativa a los fracasos políticos y de liderazgo de los distintos gobiernos, y en particular de los países de Medio Oriente. Según Marín Guzmán, “el fundamentalismo islámico tiene tres tensiones, que a su vez son también inherentes al Islam: 1- La tensión trascendencia-inmanencia de Dios. 2- La tensión diversidad-unidad. 3- La tensión de lo ajeno-lo autóctono”<sup>22</sup>. En relación con el primer rasgo, el fundamentalismo islámico insiste en la superioridad de Dios respecto al ser humano, y marca esta distancia que les separan. De este modo, el hombre debe someterse a Dios. De hecho, el significado de la palabra “*Islam*”, es precisamente el sometimiento del hombre a Dios. En relación con la segunda tensión, el fundamentalismo islámico insiste en que la estricta aplicación de la palabra de Allá es la única capaz de mantener la integridad de la “*umma*”, es decir, la comunidad de creyentes del Islam. La existencia de esta comunidad implica además el rechazo de los no musulmanes. Por fin, la tercera dialéctica subraya la capacidad de las sociedades musulmanas por aceptar las aportaciones de otras culturas. Los fundamentalistas, al contrario, consideran que cualquier

---

<sup>21</sup> P. SINGER, *El Presidente del Bien y del Mal. Las contradicciones éticas de George W. Bush*, trad. de V. Ordóñez, Tusquets, Barcelona, 2004, p. 157.

<sup>22</sup> R. MARÍN GUZMAN, *El fundamentalismo religioso en el Medio Oriente contemporáneo*, UCR, San José, 2001, pp. 36 ss.

elemento ajeno al Islam es un peligro, y que la innovación y el progreso son los enemigos de la fe. Las palabras de Onfray<sup>23</sup>, en relación con el Islam en general, y la revolución iraní en particular, permiten entender en qué los fundamentalismos musulmanes vulneran el principio de laicidad. En efecto, la teocracia musulmana supone el fin de la separación entre la creencia privada y la práctica pública. El hecho religioso ya no se limita al ámbito íntimo; conquista la totalidad de los ámbitos de la vida social. Ya no existe una relación directa con Dios, sino una relación indirecta y organizada por la comunidad política. Se trata del fin de la religión para sí mismo y del acontecimiento de una religión para los demás. El islam se inscribe entonces en una historia que niega la Historia y da lugar a unas sociedades cerradas y estáticas. La condena del filósofo francés es tajante: el Islam es estructuralmente arcaico. Contradice todas las conquistas de la filosofía de las Ilustración: la condenación de la superstición, el rechazo de la intolerancia, la abolición de la censura, el rechazo de la tiranía, la oposición al absolutismo político, el fin de toda religión de Estado, la ampliación de las libertades de pensamiento y de expresión, la promulgación de la igualdad de derechos, la consideración de que toda ley deriva de la inmanencia contractual, la voluntad de una felicidad social aquí y ahora, y la aspiración a la universalidad del reino de la razón. Por fin, para entender porqué el Islam, como todas las religiones monoteístas son y han podido ser unos obstáculos serios al proceso de civilización y, en particular, a la noción de laicidad, conviene recordar brevemente el brillante análisis de Assman, egipólogo alemán. Para este historiador de las religiones, los monoteísmos son los que han inventado la violencia religiosa<sup>24</sup>. En efecto, se apoyan primero en una dialéctica schmittiana “amigo-enemigo”. De este modo, la religión de los demás está considerada como la quintaescencia del enemigo. Los politeísmos antiguos, al contrario, se fundamentaban en el reconocimiento mutuo de los dioses de cada pueblo. Segundo, las religiones monoteístas se basan en un concepto enfático de la verdad, asociada a la idea de revelación, y no permiten la comunicación entre los pueblos. Sólo cuenta la revelación y la conversión, procesos que pueden tener distintas formas. Por tanto, el principio de laicidad tendría un desafío importante: desactivar este potencial de violencia inherente a las religiones monoteístas.

---

<sup>23</sup> M. ONFRAY, *Traité d'athéologie*, cit., pp. 245, 249 y 251.

<sup>24</sup> J. ASSMANN, *Violence et monothéisme*, trad. de J. Schmutz, Bayard, París, 2009, pp. 15-17.

Después de haber visto esos dos primeros enemigos de la laicidad (clericalismo y fundamentalismos) que, en cierta medida, proceden de unas patologías de las religiones, examinaré, a continuación, otros tipos de enemigos que derivan de patologías culturales y estatales. Así, el comunitarismo puede, en algunas de sus dimensiones extremas, aparecer como un obstáculo de la laicidad.

#### 4. EL COMUNITARISMO

El objeto de este trabajo no pretende entrar en el debate entre el comunitarismo filosófico y el liberalismo a la hora de definir, en particular, los contenidos de la justicia. Es más, y según Nino<sup>25</sup>, de la concepción comunitaria se puede vislumbrar que se da la primacía de una concepción de lo bueno sobre los propios criterios de justicia. Incorpora como central la pertenencia a una sociedad y a asociaciones más restringidas y se desarrolla también mediante las prácticas que se ejercitan en el seno de varios grupos. En este apartado, utilizo aquí la palabra “comunitarismo” en un sentido exclusivamente ideológico y radical, y no pretendo descalificar, en absoluto, este término en relación, por ejemplo, con la defensa y la promoción de los derechos de distintos grupos sociales, culturales y étnicos. Por esta razón, antes de ver cómo y porqué el comunitarismo es un enemigo de la laicidad, conviene identificar previamente el tipo de comunitarismo que me interesa criticar. Taquieff<sup>26</sup> distingue cuatro definiciones posibles de este término. Primero, puede referirse a un modo de auto-organización social de un grupo. Se celebra, en este sentido, el modelo de filiación de un grupo frente a los demás grupos y a la sociedad en general. Segundo, remite a una visión esencialista de los grupos humanos. El individuo es primero el representante del grupo al cual pertenece y su existencia consiste en reactualizar social y culturalmente esta esencia. Tercero, el comunitarismo puede designar también las políticas dirigidas a favor de las identidades culturales y étnicas de los distintos grupos. Significa más concretamente el reconocimiento del valor de las distintas identidades colectivas y de su derecho a afirmarse en el espacio político. Por fin, el comunitarismo puede significar la utilización política de un mito identitario basado en la absolutización de una identidad colectiva. Aquí, el llamado

---

<sup>25</sup> C.S. NINO, “Liberalismo « versus » comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 1, 1988, p. 367.

<sup>26</sup> P.A. TAQUIEFF, “Mais qu’est-ce que le comunautarisme?”, *Le Figaro*, 17. 07. 2003.

“derecho a la diferencia” prevalece sobre cualquier obligación relacionada con un posible “deber de pertenencia” a la sociedad en general. Este tipo de comunitarismo es el que aparece como un enemigo de la laicidad. En efecto, considera que las reglas y los principios jurídicos y políticos del Estado de derecho son unos instrumentos que pretenden – entre otros – oprimir y destruir las distintas identidades colectivas que componen la sociedad. Nino no se equivoca cuando habla de la “faz torva” del comunitarismo<sup>27</sup>. En efecto, si el comunitarismo es llevado a sus últimas consecuencias, puede generar una visión totalitaria de la sociedad. Según esta concepción comunitarista, los derechos son sólo unos medios para satisfacer una concepción de lo bueno. Entonces, se pregunta Nino: “¿porqué no prescindir de los derechos cuando ellos perturban tal satisfacción que puede ser alcanzada más eficazmente de otro modo?”. Además, el comunitarismo, llevado a sus últimas consecuencias, puede dar lugar a “un relativismo conservador que, por un lado, es inepto para resolver conflictos entre quienes apelan la valoración de esas tradiciones o prácticas en el contexto de una sociedad, ya que la valoración presupondría esas prácticas y no es posible discriminar entre prácticas valiosas o disvaliosas sin contar con principios morales que sean independientes de ellas”. Con otras palabras, existen dos riesgos importantes en relación con el comunitarismo. Primero, se trata de la sumisión del individuo a su (supuesto) grupo de origen. La identidad del individuo se entiende solamente en su inclusión y sumisión a las reglas morales y religiosas que estructuran este grupo. Por tanto, la idea de derechos humanos no puede caber en esta concepción, ya que esos derechos implican, por un lado, la identificación de un titular que es la persona humana y, por otro, le confieren unas potestades e inmunidades (materiales e inmateriales) que pretenden emanciparle de los distintos determinismos de índole natural y social. Segundo, el comunitarismo puede – en su versión radical – generar una sociedad entendida solamente como la yuxtaposición de distintas comunidades cuyos valores y principios no pueden ser nunca criticados. Es decir, a partir de una distorsión del principio de tolerancia, se puede generar un relativismo cultural radical que niega, a su vez, la posibilidad de construir un espacio público regido por la realización de un ideal de bien común. El rechazo de la legitimidad de unos valores comunes que unen a todos los individuos, entendidos como ciudadanos y ciudadanas, constituye el mayor obstáculo edificado

---

<sup>27</sup> C.S. NINO, “Liberalismo «versus» comunitarismo”, cit., p. 367. Las citas que siguen aparecen en la misma página.

por el comunitarismo frente al Estado de derecho. Entre esos valores destaca la idea de laicidad. En efecto, se opone directamente a ciertos comunitarismos que no reconocen los vínculos que pueden unir a los individuos en la esfera ciudadana. La laicidad no contempla al individuo como miembro de un grupo particular, sino sólo en su cualidad de ciudadano/a. No pretende destruir las identidades individuales que derivan de la pertenencia a distintos grupos culturales y étnicos. Al contrario, preserva esas identidades pero favorece también la comunicación entre ellas, precisamente a través de la construcción de un espacio público. Como señala Kintzler<sup>28</sup>, para entender la relación entre la laicidad y los comunitarismos, se debe disociar el régimen de constitución de los derechos y de las libertades, del régimen de su ejercicio. El primero hace referencia a la esfera de la autoridad pública que permite que los derechos existan. El segundo es relativo al espacio privado y al espacio civil abierto al público. Sin esta distinción, el principio de laicidad no tiene sentido: las libertades de conciencia, de cultos y de expresión pueden desarrollarse en la sociedad civil (y frente a los demás) y en la esfera privada (es decir, fuera del alcance los demás), porque los poderes públicos no intervienen en las materias relativas a las creencias y las no creencias. En la medida que el espacio público es laico y que es el ámbito donde se fundamentan los derechos, el espacio civil abierto al público y el espacio privado (donde se ejercen esos derechos) no tienen que ser laicos sino simplemente regulados por el principio de tolerancia. Así, la tolerancia que se aplica a la sociedad civil tiene como condición y garantía, la noción de laicidad a la cual la esfera pública se somete. Si se llevan a cabo las últimas consecuencias del comunitarismo, se disuelve el principio de laicidad en el principio de tolerancia. Se aplica a la esfera pública los principios que regulan la sociedad civil. La producción del derecho se realiza en función de los intereses de los distintos grupos y éstos se vuelven legitimados como autoridades políticas. Las comunidades se yuxtaponen o se enfrentan porque no existe un principio que las trascienda y haga posible una coexistencia pacífica. La laicidad es el principio que permite realizar esta coexistencia pacífica. En resumen, los comunitarismos realizan una confusión interesada: confunden el principio de laicidad –que está en la base de creación de los derechos– con el principio de tolerancia, que resulta del ejercicio de esos mismos derechos. El principio de laicidad es aquel que coincide con las aspiraciones del ser humano. Es

---

<sup>28</sup> C. KINTZLER, “La laïcité face au communautarisme et à l’ultra-laïcisme”.  
Artículo disponible en: <http://bit.ly/Kintzler> (Última consulta: 06.02.13)

decir, los individuos tienen distintos papeles sociales que son a su vez múltiples y cambiantes. De acuerdo con las circunstancias históricas, eligen, según su pasado individual y colectivo, formas de identificaciones que pueden y deben ser libremente reelaboradas<sup>29</sup>.

Para ilustrar esas tensiones que pueden surgir entre la laicidad y el comunitarismo, parece interesante recordar una sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). En el asunto “Dogru c. Francia” (nº 27058/05) del 4 de diciembre de 2008<sup>30</sup>, el juez europeo tenía que determinar si la exclusión de una alumna de religión musulmana de su colegio, bajo el motivo de que se negaba reiteradamente a quitar su velo en las clases de deporte, constituía una vulneración del derecho a la libertad religiosa (garantizado en el artículo 9 del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales), y del derecho a la instrucción (protegido por el artículo 2 del Protocolo nº1). El artículo 9 del Convenio sobre la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión señala en este sentido:

*“1. Toda persona tiene derecho a la libertad del pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observación de los ritos.*

*2. La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no pueden ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la Ley, constituyen medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás”<sup>31</sup>.*

El artículo 2 del Protocolo nº1 tipifica por su parte:

*“A nadie se le puede negar el derecho a la instrucción. El Estado, en el ejercicio de las funciones que asuma en el campo de la educación y de la enseñanza, respetará el derecho de los padres a asegurar esta educación y esta enseñanza conforme a sus convicciones religiosas y filosóficas”<sup>32</sup>.*

En relación con los hechos, la demandante, entonces de once años y de confesión musulmana, estaba escolarizada durante el curso 1998-1999 en un colegio público de la ciudad de Flers en Francia. A partir del mes de enero

<sup>29</sup> D. SCHNAPPER, *Qu'est ce que la citoyenneté?*, Gallimard, Folio, París, 2000, p. 237.

<sup>30</sup> “Affaire Dogru c. France” en formato pdf (en francés e inglés): <http://bit.ly/Dogru2008> (Última consulta: 06.02.13)

<sup>31</sup> El texto completo del Convenio con todos sus protocolos aparece en: <http://bit.ly/CEDHes> (Última consulta: 06.02.13)

<sup>32</sup> *Ibid.*

de 1999, atendía a las clases con un velo que le cubría el cabello. A lo largo de este mismo mes, se presentó siete veces a las clases de deporte con la cabeza cubierta y rechazó quitarse el velo a pesar de las peticiones del profesor y de sus explicaciones relativas a la incompatibilidad de llevar el velo con la práctica del deporte. El profesor realizó y transmitió dos informes al director del colegio sobre este asunto. En el mes de febrero de 1999, el consejo de disciplina del colegio pronunció la exclusión definitiva de la demandante por no respetar la obligación de asiduidad, en base a su ausencia de participación activa en las clases de deporte. Los padres de la demandante recurrieron esta decisión ante las distintas jurisdicciones nacionales que les desestimaron cada vez. En 2004, el Consejo de Estado francés rechazó el recurso de casación de la familia y se agotaron así todas las vías de recurso internas. El TEDH admitió entonces la demanda presentada por la propia alumna (ya mayor de edad) y también porque sus motivos eran, según el TEDH, compatibles con las disposiciones del Convenio<sup>33</sup>.

En su sentencia, el juez europeo recuerda la relevancia histórica, política y jurídica de la noción de laicidad en Francia. Se apoya en distintos textos jurídicos como el artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (“Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”) y la ley del 9 de diciembre de 1905 sobre la separación de la Iglesia y del Estado. Adquiere un valor constitucional en el artículo 1 de la Constitución de 1958 actualmente en vigor: “Francia es una República indivisible, laica, democrática y social. Asegura la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión y respeta todas las creencias”. Como insiste el TEDH, “de este « pacto laico » derivan varias consecuencias tanto para los servicios públicos como para sus usuarios (sic). Implica el reconocimiento del pluralismo religioso y la neutralidad del Estado en cuanto a los cultos. Como contraparte de la protección de su libertad religiosa, el ciudadano debe respetar el espacio público que todos pueden compartir”<sup>34</sup>. Sin embargo, matiza el TEDH, apoyándose en la jurisprudencia del Consejo de Estado francés: “el uso por los alumnos de signos mediante los cuales pretenden manifestar su pertenencia a una religión no es en sí mismo incompatible con el principio de laicidad, en la medida que constituye un ejercicio de la libertad de expresión y de manifestación de

---

<sup>33</sup> De acuerdo con el artículo 35.3 del Convenio.

<sup>34</sup> Véase la página 4 de la Sentencia.



las creencias religiosas". Es decir, no se puede sancionar a una alumna porque lleva solamente el velo. Se debe demostrar también que su conducta ha constituido medios de presión, de proselitismo religioso, y/o perturbado el orden público del establecimiento.

En el texto de la sentencia, el Gobierno francés admite que las restricciones impuestas a la demandante acerca del uso del velo en el seno de su antiguo colegio, constituyen una injerencia en el ejercicio de su derecho a manifestar su religión. Sin embargo, recuerda que esta injerencia es compatible con las condiciones de legalidad, legitimidad y proporcionalidad, contempladas en el párrafo 2 del artículo 9 del Convenio. Según el Gobierno, la concepción francesa de la laicidad permite la cohabitación de distintas religiones, manteniendo la neutralidad del espacio público. Las religiones se benefician así de una protección de principio y la práctica religiosa puede ser limitada solamente mediante las restricciones tipificadas por las leyes que se imponen igualmente a todos. Además, subraya el Gobierno, el respeto de la libertad religiosa no excluye que las manifestaciones de las convicciones religiosas puedan ser objeto de limitaciones. En el presente caso, la demandante no aceptó llevar una ropa compatible con la práctica del deporte. En las otras clases, podía llevar perfectamente el velo, lo que demostró (supuestamente) un espíritu de conciliación por parte del profesorado. La falta por parte de la demandante de búsqueda de un compromiso generó numerosas tensiones en el colegio como, por ejemplo, una huelga de varios profesores. Conviene subrayar, según la tesis del Gobierno, que llevar un velo constituye un signo exterior fuerte y puede tener un efecto prosélito dentro de la escuela pública, espacio donde los niños y las niñas deben, al contrario, poder desarrollar libremente sus conciencias.

Para el TEDH, el problema consiste en determinar si la restricción de la libertad religiosa de la demandante puede justificarse en base al artículo 9.2 del Convenio, es decir, si esta "immixión" ha sido "prevista por la ley" y si constituye una medida necesaria en una "sociedad democrática". Por un lado, subraya que la noción de ley, debe entenderse de una manera material y no sólo formal. En este caso, aunque no había en el momento de los hechos, una ley que regulase el uso de los signos religiosos<sup>35</sup>, sí existían numerosas fuentes jurídicas (jurisprudencia, circulares administrativas, reglamento in-

---

<sup>35</sup> Esta ley es de 2004: "*Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques (Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics)*".

terno del colegio) que insistían en tres elementos que han motivado la exclusión de la demandante: la obligación de asiduidad a las clases, las exigencias de seguridad y la obligación de llevar una ropa compatible con el ejercicio de la práctica del deporte.

Por un lado, el TEDH recuerda que el Convenio no protege cualquier acto inspirado en una religión y no garantiza el derecho a comportarse de una forma dictada por una convicción religiosa. Por otro, define una sociedad democrática y pluralista como una sociedad donde pueden coexistir varias confesiones, con un espíritu de diálogo y de compromiso. Sin embargo, reconoce que pueden existir en Europa distintas formas de regular el uso de los signos religiosos en el espacio público. Para la TEDH, el Estado es el “responsable nacional” y es el único poder legitimado para limitar la libertad de manifestar una religión, como el uso del velo islámico, cuando éste vulnera los derechos y las libertades de los demás, el orden social y la seguridad pública. Considera que el principio de laicidad constituye, en Francia, un principio que tiene un valor constitucional, respaldado por el conjunto de la población, y en particular en el seno de la escuela republicana. Lo que vulnera este principio – descrito por el TEDH como un elemento de la identidad cultural de Francia – no es el hecho en sí de llevar el velo en el seno de la escuela, sino una actitud general que puede ser una fuente de presión y de exclusión. En el caso presente, considera que la injerencia de los poderes públicos en la libertad religiosa se justificaba plenamente porque su objetivo consistía en mantener el pluralismo religioso y la libertad de los demás en la esfera pública. En resumen, esta sentencia muestra, por un lado, que existen dos “objetivos legítimos” y relativos a la “protección”, para prohibir llevar el velo en la esfera de la escuela republicana y pública. Primero, se tratan de los “derechos y libertades de los demás”. En efecto, se deben proteger las libertades de conciencia y de expresión de los otros, creyentes y no creyentes. Segundo, la noción de “orden público” aparece como otro motivo importante. El “clima de tensión” provocado por la demandante en su antiguo colegio, es contrario a la paz social buscada por el principio de laicidad, principio que permite la coexistencia y el respeto entre las distintas posturas religiosas y no religiosas. Por otro lado, la limitación – en este caso – de la libertad religiosa aparece “necesaria en una sociedad democrática”. Como recuerda el TEDH, el artículo 9 del Convenio no significa que éste proteja cualquier conducta que se basa en una convicción religiosa. En una sociedad democrática, donde varias religiones coexisten, puede resultar necesario limitar la libertad religiosa para conciliar los intereses y las creencias (religiosas o no) de todos. Así, la limitación de las manifestaciones de

esta libertad tiene como objeto “preservar los imperativos de la laicidad en el espacio público escolar”. Esta sentencia muestra así como el derecho, en general, y el juez, en particular, tienen hoy un papel fundamental a la hora de defender y conciliar el principio de laicidad con las expresiones individuales y colectivas del hecho religioso en la esfera pública.

En cuanto al siguiente enemigo de la laicidad, procede directamente de una patología del Estado, y consiste en los totalitarismos.

## 5. LOS TOTALITARISMOS

En su análisis del fenómeno totalitario, Aron señala cinco elementos principales<sup>36</sup>. Primero, este fenómeno se refiere a un régimen donde un partido tiene el monopolio de la actividad política. Segundo, el partido monopolístico se apoya en una ideología a la cual se le otorga una autoridad absoluta y que se convierte en la verdad oficial del Estado. Tercero, para difundir esta verdad, el Estado se reserva un doble monopolio. El monopolio de los medios de fuerza y el de los medios de persuasión. Así, el conjunto de los medios de comunicación (radio, televisión, prensa) está dirigido por el Estado. Cuarto, la mayoría de las actividades económicas y profesionales están sometidas al Estado y se vuelven parte del propio Estado. Quinto, existe una politización, una transfiguración ideológica de todas las faltas posibles de los individuos y, como consecuencia, un terror policíaco e ideológico. En un país totalitario, el terror y la propaganda representan así las dos caras de la misma moneda. El fin, según Arendt, no consiste tanto en asustar al pueblo, como en adoctrinarlo, para que el Estado pueda realizar constantemente sus doctrinas ideológicas y sus mentiras prácticas<sup>37</sup>. De ningún modo, los individuos son ciudadanos con derechos y libertades. Al contrario, para que el sistema totalitario funcione, se debe eliminar primero la individualidad propia de las personas, neutralizando cualquier posibilidad de contestación. El aparato propagandístico debe aniquilar la vida espiritual propia de las personas.

---

<sup>36</sup> R. ARON, *Democracia y totalitarismo*, trad. de A. Viñas, Seix Barral, Barcelona, 1968, pp. 237-238. (En su edición francesa: *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, “Folio”, París, 1995, p. 284).

<sup>37</sup> H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Alianza, Madrid, 2007, pp. 172-173.

Para lograrlo, y se trata del segundo elemento, el sistema totalitario, elimina las clases sociales y diluye a los individuos en una sociedad de masas<sup>38</sup>.

Según Peces-Barba, “un poder político que al monopolio en el uso de la fuerza legítima, une el monopolio de las ideas (Estado-Iglesia) y el monopolio del poder de la riqueza (Estado propietario y Estado-empresa) es un Estado totalitario, que se puede definir así como el que integra esos tres monopolios”<sup>39</sup>. Esta monopolización de esas tres esferas pone en entredicho las conquistas políticas y sociales de la modernidad. Más precisamente, se puede decir que “un Estado que uniese al monopolio en el uso de la fuerza, el monopolio de las ideas y de la moralidad, y el monopolio económico es un Estado totalitario, con una racionalidad integral y excluyente, que impide la humanidad, y por tanto ajeno a los valores de la modernidad”<sup>40</sup>. La laicidad es, al contrario, un valor de la modernidad y ha sido una de las consecuencias de los procesos de racionalidad y de humanización que organizan la sociedad política y el poder político al servicio del ser humano<sup>41</sup>. Cuando el equilibrio se rompe entre esos dos procesos, y cuando, por ejemplo, la racionalidad neutraliza y prevalece sobre la humanización, puede aparecer un régimen político de tipo totalitario. En este caso, se sacrifica “al hombre actual, por una hipotética liberación del hombre del futuro (...). La construcción de una racionalidad política capaz de alcanzar esos objetivos ha llevado a un cínico instrumentalismo, que ha acabado despreciando al hombre genérico, y a cualquier mundo posible. La idea de revolución como secularización de la idea cristiana de redención ha introducido, paradójicamente, el infierno en la tierra. La primera vía nos lleva a la ensoñación, a la nostalgia por el pasado y a la contrarrevolución, la segunda al conservadurismo y al mantenimiento del statu quo y la tercera al totalitarismo”<sup>42</sup>. Por tanto, los totalitarismos no pueden explicarse sólo por un exceso de racionalización sino, también, por el recurso a lo irracional, al mito,

---

<sup>38</sup> Es decir: “El término de masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en los gobiernos municipales o en las organizaciones profesionales y los sindicatos”, H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op.cit, pp. 438-439.

<sup>39</sup> G. PECES-BARBA, “Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo”, en R. ASÍS ROIG, E. FERNÁNDEZ GARCÍA, M<sup>ª</sup>D. GONZÁLEZ AYALA, A. LLAMAS CASCÓN, G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, (ed.), *Valores, Derechos y Estado a finales del siglo XX*, Universidad Carlos de III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1996, p. 308.

<sup>40</sup> G. PECES-BARBA, *Ética, Poder y Derecho*, cit., p. 34.

<sup>41</sup> G. PECES-BARBA, *Ética, Poder y Derecho*, cit., p. 22.

<sup>42</sup> G. PECES-BARBA, *Ética, Poder y Derecho*, cit., pp. 14-15.

al vitalismo, al odio y a la violencia. Los totalitarismos subordinan todas las demás creencias al culto del Estado. Existe, además, una personalización de este culto a través de la veneración a un líder político supremo. En muchos casos, el Estado prefiere eliminar el hecho religioso para no tener ningún rival, a nivel ideológico, y evitar toda disidencia. En este sentido, la Alemania nazi y la Rusia comunista han perseguido respectivamente a la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica. Pero, existen otros casos donde la Iglesia y el Estado totalitario han podido convivir. Como recuerda Arendt: "los únicos países en los que, según todas las apariencias, la idolatría del Estado y el culto a la nación no resultaban todavía anticuados y en donde los eslóganes nacionalistas contra las fuerzas «supraestatales» constituían todavía una seria preocupación para el pueblo eran aquellos países latinos de Europa, como Italia y, en menor grado, España y Portugal, que habían sufrido un claro freno en su completo desarrollo nacional por obra de la Iglesia. Gracias en parte a este auténtico elemento de tardío desarrollo nacional y en parte a la prudencia de la Iglesia, que muy sabiamente advirtió que el fascismo no era ni anticristiano ni totalitario en principio y que solamente establecía una separación entre la Iglesia y el Estado que ya existía en otros países, la inicial labor anticlerical del nacionalismo fascista se apaciguó más que rápidamente y dio paso a un *modus vivendi* como en Italia o a una alianza positiva como en España y Portugal"<sup>43</sup>. Esos casos, contrastan, por ejemplo, con la situación de Francia durante el régimen de Vichy. En efecto, "desde la separación de la Iglesia y del Estado, Francia, aunque desde luego ya no tenía una mentalidad clerical, había perdido parte de sus sentimientos anticlericales, de la misma manera que la Iglesia católica había abandonado muchas de sus aspiraciones políticas. El intento de Petain de convertir a la República en un Estado católico fue bloqueado por la profunda indiferencia del pueblo y por la hostilidad del bajo clero hacia el fascismo clerical"<sup>44</sup>. Por esta razón, hay que distinguir los regímenes totalitarios de otros que son de tipo autoritario. Los primeros se caracterizan por la presencia de un poder que afirma su monopolio, de una ideología que quiere ser exclusiva y de una movilización total de la población a través de un partido único. Los regímenes autoritarios se diferencian en la medida que reconocen un pluralismo limitado; el poder puede reconocer la legitimidad de varios cuerpos privilegiados como la Iglesia. Además, la ideología del poder está mal articulada e insuficientemente difundida. Por fin, la movilización de la población es débil

---

<sup>43</sup> H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 374.

<sup>44</sup> H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 173.

y el lugar del partido único es reducido en el seno del régimen. Como señala Burrin<sup>45</sup>, en la realidad histórica, la combinación de esos dos tipos (totalitarismo y autoritarismo) ha sido frecuente. El régimen de Franco, por ejemplo, tenía una dimensión autoritaria, pero incluía en los primeros años una vertiente totalitaria de tipo fascista, la Falange, que fue domesticada por el poder rápidamente.

La laicidad implica la neutralidad del Estado en materia religiosa; sin embargo, en un Estado totalitario, el Estado crea su propia religión para que, entre otros, los individuos no puedan ser unos ciudadanos libres e ilustrados. Como recuerda Peces-Barba, se pretende imponer una “ética pública como ética privada, es decir cuando la moralidad pública de un Estado y de su Derecho, son al mismo tiempo ética privada de sus ciudadanos, a los que se convierte, por esa razón, también en creyentes. Es la patología del Estado totalitario, tanto en su versión nazi, como estalinista, marxista leninista”<sup>46</sup>. La ética privada se refiere a todos los planes de vida que el individuo puede escoger para manifestar su autonomía y lograr una posible felicidad. La ética pública hace referencia a los criterios que sirven a organizar la vida social según un modelo de justicia. En los totalitarismos, una ética pública se erige como una ética privada y los individuos no pueden escoger su propio camino de liberación, de salvación y de felicidad. El Estado ya no está al servicio de los seres humanos; se vuelve el fin de la existencia humana. Los individuos son sólo unos instrumentos para que el Estado logre sus objetivos. Por ello, frente a los sistemas políticos totalitarios, se ha construido el Estado de derecho, definido, según Böckenförde, “por el hecho de que el poder del Estado se entiende como vinculado a determinados principios y valores superiores del derecho, así como porque el centro de gravedad de la actividad estatal no se entiende ya como orientado primariamente a asegurar las garantías formales de la libertad, sino a establecer una situación jurídica justa en sentido material”<sup>47</sup>. La laicidad aparece como un principio que permite establecer esta situación social, política y jurídica donde la justicia puede cobrar este significado material. Es más: representa tanto una de las condiciones para que el Estado de derecho pueda responder a esta expectativa como también una de sus consecuencias. Gracias a la laicidad, se puede organizar una “sociedad bien-ordenada”, tal como la puede conce-

---

<sup>45</sup> P. BURRIN, *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, Seuil, París, 2000, pp. 14-15.

<sup>46</sup> G. PECES-BARBA, *Ética, Poder y Derecho*, cit., 1995, p. 17.

<sup>47</sup> E.W. BÖCKENFÖRDE, *Estudios sobre el Estado de derecho y la democracia*, trad. de R de Agapito, Trotta, Madrid, 2000, p. 40.

bir Rawls: “1. todo el mundo acepta, y sabe que los otros aceptan, los mismos principios (la misma concepción) de justicia. 2. Las instituciones sociales básicas y su articulación en un esquema (la estructura básica de la sociedad) satisfacen esos principios; y con razón todo el mundo cree que los satisfacen. 3. La concepción pública de la justicia se funda en creencias razonables establecidas por métodos de investigación generalmente aceptados”<sup>48</sup>. Rawls advierte que esta noción de sociedad bien-ordenada es sólo una concepción formal de la estructura general de una sociedad justa. La laicidad (y otros principios) permite, tanto en los procedimientos como en los contenidos materiales, alcanzar este ideal de sociedad justa.

El último enemigo de la laicidad que analizaré consiste en una patología de esta misma noción y consiste en el laicismo.

## 6. EL LAICISMO

Situar el laicismo entre los enemigos de la laicidad puede, al menos en España, prestar a confusión, donde se confunde muy a menudo este término con la laicidad. Las primeras palabras de Martín Patino en un artículo intitulado “¿Laicidad contra laicismo?”<sup>49</sup>, me parecen en este sentido muy interesantes. Subraya muy agudamente lo siguiente: “Me figuro que los inventores del sufijo *ismo* no pensaron en la descalificación, sino en las actitudes o movimientos innovadores: « puritanismo », « modernismo », « nacionalismo », « socialismo »... Ya sabemos que los innovadores corren el riesgo de equivocarse. No me parece justo empobrecer la carga semántica del fonema « laicismo ». Del laicismo, el diccionario de la RAE se limita a decir: « doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad y más particularmente del Estado, respecto de cualquier organización o confesión religiosa ». Los que arrasaban conventos y asignaban a curas y monjas estaban ebrios de venganza, pero no pueden presentarse como prototipos de laicismo. Los presidentes de las tres Iglesias cristianas de Francia se referían, no hace mucho, al laicismo de la primera mitad del siglo pasado con la expresión más exacta de *laïcité de combat*. Algún prelado español debe estar más informado y se refiere al laicismo como la « laicidad a la francesa ». Por este camino se va en busca de las diferencias y se termina inevitablemente en la confrontación”. Concluye, señalando que

<sup>48</sup> J. RAWLS, *Justicia como equidad*, trad. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1999, p. 172.

<sup>49</sup> J.M. MARTÍN PATINO, “¿Laicidad contra laicismo?”, *El País*, 20 de febrero de 2009, p. 29.

“tampoco el abstracto « laicidad » figura en la última edición de nuestro diccionario de la RAE”<sup>50</sup>. Por tanto, a mi juicio, al hablar de laicismo debemos diferenciar el caso español de los demás países. En efecto, el laicismo aparece como un enemigo de la laicidad en la mayoría los otros países europeos. En España, al contrario, el laicismo como tal, debería hacer referencia al conjunto de las aportaciones que han y siguen defendiendo la laicidad del Estado. Con otras palabras, la laicidad del Estado español no está todavía consolidada y sigue además, padeciendo ataques de los sectores más conservadores de la Iglesia católica, con el apoyo de sectores políticos conservadores. Esta situación delicada en la cual se encuentra la laicidad del Estado español, hace que necesite de un corpus de ideas y posturas políticas, morales y religiosas que vienen a defenderla. Este corpus hace referencia al laicismo que se expresa solamente en la sociedad civil. Al contrario, el laicismo, entendido como enemigo de la laicidad y, por tanto, de las religiones y de cualquier otro tipo de creencia, es que el proviene de la esfera política. Es decir, es el que pretendería imponer la laicidad en todas las esferas de la sociedad.

En relación con el caso español, Díaz-Salazar señala que “los diversos laicismos se conciben como movimientos o medios instrumentales para conseguir un mismo fin: la construcción de un Estado, una sociedad civil y una cultura laicas (...). La mayoría de los laicistas europeos prefieren utilizar el término « laicidad » en vez del término « laicismo », pues según ellos traduce mejor los conceptos de autonomía y relación entre las esferas política, moral y religiosa. Además, con la palabra « laicidad » desean transmitir la superación del contenido antirreligioso y antieclesial del laicismo histórico en algunos países e impedir la extensión de un imaginario popular que sigue asociando laicismo y oposición a la religión y a las iglesias. Por esos motivos, en todas las lenguas de los países europeos, salvo en España, se utilizan normalmente el término « laicidad » y muy escasamente la palabra « laicismo »”<sup>51</sup>. Por tanto, es cierto que la laicidad en España está reconocida implícita y políticamente en el artículo 16.3 de la Constitución donde se estipula que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”. Sin embargo, la laicidad no está todavía consolidada ni social ni jurídicamente. Los acuerdos de España con el Vaticano de 1979 no sólo han permitido, entre otros, incluir

---

<sup>50</sup> Esta observación es acertada. En relación con nuestro tema, en la página 1343 de la vigésima segunda edición de 2001 del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, sólo aparecen esas voces: “laicado”, “laical”, “laicismo”, “laicista”, “laicización”, “laicizar”, “laico/ca”. No aparece la voz “laicidad”.

<sup>51</sup> R. DÍAZ-SALAZAR, *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Espasa, Madrid, 2008, p. 28.



la enseñanza de la religión católica como una asignatura obligatoria para los alumnos de primarias, sino que, además, han abierto la puerta a constantes ataques por parte de los sectores integristas y conservadores de la sociedad contra el Estado democrático español. Como subraya Peces-Barba: “La reacción contra la asignatura Educación para la Ciudadanía y Derechos Humanos, igual que antes frente a otras medidas reforzadoras de la modernidad, como el divorcio, la despenalización del aborto y la ampliación del concepto de matrimonio, se explica dentro de la permanente reacción de la Iglesia institución, ante la pérdida de protagonismo de la teología, y de su autoridad temporal. Lo cierto es que el itinerario de desarrollo de la secularización y su dimensión político jurídica, la laicidad, deja a la Iglesia al margen del poder. La persona de fe, está protegida en las modernas sociedades por la libertad ideológica o religiosa, y la persona de razón por la libertad de pensamiento y de expresión y ambos por las instituciones y los procedimientos de una democracia laica. La laicidad supone respeto por los que profesan cualquier religión, mientras que muchas personas religiosas con visiones integristas y totalizadoras, lo que abunda en sectores católicos conservadores, no respetan al no creyente. Por eso las instituciones laicas son una garantía mayor para todos. La laicidad es una situación, estatus político y jurídico que garantiza la neutralidad pública en el tema religioso, el pluralismo y los derechos y las libertades (...)”<sup>52</sup>.

En esta situación, la noción de laicismo en España debería más bien aparecer como el conjunto de las aportaciones que pretenden establecer y defender la laicidad frente a aquellos que quieren deslegitimarla. Como recuerda también Camps<sup>53</sup>, “una de las diferencias entre España y Francia o Italia es la pobreza del debate español con respecto a los países vecinos”, en relación con las implicaciones de la laicidad. Además, subraya que “la intelectualidad española, en general, se sitúa todavía en un laicismo rotundamente antirreligioso”. Creo que esta postura de Camps es injusta respecto a aquellos que defienden la laicidad en España, porque no toma en cuenta ni el pasado del país ni su contexto actual. En efecto, no hay que olvidar que los “laicistas” españoles piden solamente una cosa: la aplicación del derecho y, en particular, de la Constitución. Se les reprocha no ser suficientemente respetuosos frente a otros que sí rechazan el diálogo, defienden posturas dogmáticas, y no quieren aplicar el derecho. Aquellos que atacan la laicidad en España se esconden de-

---

<sup>52</sup> G. PECES-BARBA, *Educación para la Ciudadanía y Derechos Humanos*, Espasa, Madrid, 2007, p. 324.

<sup>53</sup> V. CAMPS, “Los muchos laicismos”, *Claves de Razón Práctica*, núm.187, 2008, p. 10.

trás de la libertad de expresión para criticar sistemáticamente y sin voluntad de compromiso, los valores y los principios básicos del Estado de derecho.

Por otro lado, existe por parte de esos enemigos de la laicidad en España, una estrategia para asimilar esta noción con el laicismo con el fin de confundir a la opinión pública. Así, a veces, desde posiciones interesadas, se le ha intentado identificar con el laicismo, que es una actitud enfrentada y beligerante con la Iglesia. Es una maniobra más para desacreditar a la laicidad política y jurídica (...). Aunque el creyente está protegido con la laicidad, en sociedades democráticas, con la Constitución o la ley, no es protagonista político. Por eso, a los dirigentes eclesiásticos no les gusta este estatus y confunden laicidad con laicismo. Como casi siempre, pretenden maldecir en vez de colocar una luz en la barricada<sup>54</sup>. La laicidad no se confunde con el laicismo y dicha confusión es interesada desde un punto de vista de estrategia política y académica. Son también interesadas las maniobras que consisten en añadir un adjetivo al concepto de laicidad, tal como “abierta”, “positiva”, “tolerante” o “deliberativa”. En el primer caso, se endurece la laicidad para deslegitimar sus conquistas legítimas, en el campo jurídico y político. En el segundo caso, que viene a complementar el primero, se trata de proponer una supuesta laicidad compatible con la libertad religiosa. Se dice que el fenómeno religioso no puede limitarse a la estricta esfera privada y debe, por tanto, intervenir en las esferas civiles y políticas. La laicidad debería, por tanto, abrirse a las religiones para que ellas puedan jugar legítimamente un papel en la sociedad. En definitiva, esta postura esconde una definición relativista de la laicidad. Este razonamiento es una falacia porque, primero, la laicidad es en sí abierta a todas las religiones y permite que puedan expresarse libre e igualmente a nivel privado como colectivo. Segundo, admite incluso que las Iglesias puedan discrepar con las políticas llevadas a cabo por un determinado gobierno. Lo único que la laicidad no acepta es la intromisión de una Iglesia en los asuntos políticos del Estado. No admite que una religión pueda, por ejemplo, recibir alguna financiación estatal. No admite que se use la violencia, como cualquier otro medio de presión, para no cumplir el derecho. La laicidad fomenta la libertad religiosa, pero también la libertad de conciencia y de expresión; no necesita ningún calificativo para poseer esos rasgos. Uno puede ser creyente y laico a la vez; esos dos términos son perfectamente compatibles y no se oponen en absoluto. En definitiva, con el caso español, se tiene la impresión de que se usa muy a menudo el término

---

<sup>54</sup> G. PECES-BARBA, “Sobre laicidad y laicismo”, *El País*, 19.09.2007.

“laicismo” tanto por los enemigos de la laicidad con el fin de desacreditar esta noción, como también por sus partidarios con el fin de lograr los objetivos básicos de un Estado español laico en construcción.

Si miramos lo que ocurre fuera de España, en países, donde la laicidad parece más consolidada, el término “laicismo” sí aparece a los ojos de los defensores de laicidad, como un enemigo de ésta. Así, y según Kintzler<sup>55</sup>, el laicismo consiste en endurecer el espacio público, sometiéndolo al régimen que regula la esfera de la autoridad política. Se sustituye el principio de tolerancia por el de laicidad. Sin embargo, si se aplican a la sociedad civil los principios de neutralidad y de abstención que regulan la esfera política, se limitan también los derechos fundamentales y en particular la libertad de expresión. Como consecuencia, se prohíbe toda manifestación religiosa en la calle o accesible al público, para confinarla únicamente en el espacio privado. Se trata de un dogmatismo anti-religioso que condena cualquier acto público de pertenencia a una religión. La laicidad se opone sólo a los fundamentalismos pero no a la religión. El laicismo, al contrario, utiliza la laicidad como pretexto para desacreditar las religiones. Para Trigg, el laicismo hace referencia en este sentido a todas las posturas filosóficas anti-religiosas<sup>56</sup>. Esas posturas pueden ser perfectamente defendidas y expresadas por los individuos pero no por el Estado. Como señala Ruiz Miguel: “en contraste con la laicidad estatal, los individuos, y la sociedad, tienen perfecto derecho a defender, practicar y desarrollar sus respectivas creencias en materia religiosa y, por tanto, a ser católicos, evangelistas, musulmanes, budistas o agnósticos, pero también ateos o, más genéricamente « laicistas », incluso en su versión militante o, si se quiere, devota”<sup>57</sup>. Así, se puede recodar algunas palabras de Bobbio, en un artículo escrito para explicar porqué no quiso firmar un “Manifiesto laico” contra el integrista religioso en Italia<sup>58</sup>. Recuerda primero que “de acuerdo con el principio de libertad que distingue una sociedad abierta de una sociedad cerrada, el laico tiene que respetar al que profesa cualquier religión, mientras que el que profesa una religión total, como la católica, puede incluso no respetar al no creyente”. Señala entonces: “el laicismo que necesite armarse y organizarse corre el riesgo de

<sup>55</sup> Véase C. KINTZLER, “La laïcité face au communautarisme et à l’ultra-laïcisme”. Artículo disponible en: <http://bit.ly/Kintzler> (Última consulta: 06.02.13)

<sup>56</sup> R. TRIGG, *Religion in Public Life. Must Faith Be Privatized?*, Oxford University Press, Nueva-York, 2007, p. 116.

<sup>57</sup> A. RUIZ MIGUEL, “Laicidad, laicismo y democracia”, *Sistema*, núm. 1999, 2007, p. 46.

<sup>58</sup> N. BOBBIO, “Cultura laica y laicismo”, *El Mundo*, 17 de noviembre de 1999. Disponible en: <http://bit.ly/Bobbio> (Última consulta: 06.02.13)

convertirse en una iglesia enfrentada a las demás iglesias". En efecto, "cuando una cultura laica se transforma en laicismo, pierde su inspiración fundamental, que es la de no cerrarse en un sistema de ideas y de principios definitivos de una vez por todas". Y añade: "El espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición para la convivencia de todas las posibles culturas. La laicidad expresa más bien un método que un contenido. Tanto es así que, cuando decimos que un intelectual es laico, no intentamos atribuirle un determinado sistema de ideas, sino que estamos diciendo que independientemente de cuál sea su sistema de ideas, no pretende que los demás piensen como él y rechaza el brazo secular para defenderlo". No coincido con el profesor de Turín cuando considera que la laicidad se resume en un método. Creo que es un valor (con contenidos) que fundamenta el Estado de Derecho, y que debe abrirse al diálogo, pero que debe también luchar con determinación (pero sin la fuerza) contra aquellos intentos que pretenden cerrar precisamente el diálogo para imponer su verdad. Cuando la laicidad pretende convertirse en un fin e imponer una religión de Estado, sí se convierte en laicismo, y se vuelve un enemigo no sólo de la libertad de cultos sino también de todos los demás derechos fundamentales y de los valores que los sostienen. Lo importante es recordar que los individuos pueden ser laicistas pero el Estado de ningún modo. La laicidad se refiere al espacio político pero no puede pretender penetrar las otras esferas de la sociedad. Por otro lado, la laicidad no se limita a una laicización de la moral judeocristiana; no consiste en adaptar un discurso trascendente a las (nuevas) condiciones terrenales. La laicidad debe ser un pensamiento descristianizado y no un pensamiento cristiano e immanente<sup>59</sup>. En una sociedad donde este principio sufre constantes ataques, es necesario consolidar su significado y su fundamento con razones sólidas y valederas.

ANTONIO PELE

*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)*

*Departamento de Direito - Pós-graduação*

*Rua Marquês de São Vicente, 225*

*Gávea, Rio de Janeiro - RJ, 22451-900, Brasil*

*e-mail: pos-jur@puc-rio.br*

---

<sup>59</sup> M. ONFRAY, *Traité d'athéologie*, cit., p. 259.