

MACLURE, J., TAYLOR, C. *Laicidad y Libertad de Conciencia*, (trad. María Hernández Díaz)

Alianza Editorial, Madrid, 2011, 162 pp.

ISBN: 978-84-206-5261-0

Andrés Murcia González

Universidad Carlos III de Madrid.

“El fin de la historia”, Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* ya nos advertía de la inconveniencia de considerar la función del teórico social como aquella dirigida, fundamentalmente, a predecir el sentido de los acontecimientos futuros¹.

Con independencia de las valoraciones de Francis Fukuyama², lo cierto es que el siglo XXI se inicia con los atentados del 11-S en Nueva York y, a partir de esta tragedia, la religión ha centrado buena parte de los debates políticos, filosóficos y jurídicos de la última década.

Jürgen Habermas es explícito al describir nuestras actuales sociedades como “postseculares”. En ellas, a pesar del esperado “desencantamiento del mundo” webberiano, siguen existiendo grupos religiosos y las diferentes tradiciones religiosas continúan

¹ POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2010. pp. 16-17.

² FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

siendo relevantes sin negar, por ello, el avance de la secularización³.

Charles Taylor realiza un diagnóstico similar. De hecho, sostiene que “Mi propia visión de la secularización que, confieso libremente, ha sido conformada por mi propia perspectiva como creyente (pero que, sin embargo, espero ser capaz de defender con argumentos) afirma que hay un cierto declive de la religión. La creencia religiosa existe ahora en un campo de posibilidades que comprende diferentes formas de objeción y de rechazo; la fe cristiana existe igualmente en un ámbito donde coexisten otras posibilidades espirituales. Pero lo que, en realidad, es interesante no es sólo el declive sino, también, la nueva posición de lo sagrado o de lo espiritual en relación a la vida individual y social. Esta nueva posición ofrece la oportunidad de recomponer la vida espiritual en formas nuevas, y en nuevas maneras de existir dentro y fuera de nuestra relación con Dios”⁴.

En las sociedades occidentales si se aborda el hecho religioso, necesariamente, se debe analizar el valor (sustantivo e instrumental) de la laicidad.

Las discusiones sobre la cuestión han sido numerosas. En realidad, su presencia es tan fuerte en el debate público que carece de sentido enumerar uno a uno los acontecimientos que la han puesto en primera línea. No obstante, sólo en el último año hemos asistido a controversias importantes en relación con: la ley francesa que prohíbe el uso del burka y el nikab en el espacio público; las propuestas claramente confesionales del *Tea Party*, fundamentalmente aquellas de Richard Perry y Michel Bachmann, que someten a examen la “cláusula de establecimiento” de la Constitución federal estadounidense; el

³ HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, pp.12 ss. - HABERMAS, J., TAYLOR, C., BUTTLER, J., WEST, C., *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011, p. 131.

⁴ TAYLOR, C. *L'âge séculier*, Éditions du Seuil, París, 2011, p. 749

triunfo del partido islamista *Ennahda* en la recién estrenada democracia tunecina, tras una primavera árabe que al menos en lo que respecta a este país generaba expectativas más liberales; o, en España, la continuidad con altibajos del debate sobre el velo islámico en la escuela, la oposición a la financiación pública indirecta de la Jornada Mundial de la Juventud o las propuestas del Partido Popular, aún no claramente definidas, de modificación la Ley de interrupción voluntaria del embarazo y de la Ley que autoriza el matrimonio entre personas del mismo sexo.

El carácter vivo de la discusión sobre religión, laicidad y secularización no responde únicamente al criterio de actualidad de la cuestión. Cuando abordamos estos temas y, muy especialmente, el de la laicidad, entramos en un elemento nuclear de la filosofía política y de las teorías de la justicia.

Si asumimos de conformidad con Nancy Fraser que los desafíos actuales de la justicia deben abordarse desde las perspectivas de la redistribución, el reconocimiento y la inclusión. La actitud de los poderes públicos frente a la diversidad cultural y religiosa termina por condicionar de forma directa, al menos, a las dos últimas perspectivas: el reconocimiento y la inclusión⁵.

- ¿Qué tipo de diferencias son asumibles en una sociedad que tenga por objetivo establecer los lazos de solidaridad necesarios para garantizar una cooperación social eficaz?
- ¿Qué tipo de argumentos pueden esgrimirse en un proceso deliberativo destinado a adoptar decisiones públicas?

Estas cuestiones de la Filosofía y del Derecho Eclesiástico del Estado constituyen la base de *Laicidad y Libertad de Conciencia (LLC)*. En este trabajo Maclure y Taylor, alejándose

⁵ FRASER, N., HONNETH, A., ¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico, Morata, Madrid, 2006.

- FRASER, N., *Iustitia Interrupta*. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista". Siglo del Hombre Editores – Uniandes, Bogotá, 1997.

de la tradicional abstracción teórica de obras como *Las Fuentes del Yo* o *La Ética de la autenticidad*, se dedican a comprender los desafíos sociales y políticos de la laicidad para establecer e identificar vías de actuación concretas (*LLC* p. 10).

El libro es el resultado de los planteamientos expresados en el Informe *Fonder l'avenir*⁶ realizado por una Comisión consultiva dirigida por el propio Charles Taylor y Gerard Bouchard, constituida a solicitud del Gobierno de Québec para evaluar las prácticas de acomodamiento exigidas por las diferencias culturales.

Charles Taylor es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos y teóricos de la justicia más importante de los últimos años. La notable presencia de su obra en distintos círculos académicos hace innecesaria una presentación sus méritos intelectuales. Lo que sí resulta interesante es ubicar la concepción de laicidad que expone en el trabajo reseñado, en el marco de su visión filosófica más amplia.

Para Taylor la laicidad debe responder a un modelo de sociedad política basada, por una parte, en un acuerdo sobre los principios políticos básicos y, por otra, en el respeto a la pluralidad de puntos de vista filosóficos, religiosos y morales adoptados por los ciudadanos, como modelo más susceptible de llevarnos a una convivencia justa y suficientemente armoniosa (*LLC* p.17).

El recurso a conceptos formulados por John Rawls como “pluralismo razonable” y “consenso entrecruzado” es constante a lo largo del trabajo⁷. Además, Taylor reconoce, con independencia de que lo considere deseable o no, que en la

⁶ BOCHAR, G., TAYLOR, C., *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, 2008. En: www.accommodements.qc.ca

⁷ *Vid.* RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995. - *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

modernidad “todos aprendemos a navegar entre dos puntos de vista, un *punto de vista comprometido* que nos conduce a vivir de la mejor forma posible nuestra realidad y un *punto de vista no-comprometido*, en el que nos situamos en una perspectiva junto a los demás, con los cuales debemos convivir”⁸. La similitud de esta descripción con la prescripción rawlsiana de la *esfera de la justicia como imparcialidad* y el ámbito privado en el que cada cual persigue su *idea particular del bien*, es evidente.

Estas referencias ponen de manifiesto los equívocos que han tenido lugar en la llamada “polémica liberal – comunitarista” y nos permiten observar que la discrepancia fundamental de Taylor con el liberalismo se refiere, fundamentalmente a aquél que adopta las características del “liberalismo procedimental”⁹.

Taylor plantea que en la modernidad nos enfrentamos a un profundo malestar derivado del individualismo egoísta, la frustración del deseo de autogobierno y la primacía de una razón instrumental que degrada la reflexión moral seria¹⁰.

Frente a estas “tres formas de malestar” nos propone volver a interrogarnos por el *buen sentido de la vida* y a tener en cuenta que “la percepción de que los seres humanos están capacitados

⁸ TAYLOR, C. *L'âge séculier*, cit. p. 32.

⁹ Vid. TAYLOR, C., Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 239-267.

-Vid. DWORKIN, R., “Liberalism”, *Public and Private Morality*, Stuart Hampshire, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1978, según cita: TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pág. 85. En este artículo se establece una distinción entre dos tipos de compromiso moral. Un *compromiso sustantivo* que se refiere a las opiniones acerca de la vida buena, y un *compromiso procesal* que establece nuestra disposición a tratarnos recíprocamente en forma equitativa e igualitaria, cualquiera que sea el modo en que concibamos nuestros fines. Una sociedad liberal es aquella que como sociedad no adopta ninguna opinión sustantiva particular acerca de los fines de la vida buena, por el contrario, es una sociedad que se une en torno al poderoso *compromiso procesal* de tratar a las personas con respeto, con independencia de su *compromiso sustantivo*, como garantía indispensable de la igualdad.

¹⁰ TAYLOR, C., *La Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 38-47

para alguna especie de vida mejor forma parte del trasfondo de nuestra creencia en que éstos son objetos idóneos para nuestro respeto, que su vida e integridad son sagradas o disfrutan de inmunidad y no han de atacarse”¹¹.

Afirma que el *principio del respeto igualitario* constituye uno de los “hiperbienes” de nuestra sociedad, es decir, “bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos”¹².

Otro valor clave en el pensamiento del autor es el de *autenticidad*. Este valor que vincula con las tradiciones de Kant, Rousseau y Herder, alude a la necesidad de autorrealización del ser humano, pero no a una autorrealización desvinculada o atomista sino que, por el contrario, tome en consideración las exigencias y lazos con los demás y los *horizontes de significado*. Horizontes que actuarían como marcos de referencia que, en definitiva, nos permiten calificar nuestras acciones como ajustadas o contradictorias con la “idea del bien” que corresponda¹³.

Con este trasfondo conceptual, Taylor define a la *sociedad liberal* como “la que intenta realizar al más alto nivel determinados bienes o principios de derecho”. Considera que podemos pensarla como “el intento de maximizar los beneficios de la libertad y de la regulación colectiva, en conformidad con los derechos basados en la igualdad”¹⁴.

A partir de las ideas centrales del pensamiento de Charles Taylor, podemos sostener que la laicidad resulta indispensable para garantizar el *principio del respeto igualitario* y la *ética de la*

¹¹ TAYLOR, C., Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 19-48 y 49.

¹² Idem, pp. 101-103.

¹³ TAYLOR, C., *La Ética de la autenticidad*, cit., pp. 61 -76.

¹⁴ TAYLOR, C., Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, cit., p 335.

autenticidad. Este principio debe integrarse como un elemento de una *reflexión moral seria* que no responda a los criterios de la racionalidad instrumental y debe promover los objetivos de una *sociedad liberal* que no se defina en términos exclusivamente procedimentales. Sin embargo, es necesario especificar a qué tipo de laicidad nos referimos, ¿Cuáles son sus valores? ¿Cuáles son sus instrumentos? y ¿Cuáles son sus consecuencias prácticas frente a los desafíos de nuestro tiempo?

Las respuestas a estos interrogantes se ofrecen de manera clara en *Laicidad y Libertad de Conciencia*. El libro se estructura en una introducción, una primera parte: “Pensar la laicidad” (seis capítulos), una segunda parte “Pensar la libertad de conciencia” (cinco capítulos) y la conclusión.

Con independencia de los títulos que nos pueden inducir a error, la primera parte del libro plantea la relación en abstracto que se da entre la laicidad y la libertad de conciencia. Para ello, se desarrollan dos modelos: *el régimen republicano de la laicidad* y *el régimen liberal – pluralista de la laicidad*.

La segunda parte se dedica a la valoración de los acomodamientos que, frente a la generalidad de la ley, vendrían exigidos por la diversidad cultural y religiosa. A esta aplicación concreta de los conceptos desarrollados en la primera parte del libro, se deben añadir unas reflexiones prácticas en relación con la presencia de símbolos religiosos en la escuela, su uso por parte de los funcionarios públicos y el tratamiento que, en el marco de un Estado pluralista, se debe dar al patrimonio histórico religioso derivado de una confesión mayoritaria.

El *régimen republicano de la laicidad* se expresa en algunas de las propuestas planteadas por la Comisión Stasi¹⁵. En su Informe esta Comisión defiende una *laicidad cerrada que unifique (laïcité ferme qui rassemble)*. Afirma que “(...) la libertad de conciencia, la igualdad jurídica y la neutralidad del

¹⁵ COMMISSION PRÉSIDIÉE PAR BERNARD STASI, *Laïcité et République. Rapport au Président de la République*, 11 de diciembre de 2003. Publicado por : La documentation Française, París, 2004.

poder público deben beneficiar a todos, con independencia de sus opciones espirituales. Pero también implica para el Estado la obligación de reafirmar unas reglas estrictas con el fin de asegurar que en una sociedad plural la vida en común pueda estar asegurada. La laicidad francesa implica hoy en día dar fuerza a los principios que la fundamentan, mejorar los servicios públicos y asegurar el respeto de la diversidad espiritual. Para ello, el Estado debe reiterar las obligaciones que se imponen a las administraciones para suprimir las prácticas discriminatorias y adoptar reglas estrictas y claras en el marco de una ley sobre la laicidad”.

La Comisión propuso una serie de medidas genéricas para hacer frente al racismo y a la discriminación de los ciudadanos franceses. Los contenidos más concretos y que generarían una polémica más allá del ámbito nacional se refieren a hacer de la laicidad un tema central de educación cívica, la aplicación estricta de las reglas y los programas escolares y, fundamentalmente, la prohibición de portar en la escuela pública signos religiosos ostensibles, que se concretaría en la Ley de 15 de marzo de 2004¹⁶.

¹⁶ En el ámbito político, resulta revelador el discurso pronunciado por Barack Obama el 4 de junio de 2009 en El Cairo: “Es importante que los países occidentales eviten impedir a los ciudadanos musulmanes practicar su religión tal y como ellos lo consideren necesario, por ejemplo, estableciendo disposiciones sobre la indumentaria que una mujer musulmana debe portar”. Para, a continuación, añadir: “No se puede disimular la hostilidad contra una religión bajo la falsa interpretación del liberalismo”. En “Port du voile: Obama égratigne la France”, *Le Monde*, 4 de junio de 2009, y «Une main tendue en forme de prière», *Le Monde*, 6 de junio de 2009.

En el ámbito académico, resulta interesante la reflexión de Habermas quien afirma que: “En Francia (...) se prohibió a las alumnas musulmanas que portaran el pañuelo con el argumento laicista de que la religión tiene que ser un asunto privado situado fuera de la esfera pública. Este es el caso de una comprensión constitucional de tipo laicista que tiene que plantearse si la tradición interpretativa republicana dominante en Francia es tan ‘fuerte’ que ya estaría violando la obligada neutralidad del Estado frente a la legítima pretensión de una minoría religiosa a presentarse a sí misma y a obtener un reconocimiento público”. En: HABERMAS, J., “De la tolerancia religiosa a

El concepto de *laicidad cerrada* se opone al de *laicidad abierta* y, como cabría esperar, en el debate público francés, cuenta con detractores y defensores. No obstante, desde una consideración estrictamente personal, es palpable un sentimiento mayoritario en favor del “carácter vivo de los valores republicanos”, de rechazo al “etnocentrismo anglosajón” que se mostraría favorable a algún grado de comunitarismo, de defensa del “tradicional modelo de integración de las minoría culturales y religiosas” e incluso de incompatibilidad entre los conceptos de “República” y “liberalismo”¹⁷.

Para Henri Peña-Ruiz la república laica es de todos y, en consecuencia, no se afirma en el mismo plano que las diversas opciones espirituales, sino que posee un fundamento propio y exclusivo al permitir la coexistencia justa¹⁸. En su *Histoire de la laïcité*, sostiene una afirmación citada por Taylor y Maclure: “La laicidad, recordémoslo, es la afirmación simultánea de tres valores que son también principios de organización política: la libertad de conciencia basada en la autonomía de la persona y de su esfera privada, la plena igualdad de ateos y agnósticos y de los distintos creyentes, y la preocupación de universalidad de la esfera pública, aunque la ley común no debe promover sino lo que es de interés común a todos. Entendida así, la laicidad no tiene que abrirse ni cerrarse. Debe vivir, sencillamente, sin ninguna usurpación de los principios que hacen de ella un ideal de concordia, abierto a todos sin discriminación. La idea de laicidad abierta la manejan aquellos que, en realidad, cuestionan

los derechos culturales”, en *Claves de la razón práctica*, nº 129, citado, págs. 10-11.

¹⁷ El alcalde de Étampes, del partido gobernante UMP que, considerando a la laicidad un valor indisoluble de los tres pilares axiológicos republicanos, propone que en las fachadas de los edificios municipales se incluya una referencia a la “Liberté, égalité, fraternité, laïcité”, *Libération*, 13 de enero de 2004.

- Vid. “Liberalismo contre la République”, *Le Monde*, 27 de octubre de 2011.

¹⁸ PEÑA-RUIZ, H. “La laicidad como principio fundamental de concordia, basada sobre la libertad de conciencia y la igualdad”. En: *Interculturalidad y Educación en Europa*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005, p.336.

la verdadera laicidad pero no se atreven a oponerse francamente a los valores que la definen ¿Qué podría significar abrir la laicidad sino cuestionar uno de sus tres principios constituyentes o incluso los tres a la vez? Juzguen por sí mismos”¹⁹.

Más categórica, si cabe, se muestra Caroline Fourest quien en su libro *La dernière utopie*, advierte del riesgo de relativismo cultural que conlleva el comunitarismo, admite limitaciones proporcionadas al derecho de manifestar la religión, considera a la “laicidad abierta” como no igualitaria y propone una “laicidad de la indiferencia” para garantizar un tratamiento realmente equitativo a todas las creencias²⁰.

Frente al *régimen republicano de la laicidad*, Taylor y Maclure formulan una serie de objeciones que, en definitiva, constituyen la esencia del trabajo reseñado.

En primer lugar, consideran que la laicidad está constituida por dos *principios morales*: la igualdad de trato y la libertad de conciencia, y por dos *principios institucionales*: la neutralidad y la separación. En su opinión esta diferenciación no suele tenerse en cuenta, fundamentalmente entre los defensores del régimen republicano. “(...) Los conceptos más rígidos de laicidad, más dispuestos a relegar a un segundo plano la protección de la libertad religiosa, a veces conceden una importancia preponderante a los procedimientos de la laicidad, elevándolos al rango de valores, a menudo en detrimento de sus fines. La total separación de Iglesia y Estado o la neutralidad religiosa adquieren entonces más importancia que el respeto a la libertad de conciencia de los individuos” (*LLC* p.44-25). Se incurre en un *fetichismo de los medios* que, aunque esenciales, sólo se deben definir en función de los fines a los que sirven. Este argumento

¹⁹ PEÑA-RUIZ, H. *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal*, Gallimard, París, 2005, p. 134. Según cita: MACLURE, J., TAYLOR, C. *Laicidad y Libertad de Conciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, pp. 39-40.

²⁰ FOUREST, C., *La dernière utopie. Menaces sur l'universalisme*, Bernard Grasset, París, 2009, pp. 167-170 y 224-252.

resulta básico para la construcción teórica que se lleva a cabo con posterioridad y, necesariamente, debe ser examinada con detalle.

En principio, parece conveniente distinguir entre principios morales y principios institucionales. Sin embargo, es difícil aceptar una desvinculación, incluso parcial, entre igualdad de trato y neutralidad. ¿Es posible garantizar la igualdad sin que los poderes públicos sean realmente neutrales? En mi opinión, los resultados del debate sobre el uso del velo o de otros acomodamientos fundados en la diversidad son cuestionables, no a partir de una confusión entre medios y fines: el privilegio de la neutralidad y la separación sobre la libertad de conciencia y el trato igualitario. Lo que en realidad está en la raíz de una discusión frustrante es una comprensión deficiente del concepto de neutralidad.

Rawls en el *Liberalismo político* alude a los conceptos de *neutralidad procedimental* y de *neutralidad de propósito*.

La *neutralidad procedimental* sería aquella que hace referencia a un procedimiento que pueda ser justificado, o legitimado, sin necesidad de apelar a ningún valor moral, o apelando a valores en sí mismos neutrales como: la imparcialidad, la consistencia en la aplicación de los principios generales a todos los casos razonablemente similares y la igualdad de oportunidades.

La *neutralidad de propósito*, por su parte, significaría que las instituciones y las políticas son neutrales “en el sentido de que pueden ser respaldadas por el común de los ciudadanos por caer dentro de la concepción de una concepción política pública. Así, la neutralidad puede significar, por ejemplo: a) que el Estado debe asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien libremente afirmada por ellos; b) que el Estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen; o, c) que el Estado debe abstenerse de cualquier actividad que aumente la probabilidad de que los

individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras (a no ser que se tomen simultáneamente medidas que anulen, o compensen, las políticas que así lo hagan)”²¹.

En relación con estos posibles significados de neutralidad, el autor sostiene que la *justicia como equidad* “aspira a satisfacer la neutralidad de propósitos, en el sentido de que las instituciones básicas y las políticas públicas no han de estar concebidas para favorecer a ninguna doctrina comprensiva particular”²².

A partir de esta concepción de la neutralidad, es difícil justificar que permitir que las alumnas musulmanas acudan, por su propia voluntad, a la escuela pública con el velo constituya un trato de favor por parte de los poderes públicos, en detrimento de otras opciones religiosas o seculares.

Maclure y Taylor, contraponen neutralidad y libertad de conciencia pero, quizás, los términos del enfrentamiento son, en realidad, una deficiente concepción de la neutralidad en términos de “ausencia absoluta en el espacio público del hecho religioso” frente al legítimo principio de igualdad y los derechos fundamentales.

Con carácter adicional a la denuncia del “fetichismo de los medios”, los autores señalan, de forma muy interesante, que el régimen republicano, fija como objetivos de la laicidad, no sólo la igualdad de trato y la libertad de conciencia sino, además, los fines esenciales de la emancipación de los individuos a través de la razón y la integración cívica.

Estos fines esenciales están muy presentes en la defensa que de la laicidad lleva a cabo un sector importante de la sociedad francesa. La emancipación a través de la razón y la integración cívica sí pueden constituir el elemento realmente diferenciador de la tradición republicana y de la tradición liberal-pluralista que promueven los autores.

²¹ RAWLS, J., *El liberalismo político*, cit, 1996, págs. 225-227.

²² Ídem, pág. 228.

El objetivo de la emancipación a través de la razón, resulta para Maclure y Taylor muy discutible. “Hay sobradas razones para pensar que una persona puede hacer uso de la razón en su forma de vida y seguir al mismo tiempo unas creencias religiosas o espirituales” (*LLC*, p.47)²³.

La relación entre razón y religión merece ser destacada y el trabajo reseñado puede servir para familiarizarse con un debate profundo y de máxima actualidad que, a partir de la noción rawlsiana de “public reason”, han sostenido, por ejemplo, Joseph Ratzinger con Jürgen Habermas²⁴ y este último con Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West²⁵.

La discusión está abierta y ninguna de las posiciones expresadas está mínimamente consolidada, por ello las referencias que a la cuestión se realizan en *Laicidad y libertad de conciencia* merecen nuestra máxima atención y más profunda reflexión.

Frente al objetivo de integración cívica del modelo republicano, la objeción se centra en su tendencia asimilacionista y se refuta la premisa según la cual la supresión de la diferencia es condición previa para la integración.

Se defiende un punto de vista alternativo, que a mi juicio cuenta con importantes ventajas a la hora de hacer frente al *hecho*

²³ Joseph Ratzinger señaló ante la Asamblea General de Naciones Unidas de 2008 que “Es inconcebible (...) que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos –su fe– para ser ciudadanos activos. Nunca debería ser necesario renegar de Dios para poder gozar de los propios derechos. Los derechos asociados con la religión necesitan protección sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva. No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa (...) sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social”. En: <http://www.zenit.org/article-26997?l=spanish>

²⁴ HABERMAS, J., RATZINGER, J., *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008.

²⁵ HABERMAS, J., TAYLOR, C., BUTTLER, J., WEST, C., *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011.

del pluralismo. Según este punto de vista, “El desarrollo de un sentimiento de pertenencia y de identificación en las sociedades diversificadas pasa por un *reconocimiento razonable* de las diferencias más que por su estricta relegación al ámbito privado” (LLC p. 48).

Tras refutar los fundamentos del *régimen republicano de la laicidad*, en el libro podemos identificar las características del *régimen liberal pluralista de la laicidad*. Es un modelo centrado en los valores morales de la igualdad de trato y la libertad de conciencia que deben guiar y, en su caso, limitar la utilización de los instrumentos de la separación y de la neutralidad.

La separación y la neutralidad afectarían a los poderes públicos en su relación con los ciudadanos y no a la relación de estos últimos entre sí. Permite la argumentación religiosa en el debate público aunque no a nivel constitucional o legislativo y, finalmente, promueve la generación de un vínculo social en base a unos valores compartidos que, sin embargo, reconoce la diferencia.

Con estas premisas, los autores se ocupan en la segunda parte del libro a controversias prácticas: el uso del velo por parte de alumnas musulmanas en la escuela pública, el uso de símbolos religiosos por parte de los funcionarios, el tratamiento que se debe dar al patrimonio histórico de una confesión mayoritaria y el tema central de los acomodamientos razonables.

El uso del velo, a partir de los criterios del modelo liberal-pluralista, tiene una respuesta clara: debe ser permitido. Una decisión en este sentido favorece la igualdad de trato y la libertad de conciencia, afecta exclusivamente a los ciudadanos y no a ningún representante de los poderes públicos y su interdicción por una ley merecería la calificación de medida normativa no neutral frente a la diversidad cultural y religiosa²⁶.

²⁶ Para consultar una defensa de este tipo en el debate público francés vid. BENBASSA, E., *La République face à ses minorités*, Mille et une nuits, París, 2004, 57-72.

En cuanto al uso de símbolos religiosos por parte de los agentes del Estado, en *Laicidad y Libertad de conciencia*, se argumenta que el aspecto relevante es el “desempeño imparcial de la función pública” y que su prohibición sólo sería procedente en aquellos casos en los que el funcionario realizara algún tipo de proselitismo. Se toma en consideración el importante argumento de quienes se oponen al uso de símbolos religiosos por parte de los agentes del Estado: la posición de autoridad desde la que ejercen su función y que se hace especialmente problemática en el caso de los profesores de educación primaria.

La respuesta de los autores alude a la conveniencia de familiarizar a los alumnos con la diversidad. No obstante, la solución no es del todo satisfactoria. El contacto con la diversidad debe tener lugar desde posiciones de equilibrio, cuando hay una relación de subordinación es difícil que no se incurra en un ejercicio de adoctrinamiento con independencia de la voluntad del funcionario público²⁷.

Por lo que se refiere al tratamiento del patrimonio histórico derivado de las tradiciones de una religión mayoritaria (que plantea problemas con la denominación de algunos lugares públicos, con los días festivos que responden a una tradición confesional o, incluso, el descanso dominical), en el libro se sostiene que es necesario distinguir entre el establecimiento de la religión y este tipo de patrimonio que, con el tiempo, puede llegar a ser común. En consecuencia, parece desproporcionado “purgar las instituciones y los lugares públicos de cualquier rastro de religión” (*LLC* p. 68).

Finalmente, el trabajo reseñado se ocupa con detalle de las peticiones de acomodamiento basadas en motivos religiosos y culturales.

²⁷ Vid. CELADOR ANGÓN, Ó., CONTRERAS MAZARÍO, J. *Laicidad, manifestaciones religiosas e instituciones públicas*. Fundación Alternativas, Documento de trabajo 124/2007.

La práctica del acomodamiento tiene una amplia tradición en el mundo anglosajón²⁸. La Comisión canadiense de derechos humanos y de derechos de la juventud define a los acomodamientos como “la obligación que tienen el aparato del Estado o los organismos privados de flexibilizar sus prácticas, sus leyes o sus reglamentos con el fin de establecer, en los límites razonables, un tratamiento diferencial a ciertos individuos que corren el riesgo de ser penalizados por la aplicación de una norma con vocación universal”²⁹

Para Maclure y Taylor “La equidad exige a veces que se adopten medidas de acomodamiento (exenciones, ajustes) incluso cuando la norma aludida, no es, ni siquiera en apariencia, discriminatoria” (*LLC p. 89*) y, a continuación, añaden que las peticiones de acomodamiento por motivos religiosos son demandas directamente vinculadas con la eficacia de los derechos fundamentales.

Las objeciones a los acomodamientos son numerosas. Ellas aluden a: la legitimidad de las peticiones (el problema de “los gustos caros de las religiones”), el trato de favor que ofrecen a las creencias religiosas frente a las seculares y la cuestión de dónde poner el límite frente a una eventual proliferación de demandas de acomodamiento (el “problema de la caja de Pandora”)³⁰.

²⁸ Vid. NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Tusquets editores, Barcelona, 2009, pp. 123-181.

Vid. Desde una perspectiva multiculturalista: PAREKH, B., *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid, 2005, pp. 389-432.

²⁹ COMMISSION DES DROIT DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE, *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes: La cohabitation est-elle possible? (Colloque: «L'affirmation religieuse menace-t-elle l'égalité des sexes? Diversité de foi, égalité de droit»)* Québec, 2006,

En:http://www2.cdpedj.qc.ca/publications/Documents/accommodement_religion_femmes.pdf

³⁰ FOUREST, C., *La dernière utopie. Menaces sur l'universalisme*, cit., pp. 185-196.

El primer problema, “los gustos caros de las religiones”, se refiere a la oposición a los acomodamientos de quienes consideran a la cuestión religiosa como una cuestión de elección y, además, como sistemas de creencias y prácticas evolutivas que pueden adaptarse a nuevas realidades sin desnaturalizarse.

En el trabajo comentado se pone el acento en la noción de “convicción” que hace de la creencia religiosa un elemento, en esencia, estable y diferenciable de las meras ideas y opiniones. Como regla para evaluar la legitimidad de las peticiones de acomodamiento se establece que “Cuanto más vinculada esté una creencia al sentimiento de integridad moral de un individuo, o más condicionado a ella esté el respeto que siente por sí mismo, mayor debe ser la protección jurídica de la que se beneficie” (*LLC* p.101).

Sobre el posible trato de favor que los acomodamientos supondrían para las creencias religiosas frente a las no religiosas. Los autores optan, por descartar una protección exclusiva de las primeras y consideran conveniente que la posibilidad de exención o ajuste se extienda al conjunto de creencias fundamentales que permiten a los individuos estructurar su identidad moral (*LLC* p. 115).

La extensión de la protección agrava el riesgo de proliferación de demandas o “problema de la caja de Pandora”. Frente a ello, no hay otra solución que una valoración casuística que determine la sinceridad e intensidad de la creencia y que la someta a una ponderación en relación con los derechos de los demás y con la capacidad de la institución afectada para realizar sus fines.

La aplicación de los límites se puede evidenciar en las objeciones que los padres con determinadas creencias religiosas formulan en relación la educación de sus hijos. En estas discusiones son clásicas las referencias a la sentencias del Tribunal Supremo federal de Estados Unidos *Wisconsin c. Yoder* y *Mozert c. Hawkins City Board of Educations*. Dos sentencias con fallos contradictorios, la primera reconoce la objeción a la

escolarización de los niños amish en la etapa secundaria, y la segunda considera injustificada la oposición de unos padres fundamentalistas cristianos a un programa de lecturas obligatorias que no se ajustaban a la doctrina bíblica.

Esta jurisprudencia resulta relevante no sólo desde la perspectiva del derecho constitucional norteamericano sino, además, desde la teoría social y la filosofía política.

En una sociedad liberal, el Estado no puede renunciar a promover los valores de la justicia de los que depende el establecimiento de vínculos de cooperación y la propia autonomía de los ciudadanos. En casos como los anteriormente citados, no se debería estimar razonable la petición de acomodamiento en tanto que se vulnerarían los derechos de los menores y se vería seriamente afectada la capacidad de la institución educativa para alcanzar sus fines: individualidad y libre desarrollo de la personalidad, socialización y valoración positiva de la diversidad de los distintos modos de vida³¹.

Tras la aplicación de los principios del régimen liberal-pluralista de la laicidad, los autores concluyen invitándonos a promover una ética del dialogo respetuosa con las distintas perspectivas metafísicas y morales como el mejor camino para asegurar una moral política mínima fruto del consenso. Esta ética de la empatía “no puede imponerse a golpe de decreto, pero las instituciones pueden fomentarla, y los ciudadanos, practicarla y promoverla en su vida privada y asociativa”.

El respeto igualitario y la moral de la alteridad no es patrimonio exclusivo de la concepción liberal-pluralista, ni de la republicana. De hecho creo que los defensores de estos dos modelos coinciden en este fin último. Las discrepancias son profundas pero en ningún caso someten a juicio la tradición

³¹ Vid. MACEDO S., “Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls?*”, *Ethics*, Vol. 105, N° 3 (Abril, 1995), pp.468-496.

RECENSIÓN

humanista de quienes se oponen tanto al confesionalismo como al laicismo excluyente.

Ni la Comisión Stasi, ni la Comisión Bouchard-Taylor tienen la última palabra. La coyuntura social, política y cultural actual nos obliga a “volver a pensar en el sentido y los fines de la laicidad”. Afortunadamente, si esta indagación se desarrolla con el rigor y la profundidad que se ponen de manifiesto en el trabajo de Maclure y Taylor, tenemos motivos más que suficientes para el optimismo.

