

LAICISMO Y MULTICULTURALISMO

Charles Taylor

Creo que el laicismo y el multiculturalismo están convergiendo. Dicho menos enigmáticamente, la cuestión de cuál es el régimen laico adecuado en las democracias occidentales cada vez está más relacionada con la búsqueda de las maneras correctas de abordar la creciente diversidad de estas sociedades.

1

Todos estamos de acuerdo en la necesidad de que las diferentes democracias modernas sean “laicas”, en cierto sentido del término. Pero ¿en qué sentido? El término laicismo (junto con el equivalente francés *laïcité* y sus derivados) tiene más de un significado. En realidad tiene muchos diferentes, pero creo que es vital que identifiquemos dos ideas fundamentales.

Según la visión A, el laicismo se ocupa principalmente de controlar la religión. Su tarea consiste en definir el lugar que ocupa en la vida pública y garantizar que no se salga de ahí. Eso no significa que lleve asociado el conflicto o la represión, siempre y cuando los distintos actores religiosos conozcan y respeten estos límites. Pero las diferentes normas y medidas que conforman el sistema secular o laico tienen todas este propósito fundamental.

Según la visión B, el principal objetivo de un régimen laico es gestionar la diversidad de concepciones religiosas y metafísico-filosóficas (incluyendo las concepciones no religiosas y anti-religiosas) de forma justa y democrática. Naturalmente, esta tarea conllevará establecer algunos límites a las acciones con una motivación religiosa en la esfera pública, pero también impondrá unos límites similares a aquellas que defienden filosofías no religiosas o anti-religiosas (por ejemplo, el grado en que estas pueden ser discriminatorias en algunas relaciones, como en la contratación laboral). Para B, la religión no es el foco del laicismo.

La tesis que me gustaría defender aquí es que B está muy por encima de A, al menos en nuestra época. La popularidad de A se explica gracias a determinados episodios de la historia occidental que dieron lugar, en un contexto de lucha, a la aparición de regímenes laicos. Pero la difícil situación que atravesamos en el presente difiere bastante de la que dio origen a estos conflictos. Las democracias modernas occidentales se enfrentan, ante todo, a una diversidad cada vez mayor. Por estas razones, B resulta más apropiada.

2

Examinemos más detalladamente en qué consiste B. En realidad, gestionar la diversidad tiene cierta complejidad. No persigue un único fin, sino que podemos distinguir tres, que se pueden clasificar en las categorías de la tríada de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. 1. No se debe obligar a nadie a entrar en el dominio de la religión o de una doctrina. Este hecho, que con frecuencia se define como libertad religiosa, incluye, naturalmente, la libertad para no creer. Esto es lo que también se describe como “libre ejercicio” de la religión, según el término empleado en la Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos. 2. Debe existir igualdad entre las personas de diferentes fes o doctrinas; ninguna visión religiosa y ninguna cosmovisión (religiosa o no) deben disfrutar de una posición privi-

legiada, y mucho menos ser adoptadas como postura oficial del Estado. Y por último, 3. es preciso escuchar a todas las familias espirituales e incluirlas en el proceso continuo de definición de una sociedad (su identidad política), y de determinación del modo en que esta va a alcanzar sus metas (el sistema exacto de derechos y privilegios). Esto (ampliando un poco el concepto) es lo que se corresponde con la “fraternidad”.

El principal objetivo de un régimen laico es gestionar la diversidad de concepciones religiosas y metafísico-filosóficas de forma justa y democrática

Naturalmente, estos objetivos pueden entrar en conflicto; en ocasiones tenemos que encontrar el equilibrio entre los valores que implican todos ellos. Por otra parte, creo que podríamos añadir un cuarto objetivo: intentar, en la medida de lo posible, mantener una relación de armonía y respeto entre los partidarios de diferentes religiones y cosmovisiones (quizá esto sea a lo que debemos llamar en realidad “fraternidad”, pero me sigue gustando el orden que presenta el esquema anterior, con sus tres valores tradicionales.)

¿Por qué considero que el modelo de la diversidad B es superior al modelo centrado en la religión A? Una razón es que es más imparcial. Los tres objetivos anteriores consisten, respectivamente, en 1. proteger a las personas en su pertenencia o por su práctica de las doctrinas que elijan o de las que formen parte; 2. tratar a todas las personas por igual, independientemente de la opción que hayan elegido; y 3. escuchar a todas ellas. No hay ninguna razón para destacar la opción de la religión frente a los puntos de vista no religiosos, “laicos” (en otro sentido ampliamente utilizado), o ateos.

De hecho, la neutralidad del Estado consiste precisamente en evitar favorecer o desfavorecer no solo las posturas religiosas, sino cualquier postura

fundamental, ya sea de carácter religioso o no. No podemos dar preferencia al cristianismo frente al islam, pero tampoco a la religión frente a la no creencia en la religión, o viceversa.

Una de las formas de demostrar la superioridad del modelo de laicismo basado en los tres principios frente al modelo basado en la religión es que este nunca permitiría interpretar equivocadamente el régimen fundado por Atatürk como un régimen realmente laico, tratando como hace con frivolidad los principios fundamentales e incluso la separación entre el Estado y las instituciones religiosas.

Esto también pone de relieve el valor de la formulación rawlsiana tardía de un Estado laico, que se aferra a una serie de principios políticos: los derechos humanos, la igualdad, el Estado de derecho y la democracia. Estos son la base misma del Estado, que debe apoyarlos. Pero esta ética política puede ser compartida, y en realidad lo es, por personas con perspectivas muy diferentes –lo que Rawls (1993) denomina “pluralidad de concepciones del bien”–. Un kantiano justificará el derecho a la vida y a la libertad aludiendo a la dignidad del ser racional; un utilitarista hablará de la necesidad de tratar a los seres capaces de experimentar la alegría y el sufrimiento potenciando al máximo la primera y reduciendo al mínimo el segundo. Un cristiano aludirá a que los seres humanos están hechos a imagen y semejanza de Dios. Todos coinciden en los principios, pero difieren en las razones de fondo por las que defienden esta ética. El Estado debe preservar la ética pero abstenerse de favorecer alguna de estas razones por encima de las demás.

3

La idea de que el laicismo está vinculado particularmente a la religión surge de la historia de su nacimiento en Occidente (al igual que su nombre). Resumiendo, hay dos contextos fundacionales importantes para el régimen

laico: Estados Unidos y Francia. En el caso de Estados Unidos, toda la variedad de concepciones pluralistas, o razones de fondo, fueron en su origen variantes del cristianismo (protestantismo), unidas a algunas creencias deístas. La historia posterior ha ampliado la paleta de doctrinas más allá del cristianismo, y a continuación más allá de la religión. Pero en su origen, las posturas respecto de las cuales el Estado debía mostrarse neutral eran todas religiosas. De ahí surgió la Primera Enmienda: el Congreso no aprobará ninguna ley que establezca una religión o que impida el libre ejercicio de la misma (o algo por el estilo).

La palabra “secularism” [“laicismo”] no apareció en las primeras décadas de la vida pública americana. Pero esto era una señal de que aún no se había abordado un problema fundamental. Dado que la Primera Enmienda contemplaba la separación entre Iglesia y Estado, dejaba la puerta abierta a situar la religión en un lugar que nadie aceptaría hoy en día. De esta forma, en la década de 1830, un juez del Tribunal Supremo podía argumentar que, si bien la Primera Enmienda prohibía la identificación del Gobierno federal con cualquier Iglesia, dado que todas las Iglesias eran cristianas (y más concretamente protestantes), era posible invocar los principios del cristianismo a la hora de interpretar la ley.

Para el juez Joseph Story, el fin de la Primera Enmienda era “evitar toda rivalidad entre las confesiones cristianas”, si bien “el cristianismo debía ser fomentado por el Estado”. El cristianismo era esencial para el Estado porque la creencia en “un Estado futuro de recompensas y castigos” es “indispensable para la administración de la justicia”. Y lo que es más, “es imposible que aquellos que creen en la verdad del cristianismo como revelación divina pongan en duda la obligación particular del Gobierno de fomentarlo y favorecerlo entre los ciudadanos”¹.

¹ Andrew Koppelman, “Rawls and Habermas”, página 36.

Esta primacía del cristianismo se mantuvo aún en el siglo XIX. A finales de la década de 1890, 37 de los 42 estados existentes reconocían la autoridad de Dios en los preámbulos o el texto de sus constituciones. Una sentencia unánime del Tribunal Supremo de 1892 declaró que si se quería describir “la vida americana como la expresión de sus leyes, sus negocios, sus costumbres y su sociedad, en todas partes reconocemos claramente una verdad [...] que esta es una nación cristiana” (*Church of the Holy Trinity v. United States*, 143 U.S. 457-471).

En la última parte del siglo comenzó a surgir una oposición a esta idea, pero en 1863 se fundó la National Reform Association con el siguiente objetivo:

El objeto de esta Sociedad será el de mantener los rasgos cristianos en el Gobierno estadounidense [...] el de garantizar una enmienda a la Constitución de los Estados Unidos que declare la lealtad de la nación a Jesucristo y su aceptación de las normas morales de la religión cristiana, y que indique que se trata de una nación cristiana, y otorgue a todas las normas, instituciones y prácticas cristianas de nuestro Gobierno un fundamento jurídico incuestionable en la ley fundamental del país.

Después de 1870 comenzó una batalla entre los partidarios de esta visión restringida, por una parte, y aquellos que querían una apertura real al resto de religiones, así como a lo no religioso. Entre estos últimos había no solo judíos, sino también católicos que (con razón) consideraban que el “cristianismo” de la National Reform Association los excluía. Fue en el marco de esta batalla donde el término “secular” (término inglés para “laico”) apareció por primera vez en la escena americana como un término clave, aludiendo generalmente a este polémico sentido de lo no religioso o lo anti-religioso².

² Smith 2003. Véase también Tisa Wenger, “Rewriting the First Amendment: Competing American Secularisms, 1850-1900”.

En el caso de Francia, la *laïcité* surgió de la lucha contra una Iglesia poderosa. El Estado se vio ante la tentación de erigirse sobre una base moral independiente de la religión. Marcel Gauchet muestra cómo Renouvier sentó las bases de la postura de los radicales de la Tercera República sobre su batalla contra la Iglesia. El Estado debe ser “moral et enseignant”. Este tiene “charge d’âmes aussi bien que toute Église ou communauté, mais à titre plus universel”. La moralidad es el criterio clave. Para no someterse a la Iglesia, el Estado debe tener “une morale indépendante de toute religion”, y disfrutar de una “suprématie morale” respecto a todas las religiones. La base de esta moralidad es la libertad. Con el fin de defenderse de la religión, la moralidad que subyace al Estado debe basarse en algo más que la utilidad o el sentimiento; necesita una “théologie rationnelle” real, como la que propone Kant (Gauchet 1998). La sabiduría de Jules Ferry, y posteriormente de Aristide Briand y Jean Jaurez, salvó a Francia en el momento de la Separación (1905) de un régimen desigual, pero caló la noción de que la *laïcité* consistía en el control y la gestión de la religión.

Sin embargo, si vamos más allá de estos contextos originales y consideramos los tipos de sociedad en los que vivimos en Occidente, la primera característica que salta a la vista es la enorme diversidad, no solo de creencias religiosas, sino también de aspectos no religiosos, por no hablar de aquellos que no se pueden clasificar en esta dicotomía. Las razones 1, 2 y 3 anteriores exigen que tratemos igualmente todos ellos.

4

La distinción entre A y B no es una distinción entre regímenes laicos reales. Más bien afecta a la forma de formular las preguntas que subyacen a todo régimen, o mejor dicho, a la estructura del argumento que es preciso esgrimir a la hora de tomar cualquier medida. En realidad, los regímenes justificados por A o B pueden ser más o menos restrictivos o permisivos. Pero el debate público que los define y sostiene será sin embargo diferente.

En términos del principal argumento sobre el que se sustenta este texto, el laicismo A suele dar lugar a problemas de tolerancia. Considera la religión como algo peligroso o potencialmente peligroso que es preciso contener. Esto hace que surjan con facilidad preguntas como las siguientes: ¿deberíamos (el Gobierno, la mayoría) imponer todas las restricciones que pudieran ser necesarias para protegernos de todos los problemas que plantea la religión? ¿O deberíamos, por el contrario, contenernos, ser más permisivos, en aras de conseguir la paz social y mantener relaciones armoniosas, o para evitar ejercer una presión excesiva sobre las personas practicantes? En estas preguntas podemos reconocer fácilmente el debate existente en determinadas sociedades entre los laicistas extremos y personas más moderadas. La cuestión que afecta a este dilema está relacionada con la tolerancia.

Por el contrario, el laicismo B claramente propone un régimen de igualdad de derechos. El principal objetivo es defender el derecho de cada persona a la libertad, a la igualdad y a ser escuchado. Por tanto, plantea una situación en la que estamos “más allá de la tolerancia”, donde las personas sentirán que merecen algo más que ser toleradas como portadoras de derechos.

Naturalmente, A y B son planteamientos ideales. En una situación real puede que se den elementos de los dos. De esta forma, en una sociedad en la que impera B en el debate público, es posible que haya asuntos concretos en los que surjan problemas de tolerancia. Por ejemplo, en el Reino Unido, hace unos años, se planteó el problema de las agencias de adopción religiosas. Partiendo de nuestras definiciones actuales de igualdad, se podría argumentar que estas agencias deberían estar dispuestas a atender a todo tipo de parejas, ya estén formadas, a la manera tradicional, por un hombre y una mujer, ya sean homosexuales. Pero a las agencias de adopción católicas les resultaba difícil aceptar esta petición. ¿Se les debía prohibir actuar según su forma habitual? Esta forma de traba-

jar se consideraba inaceptable en una sociedad fundada sobre la igualdad de derechos. El argumento para no prohibirla (que perdió) se esgrimió sobre la idea de tolerancia: a pesar de las buenas razones que había para prohibir esta actuación, se podía admitir en pro de la armonía o la paz social, o para evitar ofender la susceptibilidad de determinados ciudadanos.

El principal objetivo es defender el derecho de cada persona a la libertad, a la igualdad y a ser escuchado

El mundo real es extremadamente complejo, pero saldremos ganando si nos preguntamos qué estructura deberían tener los argumentos, en general y en cada caso particular.

5

Esta fijación con la religión es compleja, y está vinculada a otros dos elementos que a menudo encontramos en el debate sobre el laicismo: el primero es la tendencia a definir el laicismo en términos de algún acuerdo institucional, en lugar de comenzar por los objetivos que proponía anteriormente. Esto nos lleva a escuchar fórmulas mantra del tipo “la separación entre Iglesia y Estado”, o la necesidad de eliminar la religión del espacio público (“les espaces de la République”, como se propuso en el reciente debate francés). La segunda idea es consecuencia de la primera, o puede parecerlo. Si toda la cuestión se define mediante una fórmula institucional, basta con identificar qué medidas se ajustan mejor a esta fórmula, y no hace falta pensar más. No es posible encontrarse en un dilema, como ocurre cuando se persigue más de un objetivo, porque en este caso solo hay una fórmula magistral.

Por tanto, con frecuencia se escucha que se emplean estos mantras para evitar discusiones, se dan como la respuesta final y decisiva que anula cualquier objeción. En Estados Unidos se menciona el “muro de separación” entre Iglesia y Estado como el criterio definitivo, y los hiper-republicanos de Francia consideran la *laïcité* como la última palabra. (Naturalmente, si consultáramos la Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos, encontraríamos que se mencionan dos objetivos, la prohibición de establecer una religión y la garantía del “libre ejercicio”. No es inconcebible que pudieran entrar en conflicto.)

Una iniciativa de este tipo desemboca, desde el punto de vista que adopto en este artículo, en un fetichismo de los acuerdos institucionales. Cuando en realidad deberíamos comenzar por los objetivos y deducir a partir de ellos qué acuerdos concretos aplicar. Esto no quiere decir que una cierta separación entre Iglesia y Estado, una cierta autonomía de las instituciones de Gobierno y religiosas, no sea un rasgo ineludible de cualquier régimen laico. Y lo mismo sirve para la neutralidad de las instituciones públicas. Ambas características son indispensables. Pero la aplicación práctica de estos elementos debería estar determinada por nuestro intento de potenciar al máximo nuestros tres (o cuatro) objetivos fundamentales.

Tomemos como ejemplo el uso del hiyab entre las mujeres musulmanas en los colegios públicos, que ha sido objeto de un encendido debate en una serie de democracias occidentales. En Francia, es de sobra conocido que se prohibió a las alumnas de los colegios públicos llevar el velo, que se consideraba un “*signe religieux ostentatoire*”, de acuerdo con la famosa Ley Stasi de 2004. En algunos estados federados alemanes, las alumnas pueden llevarlo, pero no así las profesoras. En el Reino Unido y otros países no existe una prohibición general, pero los colegios pueden decidir a nivel individual.

¿Por qué existen estas diferencias? Claramente, en todos estos casos los legisladores y gobernantes intentaban encontrar el equilibrio entre dos

objetivos. Uno era el mantenimiento de la neutralidad en las instituciones públicas, considerada (acertadamente) un elemento esencial del objetivo 2: la igualdad entre todas las creencias fundamentales. El otro era el objetivo 1, garantizar la mayor libertad religiosa posible o, en su forma más general, la libertad de conciencia. El objetivo 1 parece incitarnos a permitir el uso del hiyab en cualquier lugar. Pero para invalidar este argumento se esgrimieron otros en los casos de Francia y Alemania. Para los alemanes, lo que era inquietante era que alguien que ostentara la autoridad en una institución pública tuviera una marca religiosa, por así decirlo. En el caso de Francia, se intentó poner en duda que la propuesta de llevar el hiyab fuera un acto libre. Se sugirió que las niñas eran forzadas por sus familias o por sus compañeros varones a adoptar este código de vestimenta. Este fue un argumento que se utilizó con frecuencia, por muy discutible que pudiera parecer a la luz de la investigación sociológica llevada a cabo entre las propias alumnas, que la Comisión Stasi pasó totalmente por alto.

El otro argumento importante empleado era que llevar el velo en el colegio no era tanto un acto piadoso como una declaración de hostilidad contra la República y su institución fundamental de la *laïcité*. Esta era la idea que se escondía tras la introducción del concepto de “*signe ostentatoire*”. Un símbolo más pequeño y discreto no habría sido un problema, argumentaba la Comisión Stasi, pero estas prendas que llamaban tanto la atención pretendían expresar una postura enormemente controvertida. Las protestas de las mujeres musulmanas defendiendo “*le foulard n'est pas un signe*” (“el velo no es un símbolo”) fueron en vano.

De forma que, en un nivel, podemos observar que las diferentes respuestas de las naciones a la misma cuestión reflejan diferentes enfoques sobre el equilibrio entre los dos objetivos principales del sistema laico. Pero en otro nivel, el dilema y su resolución permanecen ocultos bajo la ilusión de que solo existe un principio, la *laïcité*, y su corolario de la neutralidad de las instituciones o los espacios públicos (“*les espaces de la République*”). Es solo

cuestión de aplicar un elemento de nuestro régimen republicano; no hace falta ni hay lugar para elegir, o para ponderar el peso de los diferentes objetivos.

Quizá el rasgo más pernicioso de este fetichismo es que tiende a esconder de nuestra área de visión los dilemas reales con que nos encontramos en este campo y que saltan a la vista una vez reconocemos la pluralidad de los principios en juego.

6

Deberíamos tener en cuenta que este fetichismo refleja una característica muy arraigada de la vida en las democracias modernas. Entendemos por qué en cuanto reflexionamos sobre el concepto de autogobierno, sobre el modelo fundamental de legitimación de los Estados fundados sobre la soberanía popular. Para que el pueblo sea soberano, ha de formar una entidad y tener una personalidad.

Las revoluciones que desembocaron en regímenes de soberanía popular transfirieron el poder de gobierno de un rey a una “nación” o a un “pueblo”. En el proceso, inventaron un nuevo tipo de ser colectivo. Estos términos existían anteriormente, pero el objeto al que hacían referencia, este nuevo tipo de entidad, era algo sin precedentes, al menos en el contexto de la primera Europa moderna. De este modo, la noción de “pueblo” se podía aplicar ciertamente al conjunto de individuos del reino, o a los estratos sociales que no formaban parte de la élite, pero antes de estas revoluciones no se había utilizado para hacer referencia a una entidad que podía decidir y actuar de forma conjunta, y a la que se pudiera atribuir una voluntad.

Para que el pueblo actúe conjuntamente o, en otras palabras, delibere para crear una voluntad común sobre la que actuar, hace falta un alto grado de

compromiso común, una sensación de identificación entre sus miembros. Una sociedad de este tipo presupone una confianza, la confianza fundamental que los miembros y los grupos que la integran deben poseer, la seguridad de que realmente son parte del proceso, de que van a ser escuchados y sus opiniones tenidas en cuenta por los demás. Sin este compromiso mutuo, esta confianza se verá herida de muerte.

Así, en la edad moderna surge un nuevo tipo de ser colectivo. Se trata de una entidad con la que se identifican sus miembros, en la que normalmente ven la realización o el baluarte de su libertad, o su lugar de expresión nacional/cultural (o, la mayoría de las veces, una combinación de ambas cosas). Naturalmente, en las sociedades premodernas, el pueblo también se “identificaba” a menudo con el régimen, con los reyes sagrados o los órdenes jerárquicos. Muchas veces las personas eran colaboradoras. Pero en la era de la democracia nos identificamos como seres libres. Por eso la noción de pueblo desempeña un papel crucial en la idea legitimadora³.

Esto significa que el Estado democrático moderno tiene unos propósitos o puntos de referencia comunes, generalmente aceptados, gracias a los cuales se proclama como el baluarte de la libertad y el lugar de expresión de sus ciudadanos. Independientemente de que estas pretensiones sean fundadas o no, los ciudadanos deben imaginar que el Estado es así para que sea legítimo.

De esta forma surge una pregunta para el Estado moderno que no tiene una expresión análoga en la mayoría de formas premodernas: ¿para qué o para quién es este Estado?, ¿para quién es la libertad?, ¿quién se expresa a través

³ Rousseau, que dejó en evidencia muy pronto la falta de lógica de esta idea, comprendió que una soberanía democrática no podía ser una simple “agregación”, debía ser una “asociación”, es decir, un potente ser colectivo, un “corps moral et collectif” con “son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté”. Este último término es clave, ya que lo que da a esta entidad su personalidad es una “volonté générale”. *Contrat social* I, 6.

de él? La pregunta parece no tener sentido cuando se aplica a, digamos, el Imperio austrohúngaro o el Imperio otomano –salvo que contestemos a la pregunta de “¿para quién?” aludiendo a la dinastía de los Austrias o la dinastía otomana; y esto no nos serviría como idea legitimadora.

A esto es a lo que me refiero cuando afirmo que el Estado moderno tiene lo que yo denomino una identidad política, que se define como la respuesta generalmente aceptada a la pregunta de “¿para qué o para quién?”. Esta identidad es distinta de las identidades de sus miembros, es decir, de los numerosos y variados puntos de referencia que definen lo que para cada uno de ellos es importante en sus vidas. Naturalmente, podría haber coincidencias si estos miembros se sienten muy identificados con el Estado; pero las identidades de los individuos y los grupos que integran la sociedad por lo general son más ricas y complejas, además de bastante diferentes entre sí⁴.

En otras palabras, un Estado democrático moderno requiere un “pueblo” con una fuerte identidad colectiva. La democracia nos obliga a mostrar una solidaridad y un compromiso mucho mayores hacia el resto de personas que participan en nuestro proyecto político común que la que exigían las sociedades jerárquicas y autoritarias de antaño. En la época dorada del Imperio austrohúngaro, un campesino polaco de Galitzia podía ser totalmente ajeno a la existencia del terrateniente húngaro, y la burguesía de Praga a la del trabajador vienés, sin que esto amenazara lo más mínimo la estabilidad del Estado. Todo lo contrario. Este orden solo empieza a ser insostenible cuando comienzan a circular ideas sobre el gobierno del pueblo. Es en este momento cuando subgrupos que no están vinculados o no se pueden vincular empiezan a exigir sus propios Estados. Es la era del nacionalismo, de la descomposición de los imperios.

⁴ He abordado esta relación en Taylor (1996).

He hablado de la necesidad política de crear una fuerte identidad común para los Estados democráticos modernos en aras de crear un pueblo, una unidad deliberativa. Pero esta necesidad también es evidente por muchos otros motivos. Los pensadores de la tradición humanista cívica, desde Aristóteles hasta Arendt, han apuntado que las sociedades libres requieren un mayor nivel de compromiso y participación que las sometidas a regímenes despóticos o autoritarios. Los ciudadanos tienen que hacer por sí mismos, por así decirlo, lo que de otro modo harían los gobernantes por ellos. Pero esto solo ocurre si estos ciudadanos se sienten fuertemente vinculados con la comunidad política, y por tanto con todos aquellos identificados con esta.

Visto desde otro ángulo de nuevo, dado que estas sociedades necesitan un fuerte compromiso para realizar el trabajo común, y dado que una situación en la que algunos llevaran el peso de la participación y otros simplemente disfrutaran de los beneficios sería intolerable, las sociedades libres requieren un nivel elevado de confianza mutua. En otras palabras, son extremadamente vulnerables a la desconfianza de unos ciudadanos hacia que otros no asuman verdaderamente sus compromisos; por ejemplo, que no paguen sus impuestos, o que estafen al Estado del bienestar, o que, como empleadores, se beneficien de las buenas condiciones del mercado laboral sin asumir ningún coste social. Este tipo de desconfianza crea una enorme tensión y amenaza con deshacer toda la madeja de compromisos morales que las sociedades democráticas deben poseer. Un compromiso mutuo renovado, continuo y constante es esencial para adoptar las medidas necesarias para recuperar esta confianza.

La relación entre nación y Estado a menudo se considera desde un punto de vista unilateral, como si fuera siempre la nación la que busca proveerse de un Estado. Pero también se da el proceso contrario. Para seguir siendo viables, los Estados algunas veces tratan de generar un sentimiento de pertenencia. Esta es una cuestión importante en la historia de Canadá, por ejemplo. Para crear un Estado en la era democrática, la sociedad se ve obligada a asumir la difícil y siempre incompleta tarea de definir su identidad colectiva.

Por consiguiente, lo que he denominado identidad política es algo extremadamente importante para los Estados democráticos modernos. Y esta identidad normalmente viene definida en parte por unos principios fundamentales (democracia, derechos humanos, igualdad), y en parte por sus tradiciones históricas, lingüísticas o religiosas. Es comprensible que los rasgos de esta identidad puedan adoptar un estatus casi sagrado, ya que su alteración o su socavación pueden interpretarse como una amenaza a los principios básicos de su unidad, sin la cual el Estado democrático no puede funcionar.

Las sociedades libres requieren un mayor nivel de compromiso y participación que las sometidas a regímenes despóticos o autoritarios

En este contexto, algunos acuerdos institucionales históricos pueden parecer intocables. Pueden presentarse como una parte esencial de los principios básicos del régimen, pero también se verán como un elemento clave de su identidad histórica. Esto es lo que nos encontramos en el caso de la *laïcité* invocada por numerosos republicanos franceses. Lo irónico es que, ante una política moderna basada en la identidad (multicultural), invocan este principio como un rasgo fundamental de la identidad (francesa). Esto es poco acertado pero muy comprensible. Es una ilustración de una verdad generalizada: que las democracias contemporáneas, a medida que se van diversificando, deben ir redefiniendo sus identidades históricas, lo que puede ser incómodo y tener grandes repercusiones.

7

Por ello, el paso crucial al que hemos asistido en el Occidente moderno a partir del siglo XVII, que nos aleja de la concepción cósmico-religiosa del

orden, establece una nueva visión “ascendente” de la sociedad, que ahora se considera que existe para la protección y el beneficio mutuo de sus miembros (iguales). Hay un fuerte criterio normativo unido a esta nueva concepción, que yo he denominado el “orden moral moderno” (Taylor 2004). Este consagra fundamentalmente tres principios (entre las numerosas posibilidades): 1. los derechos y libertades de los miembros, 2. la igualdad entre ellos (que naturalmente ha sido interpretada de diferentes formas, mutando a concepciones más radicales con el tiempo), y 3. el principio de que el gobierno se basa en el consentimiento (lo que también se ha defendido de formas más o menos radicales).

Estas normas fundamentales han sido desarrolladas en una gran cantidad de antropologías filosóficas diferentes y en función de muy diferentes conceptos de sociabilidad humana. Muy pronto trascendieron la visión reducida del atomismo de sus primeros formuladores, como Locke y Hobbes. Pero las normas fundamentales siguen siendo válidas, y son más o menos inseparables de las democracias liberales modernas.

El rechazo de la arraigada visión cósmico-religiosa fue unido a una nueva concepción de “lo político”, una nueva norma fundamental que, como Lefort sugiere, conlleva su propia representación de la autoridad política, en la que, paradójicamente, el lugar central permanece vacío. Si se conserva la idea de soberanía, ninguna persona o grupo se puede identificar con ella.

Las sociedades democráticas no están organizadas necesariamente alrededor de una “religión civil”, como afirmaba Rousseau, sino sin duda alrededor de una fuerte “filosofía del civismo”, que consagra las tres normas, que en las sociedades contemporáneas se expresan a menudo como 1. derechos humanos, 2. igualdad y no discriminación, y 3. democracia.

Pero en algunos casos puede existir una religión civil: una concepción religiosa que incorpore y justifique la filosofía del civismo. Este fue probablemente

el caso de la joven república americana. Esta estaba adoptando una forma que era claramente parte del plan providencial de Dios para la humanidad (“Sostenemos que estas verdades son evidentes en sí mismas: que todos los hombres son creados iguales”). O la sociedad democrática puede ser parte de una ideología no religiosa, o incluso antirreligiosa, como ocurrió con la Primera República Francesa. Incluso se puede afirmar que las visiones globales de este tipo resultan más “naturales” para muchos de nuestros contemporáneos. Después de todo, los principios de nuestra filosofía civil parecen requerir unos fundamentos de base. Y si realmente es importante que estemos de acuerdo en los principios, entonces con toda seguridad habrá una mayor estabilidad si aceptamos también que tenemos unos fundamentos comunes. O al menos así lo parece, y los siglos de tradición de vida política parecen avalar esta idea.

Las sociedades democráticas están organizadas alrededor de una fuerte “filosofía del civismo”, que consagra las tres normas expresadas como derechos humanos, igualdad y no discriminación, y democracia

Porque de hecho el consenso entrecruzado entre diferentes visiones fundadoras sobre una filosofía del civismo común es algo bastante nuevo en la historia, y algo que se ha puesto relativamente poco en práctica. Por tanto, puede ser arriesgado. Y además, muchas veces desconfiamos de que las personas con visiones fundamentales diferentes puedan suscribir estos principios, o al menos de la forma en que lo hacemos nosotros (porque, como “nosotros” sabemos, los “ateos no pueden tener principios”; o como (otro) “nosotros” sabe, “las religiones van en contra de la libertad o la igualdad”).

El problema es que una democracia realmente diversa no puede retroceder y convertirse en una religión civil, o una antireligión, por muy reconfortan-

te que pueda ser esto, sin traicionar sus propios principios. Estamos condenados a vivir en un consenso entrecruzado.

8

Hemos visto cómo esta tendencia a idolatrar nuestros acuerdos históricos puede impedir que veamos nuestro régimen laico bajo un punto de vista más rico, que sitúe en un primer plano los objetivos básicos que buscamos y nos permita reconocer y reflexionar acerca de los dilemas a los que nos enfrentamos. Pero esto está relacionado con la otra principal causa de confusión que he citado antes, nuestra fijación con la religión como problema. En realidad, en muchas culturas occidentales hemos pasado de una primera fase en la que el laicismo era un logro que nos había costado alcanzar y que nos protegía de algún tipo de dominación religiosa, a una fase de tal diversidad de creencias fundamentales, de índole religiosa y no religiosa, que solo poniendo el foco claramente en la necesidad de encontrar el equilibrio entre la libertad de conciencia y la igualdad de respeto podemos valorar la situación. De lo contrario, nos arriesgamos a restringir innecesariamente la libertad religiosa de las minorías de inmigrantes basándonos en nuestros acuerdos institucionales históricos, a la vez que enviamos el mensaje a estas mismas minorías de que de ninguna manera gozan del mismo estatus que la población dominante establecida desde hace mucho más tiempo.

Pensemos en el argumento de los estados federados alemanes que prohíben a las profesoras llevar velo. No hay duda de que son figuras de autoridad; pero ¿pensamos que solo las personas que no llevan símbolos pueden ser figuras de autoridad? ¿Que a aquellos cuyas prácticas religiosas les hacen llamar la atención en este contexto no les corresponde una posición de autoridad en esta sociedad? Puede que este no sea el mejor mensaje que inculcar a los niños de una sociedad que se diversifica a pasos agigantados.

Este es el momento de establecer la tesis principal de este artículo, lo que he denominado la convergencia entre el laicismo y el multiculturalismo. Debería ser evidente que, si bien el principal problema que hacía necesario el laicismo en el pasado en muchos países occidentales era la existencia de una religión dominante, hoy en día el rasgo principal de la religión en las sociedades liberales avanzadas es su diversidad y su pluralidad. La religión que predominaba antiguamente, por lo general alguna confesión cristiana, en general no tiene fuerza sobre sus (ex)miembros (o, en el caso de Estados Unidos, las confesiones son tantas y tan variadas que ninguna constituye una amenaza real para la libertad de las demás). Y las identidades religiosas que parecen ser más fuertes pertenecen a las minorías. De forma que la necesidad de un laicismo centrado en la religión es casi inexistente. Pero la necesidad de manejar de forma justa y democrática una diversidad sin precedentes de perspectivas religiosas, culturales y del mundo, incluyendo formas creyentes y no creyentes, y todas las opciones que caben entre ellas, es evidente e imperiosa.

En este contexto, la tendencia que observamos en numerosos países occidentales a centrar su atención, e incluso elegir como objetivo a religiones nuevas y desconocidas, especialmente el islam, en nombre del laicismo, parece ser infundada y peligrosa. Me parece un profundo error abordar los problemas de integración generados por la inmigración procedente de culturas y religiones diferentes a través del prisma del laicismo tradicional de tipo A, y no a través del multiculturalismo.

9

Pero ¿a qué me refiero con “multiculturalismo”? Esta palabra suele generar confusión. En primer lugar, se puede utilizar para describir la situación de hecho que se da en una sociedad determinada en la que confluye una gran diversidad de culturas. Pero el término también se emplea para indicar las

políticas que abordan dicha diversidad, y a este respecto es donde la confusión y los objetivos contrapuestos parecen ser más graves y peligrosos.

La necesidad de manejar de forma justa y democrática una diversidad sin precedentes de perspectivas religiosas y culturales es evidente e imperiosa

Quiero emplear el término en ese segundo sentido, como un dominio de la política. Pero como tal, el término goza de un descrédito casi terminal en algunas sociedades europeas. Recuerdo haber leído el titular de un periódico alemán que rezaba “Multikulturalismus ist gescheitert” (“El multiculturalismo ha fracasado”), donde la explicación era que la política del *laissez-aller*, que reconoce las diferencias sin hacer nada por la integración, había llevado a Europa a una situación terrible, y que ahora era el momento de tener mano dura y hacer que los inmigrantes cumplieran unas normas. De hecho, en los últimos meses, los jefes de Gobierno de los tres mayores países de Europa –Angela Merkel, David Cameron y Nicolas Sarkozy– han anunciado el fin de este pernicioso “multiculturalismo”. En este discurso de denuncia a menudo se culpa a Canadá de ser la fuente de esta peligrosa y destructiva doctrina.

En Francia, el “Communautarisme” ha sido estigmatizado una y otra vez como una forma de incitar a las personas a aislarse en comunidades cerradas, “le multiculturalisme” se ve como una validación de la filosofía del aislamiento. (Los ciudadanos de Quebec repiten con frecuencia la retórica francesa al respecto.) Los canadienses tienen dificultades para reconocerse en esta parodia, dado que en este país el multiculturalismo, desde un principio, se ha ocupado de la integración, poniendo un gran énfasis, por ejemplo, en la enseñanza de las lenguas nacionales, el inglés y el francés⁵.

⁵ Véase Will Kymlicka.

El hecho de que el mundo tenga una sensación diferente en Europa y en Canadá no se debe a un simple cambio semántico inofensivo. La retórica anti-multiculturalista en Europa refleja una interpretación profundamente errónea de la dinámica de la inmigración a las democracias ricas y liberales de Occidente. La premisa subyacente parece ser que un reconocimiento excesivamente positivo de las diferencias culturales favorecerá el aislamiento en guetos, y una negación a aceptar la ética política de la propia democracia liberal. Como si esta fiebre por aislarse fuera la primera opción de los propios inmigrantes y fuera preciso disuadirles de ella con “mano dura”. Hasta cierto punto, podemos comprender por qué los políticos sin gran experiencia en la dinámica de las sociedades receptoras de inmigración caen en este error, ya que la tendencia entre los inmigrantes en un primer momento es siempre hacer grupo con personas de orígenes y culturas similares. ¿Cómo podrían si no encontrar las redes que necesitan para sobrevivir y salir adelante en este nuevo entorno? También vemos esta división en grupos en las ciudades globalizadas, como Bombay, en las que los recién llegados buscan a personas procedentes de su misma región o ciudad.

La principal motivación de los inmigrantes para irse a vivir a las democracias ricas es encontrar nuevas oportunidades, laborales, educativas o de autoexpresión, para sí mismos y especialmente para sus hijos. Si consiguen asegurarse esto, ellos –e incluso más sus hijos– están encantados de integrarse en la sociedad. Solamente cuando se frustra esta esperanza, cuando se bloquea el camino hacia un trabajo y una educación más gratificantes, puede surgir una sensación de alejamiento y de hostilidad hacia la sociedad receptora, que puede incluso derivar en un rechazo a la población mayoritaria y a su ética.

En consecuencia, el ataque europeo al “multiculturalismo” muchas veces parece un caso clásico de falsa conciencia, que atribuye ciertos fenómenos como la formación de guetos y el distanciamiento de los inmigrantes a una

ideología extraña, en lugar de reconocer los fallos que hay en casa a la hora de promover la integración y combatir la discriminación.

Cuando hablo de políticas multiculturales estoy pensando en las del tipo de Quebec y Canadá (estas no son tan diferentes a pesar de tener distinto nombre). Son políticas destinadas a conseguir la integración. Pero lo que las hace específicamente multiculturales es que no igualan integración a asimilación. Es decir, la sociedad en la que se pide a los inmigrantes que se integren es una sociedad en constante evolución, que en consecuencia cambiará y evolucionará a medida que vaya variando la composición de su población con la llegada de nuevos inmigrantes (y con las nuevas generaciones de descendientes nacidos en el nuevo país).

Cuando se bloquea el camino hacia un trabajo y una educación más gratificantes, puede surgir una sensación de alejamiento y de hostilidad hacia la sociedad receptora

Es comprensible que las poblaciones compuestas fundamentalmente por grupos étnicos establecidos desde hace mucho tiempo puedan reaccionar con cierta inquietud ante los inmigrantes con culturas, costumbres o religiones diferentes. ¿Nos van a cambiar estas personas? ¿Cuánto? ¿Este cambio va a afectar a nuestros valores más preciados? Pero racionalizar este miedo en términos de una amenaza procedente de una religión extraña es a la vez un error de hecho y un error de política.

Es un error de hecho porque atribuye a la mayoría de inmigrantes, o al menos a un número considerable de ellos, la intención de invalidar los valores fundamentales de la democracia liberal, cuando en realidad estos valores, junto con la prosperidad que han contribuido a hacer posible, son lo que atrajo a estas personas en primer lugar. La mayoría de los inmigrantes

desea integrarse, encontrar un buen trabajo, dar una buena educación a sus hijos, lo que permitirá a su vez que la siguiente generación tenga un trabajo mejor. También aprecian las libertades de las que disfrutaban en su nueva sociedad, que a menudo están más restringidas en sus países de origen.

Incluso para la minoría hostil a los valores liberales, este miedo es una interpretación incorrecta del origen de esta hostilidad. Se piensa que esta reside en una religión, que se tiende a homogeneizar y cuya esencia se reduce, y que supuestamente instiga a todos los que creen en ella. Esa es, por ejemplo, la idea del “islam” que se escucha en el discurso islamófobo de la derecha europea. Apenas se tiene en cuenta lo que creen realmente las personas que se denominan a sí mismas musulmanas. No se tiene en cuenta que el islam es una religión que agrupa a muchas culturas, que la línea entre la religión y la cultura es difusa y diferente de un caso a otro; que muchas personas pueden ser “musulmanas” en un sentido que poco tiene que ver con la devoción y la obligación religiosa; que muchas de las costumbres que nos repelen de algunas sociedades musulmanas, como la circuncisión femenina o los asesinatos de honor, no encuentran sanción en la tradición religiosa. Pero sobre todo, no se tiene en cuenta que esta tradición es muy variada y discutida.

Este miedo global al “islam” no solo es un error de hecho, es sumamente nocivo como política. Suponiendo que queramos evitar e incluso prohibir determinadas prácticas, como las dos que acabo de mencionar, y que deseemos inculcar determinados valores, como la igualdad entre hombres y mujeres, parecería mucho más inteligente tener de nuestro lado a todos aquellos a los que podamos conseguir convencer, en lugar de aislar a comunidades enteras estigmatizándolas como el origen de un espantoso peligro cultural y moral. Hablar del “islam” como de una elevada amenaza y de una temida “islamización” no solo es inventar peligros que no existen, sino también crear una brecha entre religiones y culturas, algo que no puede ser más que perjudicial para una democracia moderna.

Y si a esto añadimos que una de las cosas que generan hostilidad entre los inmigrantes hacia nuestras sociedades liberales son las experiencias de fracaso en la integración, cada vez es más evidente que es absurdo seguir echando la culpa al coco de la religión –en lugar de tomar medidas para facilitar la integración– y estigmatizar así a las personas, lo que dificulta aún más la integración.

10

Observar los problemas y las dificultades de la diversidad a través de la lente del laicismo de tipo A, con su enfoque negativo hacia la religión, resulta un error de proporciones alarmantes. Si deseamos abordar estos problemas desde el laicismo, deberíamos hacerlo desde la perspectiva del laicismo de tipo B, orientado a la diversidad. Pero para estar verdaderamente orientados a la diversidad es preciso dirigir la atención hacia el multiculturalismo. Y a ese respecto podemos afirmar que, en nuestras sociedades occidentales, el laicismo debe dar un giro hacia el multiculturalismo, lo que quiere decir que ambos conceptos deben converger. Esta es la tesis que he estado defendiendo en este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- Gauchet, Marcel. 1998. *La Religion dans la Démocratie*. Paris: Gallimard, 47-50.
- Rawls, John. 1993. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press. Existe traducción española: 1995. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social* I, 6.
- Smith, Christian. 2003. *The Secular Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Charles. 1996. "Les Sources de l'identité moderne", en: Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin y Guy Laforest (eds.), *Les Frontières de l'Identité: Modernité et postmodernisme au Québec*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 347-364.
- Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press.

>> Estamos asistiendo a una evolución en nuestro concepto del laicismo. En el pasado, los regímenes laicistas se empeñaban en controlar la religión. Hoy, sin embargo, cada vez se ocupan más de gestionar la diversidad de un modo justo y democrático.

>> Dicho cambio refleja la transformación de nuestras poblaciones en las democracias occidentales. La migración internacional ha desembocado en una diversidad religiosa y cultural notablemente mayor. Donde antes había, por ejemplo, católicos, protestantes y judíos, hoy encontramos también hindús, budistas y musulmanes, entre otros muchos. De forma natural, el nuevo laicismo, centrado sobre todo en la diversidad, se va mezclando con cuestiones de multiculturalismo.

CHARLES TAYLOR

Northwestern University, Chicago