

Ciudadanía laica: Entre tradición y emancipación

César Tejedor de la Iglesia¹

Resumen. El laicismo es la base para comprender la manera de vivir nuestras diferencias sin perder de vista la preeminencia de lo que nos une. Todos los seres humanos somos diferentes, nos identificamos con diferentes tradiciones culturales, filosóficas, religiosas, pero ante todo somos seres humanos. Y es el largo y costoso proceso de descubrimiento de lo que nos une por encima de nuestras diferencias a lo que llamamos “emancipación”. En este artículo analizaremos las complejas relaciones que se establecen entre *tradición* y *emancipación* en el proceso por el cual los ciudadanos van construyendo su propia identidad en una misma comunidad política. Intentaremos demostrar cómo a través de una ciudadanía laica se produce una simbiosis en la que, por una parte, la adhesión de los individuos a sus respectivas tradiciones no se ve hipotecada ante la exigencia liberal de emancipación individual, pero por otra parte, tampoco existe el peligro de que la reclusión comunitarista a los diferentes particularismos haga peligrar el proyecto moderno de una humanidad libre y dueña de sus propias decisiones. Tradición y emancipación se unen en el ideal laico del Estado. Sin embargo, no basta con principios de justicia racionales. Es preciso además sentar las bases de una verdadera *ciudadanía laica*, en la que los individuos *se identifiquen* a la vez con sus comunidades tradicionales y con el proyecto común de un Estado laico. Este es el reto que afrontan nuestras sociedades democráticas y plurales ante el proceso de la globalización, según el cual los ciudadanos se ven irremediamente abocados a tener que convivir (y no solo co-existir) con la diferencia.

Palabras clave: laicismo, identidad, igualdad, emancipación, ciudadanía, comunitarismo

Abstract. Laicism is the basis to understand the best way to live our differences without losing sight of the preeminence of which join us. All the human beings are different, because of our cultural, religious or philosophical traditions, but before that, we all belong to mankind. The long and difficult process of discovering what join us over our differences can be called ‘emancipation’. This work aims to analyze the complex relations between *tradition* and *emancipation* in the process in which every citizen builds his own identity in the same political community. It also seeks to demonstrate how laic citizenship involves a symbiosis in which, on the one hand, the membership of individuals to their own traditions is not mortgaged by the liberal requirement of individual emancipation, and on the other hand, furthermore, there is no more danger of the communitarian isolation into the different particularities, which threaten to destroy the modern project of a free humanity in control of its own decisions. Tradition and emancipation merge in the laic notion of the State. However, it is not enough with rational principles of justice, it is also essential to set up the basis of a genuine *laic citizenship*, whose individuals would *identify* themselves both with their traditional communities and with the common project of a laic State. That is the challenge of our democratic and pluralist societies regarding the progressive development of globalization that makes citizens inevitably advocated to live together (*cum-vivere*) even with their differences (and not only to *co-exist*).

Keywords: laicism, identity, equality, emancipation, citizenship, communitarianism

¹ (Profesor de filosofía en el I.E.S. San Martín – Talayuela, Cáceres)

EL ESTADO LAICO ANTE LA GLOBALIZACIÓN: PRINCIPIOS Y EXIGENCIAS

Que la globalización es un proceso no solo económico, sino también social y cultural es una evidencia que ha sido ya puesta de manifiesto por la gran mayoría de los estudiosos e investigadores de la sociedad. El creciente pluralismo cultural se ha constituido como una de las notas definitorias de nuestras sociedades, sobre todo en las democracias liberales. La mezcla de culturas es una de las consecuencias más evidentes de la globalización, entendida como un proceso que se manifiesta en todos los niveles de la sociedad: en el nivel económico, las bolsas mundiales sufren en seguida las consecuencias de cualquier acontecimiento que tenga lugar en la otra parte del mundo; en el nivel político, es palpable la necesidad que tienen los gobiernos de los diferentes estados mundiales de ganarse la confianza y el respaldo de los demás como fuente de legitimidad del poder; en el nivel cultural, la “fusión de horizontes” de la que hablaba Gadamer se hace cada vez más patente al pasear por las grandes ciudades europeas o americanas, a las que frecuentemente se les atribuye el adjetivo de cosmopolitas o multiculturales; en el nivel social, no hay más que fijarse en el enorme éxito que están teniendo últimamente las llamadas “redes sociales” en internet, como *facebook*, cuya página de inicio muestra una imagen altamente reveladora de lo que significa este proceso de interrelación e interdependencia a nivel mundial. En definitiva, no es ni posible ni deseable intentar escapar a este proceso de cambio que nos acerca cada vez más a los “otros”, con sus diferencias.

Las consecuencias de este proceso de intercambio cultural a nivel mundial son múltiples, pero donde más espinosos resultan los problemas en la actualidad es en el ámbito religioso. Quizás la razón esté en la propia definición de cultura, tal y como la expone Emilio Lamo de Espinosa, como un conjunto de pautas de pensamiento y normas de conducta, sustentadas por un conjunto de normas y de valores que las hacen comprensibles y las legitiman, *siendo la religión el mecanismo usual de legitimación*². No es seguro que todas las manifestaciones culturales de un pueblo tengan orígenes religiosos, y mucho menos que todas ellas sean consideradas válidas por el mero hecho de recibir legitimación de una religión determinada. Lo que sí es cierto es que es en el ámbito religioso en el que las nuevas sociedades “cosmopolitas” están encontrando más problemas para gestionar el creciente pluralismo de concepciones del bien, muchas veces incompatibles entre sí, al que se ven abocadas.

Ante esta situación, cabe preguntarse: ¿es posible sentar las bases de una ciudadanía común sin perder de vista ni traicionar el legado de nuestras diferentes identidades tradicionales, entre las que están las religiosas? ¿Se puede compaginar universalidad y particularidad sin perder algo de cada una de ellas? Desde mi punto de vista, esta es la pregunta fundamental a la que intenta dar respuesta toda la filosofía política contemporánea, desde Rawls hasta nuestros días. A continuación

² Lamo de Espinosa, E., *Culturas, Estados, Ciudadanos*, Madrid: Alianza, 1995, p. 15 y ss.

intentaré mostrar cómo la pregunta, a pesar de su complejidad, puede tener una respuesta afirmativa desde la concepción laica del Estado, bien entendido.

El laicismo es el principio de unión de todos los ciudadanos sobre la base de tres principios irrenunciables en una democracia: la libertad de conciencia; la igualdad de trato de todos los ciudadanos, independientemente de su raza, sexo, opción espiritual o cultura; y la búsqueda del bien común como única razón de ser del Estado. Es preciso, antes de continuar, aclarar brevemente el significado de estos tres principios.

En primer lugar, la *libertad de conciencia* significa que ningún ciudadano puede ser obligado a profesar una opción espiritual determinada, ya sea creyente de cualquier signo, atea o agnóstica, ni tampoco se le puede impedir que lo haga, pues se trata de un derecho que pertenece al ámbito privado de cada cual. Nótese que se habla de “libertad de conciencia” y no de “libertad religiosa”. Hablar de “libertad religiosa” es tan absurdo como hablar de “libertad atea”. La libertad es la facultad de elegir sin coacción una versión determinada de la espiritualidad, que otorga sentido a la vida de cada cual. Pero la religión no es la única forma de expresar la espiritualidad humana. La religión no tiene el monopolio de la espiritualidad. Afirmar lo contrario sería establecer una diferencia entre ciudadanos de primera clase, los creyentes de confesiones reconocidas por el Estado, y los ciudadanos de segunda clase, los no creyentes, cuya opción solo se evoca en términos negativos (“los que no creen”), como si carecieran de concepciones positivas en cuanto a la virtud moral o a la filosofía. En su obra *Pensamientos diversos sobre el cometa*, Pierre Bayle demostró que tan probable es encontrar hombres malos entre los cristianos, como buenos entre los paganos y los ateos. El humanismo ateo de Camus o el humanismo agnóstico de Carl Jung tienen en este sentido la misma validez que el humanismo cristiano del padre Bartolomé de las Casas. En muchos países europeos, bajo el rótulo de “libertad religiosa” se oculta una pretensión por parte de las autoridades religiosas de mantener o restablecer los privilegios públicos de la religión, lo cual es incompatible con el principio de neutralidad y la aconfesionalidad del Estado laico. Desde este punto de vista, es denunciable por ejemplo una reforma de la “Ley Orgánica de Libertad Religiosa” en España, tal y como se está llevando a cabo en estos momentos, que no contemple ni siquiera la posibilidad de revocar los privilegios que se otorgaron a una religión particular, en este caso a la Iglesia católica, en los acuerdos del 3 de enero de 1979.

En segundo lugar, el principio de la *igualdad de trato de todos los ciudadanos*, independientemente de sus opciones espirituales, supone la erradicación de cualquier tipo de privilegio o estigmatización pública de una o varias opciones espirituales sobre las demás, pues ello institucionalizaría una discriminación de principio entre los ciudadanos. El segundo principio de la laicidad del Estado entraría directamente en contradicción con cualquier tipo de privilegio público otorgado a una religión particular, así como al ateísmo, a través de una financiación pública o de la concesión de derechos especiales de grupo. Desde este punto de vista, es considerada antilaica la concesión de fondos públicos para crear guarderías o colegios privados, ya sean católicos (como es el caso de la gran mayoría de los colegios concertados en España), o ateos (como en la antigua Unión Soviética,

donde el Estado dedicaba una buena suma del erario público para construir colegios donde se instruía a los niños en el materialismo ateo). Por supuesto, igualmente antilaico sería un Estado que se atribuyera la función de orientador de las conciencias, puesto que la conciencia, como han demostrado entre otros Bayle, Locke o Spinoza, es naturalmente libre. En este sentido, dice Spinoza en el cap. XX de su *Tratado teológico-político*: “Es imposible que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar”³. Nótese que en España aún sigue vigente el concordato que firmara Francisco Franco en 1953 con la Santa Sede...

El Estado debe permanecer al margen de todas las opciones particulares y encomendarse únicamente a fomentar el bien común, es decir, aquellos bienes y servicios que son universales, como la educación pública, el transporte, la sanidad, etc.

Es importante resaltar que la igualdad de trato no se refiere a cada una de las religiones reconocidas oficialmente por el Estado, sino a los individuos que libremente y particularmente decidan adherirse a una determinada opción espiritual, entre las que se encuentra la opción religiosa en cualquiera de sus formas. El Estado laico debe velar por salvaguardar esa posibilidad de adhesión libre de los ciudadanos, pero su objetivo no es proteger a las diferentes religiones o a las diferentes culturas en sí mismas. Los derechos son de los individuos, no de los grupos a los que pertenecen. El Estado laico no es un estado confesional, pero tampoco pluriconfesional, sino aconfesional. Entender la igualdad de trato como una equiparación de privilegios por parte de todas las religiones reconocidas en el Estado supondría un doble error: por una parte, clasificaría a los ciudadanos según su adhesión a una confesión determinada, confundiendo el ámbito público con el ámbito privado, y corriendo el riesgo de convertir el “derecho a la diferencia” en una diferencia de derechos. Por otra parte, un estado pluriconfesional excluiría a los ateos y a los agnósticos, es decir, dos de las tres grandes opciones espirituales que existen, en sus diferentes versiones. Desde esta perspectiva la neutralidad del Estado laico o aconfesional debe consistir en una abstención, y no en un intento de implicación en la buena salud de cada uno de los grupos reconocidos en la sociedad. Las Iglesias deben financiarse por sí mismas y no reclamar unas subvenciones públicas por parte del Estado, el cual no está legitimado para ofrecerlas. Pero esta abstención del Estado no puede interpretarse nunca como una lucha abierta contra la religión, como han pretendido hacer creer quienes han calificado al laicismo como un “laicismo de combate”, sino como el dispositivo jurídico que hace posible que todas las opciones espirituales se puedan desarrollar

³ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza, 2003, p. 412.

libremente, dentro de un ámbito de libertad que queda vedado de esta manera a la lógica de la dominación. Sólo dentro de este ámbito puede vivirse plenamente la religión como persuasión íntima de la conciencia (Bayle), evitando que pueda derivar en clericalismo, que es la ambición temporal de dominación que se concreta en la captación de poder público. Religión no es lo mismo que clericalismo. Impidiendo que se dé todo clericalismo, el Estado laico abre la puerta al libre y sano desarrollo de todas las posibles opciones espirituales, ya sea religiosa, atea o agnóstica, sin estar sometidas a la lógica de la dominación o a cualquier tipo de servidumbre, ya sea física o intelectual.

El tercer principio, la *universalidad de la razón pública*, ha de entenderse en íntima relación con el concepto de justicia social. Lo que quiere decir es simplemente que los poderes públicos no deben promover otra cosa que no sea el interés común. En virtud de este principio se justifica que el Estado no debe financiar, por ejemplo, los lugares de culto, sino que debe dedicarse por entero a todo lo que entraña el servicio público. Lo universal prima sobre lo particular, de tal forma que es el Estado el que tiene la obligación de procurar una cama decente en un hospital a cualquier ciudadano, ya sea creyente (en cualquiera de sus múltiples versiones), ateo o agnóstico. El Estado, que ha de velar por el bien común, no puede financiar ningún culto o Iglesia particular. Pero el Estado estaría pervirtiendo el ideal laico si no dedica el dinero público para las cosas que realmente son públicas. En este sentido, existe una relación intrínseca entre el ideal laico del Estado y la noción de servicio público. La tendencia de tintes neoliberales a privatizar la mayoría de los servicios públicos del Estado (educación, sanidad, etc.) que se está viendo en toda Europa, principalmente en aquellos países (o comunidades autónomas en España) donde el poder lo ostentan gobiernos de derechas, iría en contra del ideal laico, que busca maximizar la justicia social del *laos*, en tanto que unidad del pueblo en su conjunto.

Es precisamente en este tercer principio donde más claramente se ve la relación del ideal de la laicidad con la noción de ciudadanía que se ha convertido en nuestros días en canónica, que es la noción de “ciudadanía social”, desarrollada por T. H. Marshall en su obra *Ciudadanía y clase social* (1949). Marshall puso de manifiesto que la igualdad formal de la ciudadanía en un Estado de derecho puede coexistir, y de hecho coexiste, con la desigualdad material inherente a la estructura de clases. Además, establece una secuencia histórica en tres fases a través de las cuales el ciudadano ha ido adquiriendo derechos civiles (“libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia”), derechos políticos (“derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros”), y por último derechos sociales (“desde el derecho a la seguridad y a un mínimo de bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad”⁴). A pesar de que el análisis que hace Marshall se circunscribe al contexto histórico de

⁴ T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid: Alianza, 1998, p. 22-23

Inglaterra, esta triple caracterización de la noción de ciudadanía se puede extrapolar al conjunto de todas las democracias liberales occidentales. La tesis fundamental que se deriva de su análisis es que no se puede concebir una ciudadanía plena sin los derechos sociales (trabajo, educación, sanidad, vivienda...), o dicho de otra forma, los derechos sociales son imprescindibles para el disfrute efectivo de los derechos civiles y políticos, pues la ignorancia (efecto inmediato de la falta de una educación universal y gratuita de calidad) y la pobreza (consecuencia de la ausencia de una vida digna en el ámbito material) anulan la posibilidad de beneficiarse de ellos.

La realización histórica de la ciudadanía social tiene lugar en el siglo XX, concretamente a través del Estado del bienestar, desarrollado en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, algunos críticos han resaltado que el Estado del bienestar no es el mejor modelo para satisfacer las exigencias de la ciudadanía social, pues supone una merma de la autonomía de los individuos, que se acomodan cada vez más ante la actitud paternalista del “estado benefactor” o *megaestado* en que se habría convertido el Estado del bienestar. Esta es la crítica de Adela Cortina, que asume la tesis de Marshall de la necesidad de un Estado que vele por los derechos sociales, pero considera que el modelo de Estado idóneo no es el “Estado del bienestar”, sino el “Estado social de derecho”, entre los que ve una clara diferencia, aunque históricamente se hayan dado juntos⁵. La diferencia entre ambos está en los dos tipos de justificación diferentes que los legitiman: el Estado social de derecho tiene como base una justificación *ética*, en tanto que percibe que la satisfacción de ciertas necesidades básicas y el acceso a determinados bienes fundamentales para todos los miembros de la comunidad constituye una exigencia ética ante la que el Estado debe responder; mientras que el Estado del bienestar de cuño keynesiano se apoya en una justificación *económica*, en tanto que busca principalmente fomentar el consumo para mantener la acumulación capitalista. Según Adela Cortina, no hay que confundir “justicia” con “bienestar”. Desde esta perspectiva, el Estado del bienestar puede que consiga en ocasiones satisfacer ciertas necesidades materiales básicas de los individuos, pero lo hace a costa de la autonomía de los individuos, que es la condición sin la cual no puede una persona sentirse perteneciente a una comunidad política⁶. Refrendamos aquí las reflexiones de Adela Cortina al respecto:

“Concluir de estas premisas que al paternalismo de los gobernantes corresponde la convicción de que los ciudadanos no son autónomos, sino

⁵ En las siguientes líneas lo expresa claramente: “Ciertamente, satisfacer esas exigencias (sociales) es indispensable para que las personas se sepan y sientan miembros de una comunidad política, es decir, ciudadanos, porque sólo puede sentirse parte de una sociedad quien sabe que esa sociedad se preocupa activamente por su supervivencia, y por una supervivencia digna. Pero esto puede lograrlo un *Estado de justicia*, no un *Estado del bienestar*”. En A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza, 2005, p. 66-67.

⁶ No deja de ser sumamente revelador que el problema de la apatía política de los ciudadanos en las democracias occidentales, síntoma de una creciente falta de identificación del individuo con la comunidad política a la que pertenece, surge y se hace cada vez más patente con la crisis del Estado del bienestar a finales del siglo XX y principios del XXI.

heterónomos, no parece un despropósito sino, por el contrario, perfectamente coherente. De ahí que pueda decirse que, no solo el despotismo ilustrado, sino también el Estado benefactor, generan ciudadanos heterónomos y dependientes, con las consiguientes secuelas psicológicas que ello comporta [...]. Puede decirse, pues, que el Estado paternalista ha generado un ciudadano dependiente, «crítico» -que no «crítico», pasivo, apático y mediocre»⁷.

Podemos concluir, por tanto, con Adela Cortina, que las exigencias de una ciudadanía social plena, como condición necesaria para una igual autonomía de los ciudadanos que pretenden disfrutar de los derechos civiles y políticos en el Estado, solo se puede dar en un Estado social de derecho, y no en un Estado del bienestar, demasiado sometido a criterios de eficiencia económica.

Desde este punto de vista, el ideal de la laicidad exige que el Estado social y democrático de derecho, en el que se encarnan los tres principios de libertad, igualdad y búsqueda del bien común, asuma como una *exigencia ética*, y no como una mera *estrategia económica* dentro del capitalismo, la empresa de mantener y sostener todos los servicios públicos (universales, y no particulares), a los que han de tener igual acceso todos los ciudadanos, independientemente del sexo, la cultura, la religión o la procedencia. La refundación laica del Estado supone institucionalizar y universalizar unos mínimos de justicia, no de bienestar.

En definitiva, el objetivo fundamental del Estado laico no es crear meros ciudadanos pasivos más o menos satisfechos, sino ciudadanos libres, autónomos, comprometidos no solo con los derechos que disfrutan, sino también con sus *deberes cívicos* en la comunidad política a la que pertenecen. Y todo ello sin necesidad de desvincularlos de sus respectivas tradiciones culturales o religiosas, que han de ser el punto de referencia para la emancipación humana, a la que se debe llegar desde dentro de cada tradición particular, y no desde el universo abstracto de unos principios que consideran a los ciudadanos igualmente abstractos, porque han abstraído los rasgos que los singularizan: origen, sexo, color, creencia. Frente a una emancipación de tintes liberales, “ciega” ante la diferencia, el Estado laico propone una emancipación humana *desde* cada una de las tradiciones identitarias particulares a las que pertenecen los ciudadanos. Un cristiano ilustrado se dará cuenta de que la aceptación de los principios de la libertad de conciencia, la igualdad de derecho de todos los ciudadanos y la búsqueda del bien común como única razón de ser del Estado es indispensable para vivir su fe de forma lúcida y libre, al margen de la lógica de la dominación, según la cual lo que hoy puede estar en posición dominante o tener privilegios sobre las demás, puede mañana estar en el lado opuesto⁸.

⁷ A. Cortina, *Ibid.*, p. 81-82.

⁸ No hay que olvidar, por ejemplo, que en los albores del cristianismo, antes del Edicto de Milán (313) de Constantino, los primeros cristianos que sufrían la persecución y el ostracismo reclamaban concienzudamente los principios laicos de la libertad de conciencia y la igualdad de trato. Principios que sorprendentemente olvidan cuando, tras el Edicto de Tesalónica (380) de Teodosio, el cristianismo se convierte en religión oficial del imperio y comienza su particular campaña de persecución y represión. Pasan de perseguidos a perseguidores sin ni siquiera reparar en el alcance universal de los principios que anteriormente enarbolaban como bandera.

Muchos ven en el proceso de la globalización un peligro que entraña cada vez más la falta de interés o de adhesión de los ciudadanos hacia sus respectivas comunidades particulares. El pluralismo creciente de las sociedades democráticas contemporáneas ha provocado una mezcla de culturas sin precedentes en el último tercio del siglo XX y principios del XXI, hasta el punto de que algunos autores han sugerido la posibilidad de hablar de “identidades difusas”, principalmente en las sociedades receptoras de inmigración⁹. Ante las fuerzas centrífugas que el proceso de globalización está imprimiendo en todas las culturas y tradiciones adscriptivas, cada vez son más las voces apocalípticas que proclaman bien una próxima disolución de todo tipo de identidad en la ciénaga del relativismo (Lipovetsky, por ejemplo, considera que la ética de estos tiempos de “vacío” es una ética “indolora”, alérgica a cualquier tipo de deberes y responsabilidades¹⁰), bien un nuevo y virulento despertar del fanatismo en el seno de esas mismas culturas o identidades tradicionales (Max Weber acuñó la expresión de la “guerra de los dioses” para resaltar el peligro del retorno del clericalismo más fanático en las sociedades secularizadas modernas¹¹). Frente a estas dos derivas peligrosas, el laicismo del Estado, fundado en los tres principios que hemos expuesto más arriba, y a través del dispositivo jurídico de la neutralidad, permite salvaguardar lo que de emancipador hay en cada tradición cultural o religiosa sin perder de vista lo que nos une a todos los miembros del *laos* (ciudadanos) en un proyecto común.

Pero la ciudadanía es una relación de dirección doble, por una parte del Estado hacia el individuo, y por otra del individuo hacia el Estado. No basta con fundar un Estado sobre principios racionales de justicia, si no se da a la vez en los individuos un *sentido de pertenencia* por medio del cual los individuos se sientan identificados con el proyecto de una ciudadanía cívica común. Precisamente una ciudadanía laica, basada en principios cívico-republicanos, puede ser un concepto mediador entre la preocupación por la emancipación individual (propia de la tradición liberal) y la importancia de la pertenencia a las diferentes comunidades tradicionales (propia de la tradición comunitarista), porque integra exigencias de justicia (encarnadas en los tres principios del laicismo) y el sentido de pertenencia de cada individuo a su tradición cultural, étnica o religiosa, que puede ser vivido lúcida y libremente, y por tanto con más intensidad, dentro del Estado laico, incompatible con todo tipo de dominación o coacción.

HACIA UNA CIUDADANÍA LAICA

⁹ Walzer dice a este respecto: “En las sociedades de inmigrantes (y ahora también en los Estados nacionales con fuertes presiones inmigratorias), las personas han comenzado a experimentar lo que se puede entender como una vida sin fronteras claras y sin identidades propias y seguras. Por así decirlo, la diferencia se difunde de manera que se encuentra por doquier y en todo momento. Los individuos se libran de sus estrechos vínculos locales y se mezclan libremente con los miembros de la mayoría, pero no asimilan necesariamente una identidad común”, en M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 99.

¹⁰ G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Barcelona: Anagrama, 2005; *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 2003.

¹¹ M. Weber, «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2002.

Como ha puesto de manifiesto Javier Peña, los problemas de integración cívica y estabilidad a los que se enfrentan las sociedades democráticas actuales no pueden resolverse *solo* con leyes, instituciones y principios racionales de justicia. Hace falta además *buenos ciudadanos*, caracterizados por el compromiso y la participación en las instituciones, la disposición al diálogo, la responsabilidad ante la cosa pública, la tolerancia, es decir, por sus *virtudes cívicas*¹². Hace falta recuperar esa dimensión pública de la moral que en España se perdió en la época franquista, cuando se hipertrofió el ámbito de lo privado convirtiendo la mera moderación de los vicios y otros asuntos privados como el fornicar, el vestir de una determinada manera (principalmente las mujeres) o el divertirse en asuntos de transcendencia pública¹³. Pero el retorno del ciudadano a la vida pública no siempre es visto con buenos ojos. Algunos sospechan que remarcar la condición cívica de los individuos pueda comprometer el campo de la independencia privada (crítica liberal), o llegue a despojar a los individuos de su condición de miembros de distintas comunidades o grupos de pertenencia particulares (crítica comunitarista). Nos encontramos ante el problema de la relación entre la emancipación individual y el ineludible sentimiento de pertenencia a diferentes tradiciones identitarias.

Podemos distinguir tres modelos diferentes –liberal, comunitarista y cívico-republicano– en los que cambia radicalmente el concepto de ciudadanía y la forma de gestionar la relación entre emancipación y tradición.

1. *Ciudadanía liberal*. El liberalismo considera prioritaria la protección de los derechos individuales frente a las demandas de grupo. Considera que los individuos se mueven por intereses particulares, que son previos incluso a la sociedad. Concibe el proceso democrático como un compromiso estratégico de intereses. El Estado y toda su maquinaria institucional no es más que una agencia de protección de estos derechos individuales que permiten a los ciudadanos perseguir con seguridad y libertad la realización de sus intereses particulares. La ciudadanía queda recluida al ámbito de la vida privada. El liberalismo es, por tanto, eminentemente individualista, y da preferencia a la exigencia de emancipación individual, entendida como independencia privada, a costa de los sentimientos de pertenencia a comunidades o grupos étnicos, culturales o religiosos particulares, cuyas demandas grupales son a menudo desatendidas.

Esta concepción tiene un problema importante: además de las críticas de individualismo abstracto que se le han imputado al liberalismo, en un modelo en el que los individuos están orientados única y exclusivamente hacia sus intereses privados, como exige el sistema económico capitalista, la única manera de implicar a tales individuos en la búsqueda común del bien público es a través de la coacción. No en vano, el éxito actual de la corriente neoliberal está acentuando problemas como la apatía política, la desvinculación de lo público, e incluso un déficit cada vez más acusado de educación cívica.

¹² J. Peña, «Nuevas perspectivas de la ciudadanía», en F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Madrid: Trotta, 2008, p. 247.

¹³ Véase a este respecto V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 2003.

2. *Ciudadanía comunitaria.* Para el comunitarismo las tradiciones a las que los individuos pertenecen inevitablemente son prioritarias sobre las exigencias de emancipación individual. Un ciudadano siempre es tal dentro de una o varias tradiciones identitarias concretas, y por eso es preciso atender a los grupos antes que a los individuos, pues los individuos solo se forman como verdaderos ciudadanos en el seno de sus grupos de pertenencia. Los derechos colectivos o de grupo tienen prioridad sobre los derechos individuales, con el fin de establecer las condiciones reales para que no haya discriminación en una sociedad multicultural. El comunitarismo se basa en el principio de que buenas cercas hacen buenos vecinos. El Estado es el encargado de levantar esas cercas entre los distintos grupos de manera lo más equitativamente posible.

La principal crítica que se ha hecho, creo que con razón, al modelo comunitarista es que confunde las culturas o grupos culturales con especies en peligro de extinción a las que hay que proteger a cualquier precio. No todas las culturas y prácticas culturales valen por igual, y mucho menos son ellas las portadoras de derechos. Lo que hay que proteger es la posibilidad de los individuos de adherirse libremente y sin coacción a la tradición cultural o religiosa que elijan, así como la posibilidad de no adherirse a ninguna, o de crear una nueva. A diferencia de lo que ocurre con las especies en peligro de extinción, en la sociedad el ocaso de una cultura o unos rasgos culturales no implica la desaparición de los individuos que se identificaban con ella. Las culturas cambian gracias a la interacción con otras culturas. Que unos rasgos culturales nazcan y otros mueran es incluso deseable en muchos casos. En este sentido, nos alegramos de que algunos rasgos culturales que en un tiempo fueron tradicionales, como las torturas de la Inquisición, ya no sigan existiendo.

3. *Ciudadanía cívico-republicana.* Al igual que en la tradición liberal, el ciudadano republicano considera de máximo valor la libertad, pero no la entiende como independencia y ausencia de injerencia ajena, sino como autonomía frente al clericalismo de cualquier tipo y a la dominación arbitraria. El Estado y las instituciones gubernamentales no son un mero instrumento para la protección de intereses privados, sino el medio de realización de la autonomía, que solo es posible alcanzar conjuntamente. Para el republicanismo, la emancipación de los individuos, entendida como autonomía y lucidez frente a cualquier tipo de coacción, sólo es posible si los individuos se implican en la vida política y asumen como un ejercicio de responsabilidad cívica la participación en la cosa pública. A diferencia del liberalismo, esta participación es condición indispensable para que se dé la igual libertad de todos los individuos. Este tipo de ciudadanía cívico-republicana viene encarnada por el ideal de una ciudadanía laica, que requiere individuos comprometidos con los *deberes cívicos* y no solo con los derechos, capaces de diferenciar entre lo público (universal) y lo privado (particular), para evitar todo tipo de discriminación o dominación arbitraria de una parte de la población sobre otra. Esta es la única manera de vivir nuestras diferencias, culturales o de opción espiritual, sin necesidad de entrar en una lucha constante por el reconocimiento de

derechos. La tradición cívico-republicana de la ciudadanía promueve la cooperación y el *diálogo*, fuente de acuerdos universalizables, frente a la *negociación*, que siempre es de intereses particulares¹⁴. Un cristiano, un musulmán y un ateo que han de convivir en una misma sociedad están igualmente interesados en mantener la separación laica, que impide el sometimiento de las reglas de coexistencia a las eventuales relaciones de dominación arbitrarias de cada momento. En este sentido, el mecanismo jurídico de la separación laica supone un orden *trascendental*, en el sentido kantiano del término, en tanto que establece las condiciones de posibilidad de la emancipación de los individuos que se reconocen, desde su nacimiento, como libres e iguales.

Por eso, frente al modelo liberal y al modelo comunitarista de ciudadanía, la ciudadanía laica, de carácter cívico-republicano, permite compaginar emancipación y tradición sin necesidad de someterlas a una relación de prioridad, ya sea en un sentido o en otro. En definitiva, lo que he pretendido mostrar en este trabajo es que *la ciudadanía laica es el mejor modelo de gestión del pluralismo cultural y religioso ante los efectos que está provocando la globalización en nuestras sociedades democráticas actuales*. Además, en la medida en que se facilitaría la creación de instituciones transnacionales (que seguirían perteneciendo al ámbito público y no vendrían marcadas por componentes culturales particulares o exclusivistas), el laicismo constituiría un puente desde la ciudadanía concebida dentro de los límites del Estado-nación (lo que algunos han llamado la “ciudadanía clausurada”¹⁵) hacia una ciudadanía mundial o cosmopolita, en la que entren a formar parte de las decisiones políticas todos los afectados por las normas, incluidos los países del Tercer Mundo.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- CAMPS, V., *Virtudes cívicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 2003
CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza, 2005
DE FRANCISCO, A., *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid: Catarata, 2007
HEATER, D., *Ciudadanía. Una breve historia*, Madrid: Alianza, 2007

¹⁴ Ch. Taylor, «Identidad y reconocimiento», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 7 (1996), pp. 10-19. Ch. Taylor, uno de los más influyentes teóricos del multiculturalismo, ha defendido que la identidad de una persona, así como la de ciertos grupos, se forja siempre en el marco de la negociación y la búsqueda del reconocimiento por parte de los “otros significativos”. Dice: “Mi identidad, para que sea mía, debe ser aceptada, lo que abre en principio el espacio de una negociación con mi entorno, mi historia, mi destino” (p. 12). En el fondo de su planteamiento, de marcado carácter comunitarista, late la idea de que sólo nos podemos forjar una identidad propia dentro del grupo o grupos de pertenencia, y este a su vez ha de ser reconocido por los otros para que mi identidad sea realmente significativa para mí. Habla de “la identidad como de lo que es personal, asumido por el individuo como suyo, lo que no quiere decir simplemente decidido por él de modo arbitrario. Es la identidad que surge de la revolución expresivista, herderiana, que *desplaza al horizonte moral del registro del destino al de la negociación y la lucha por el reconocimiento*” (p. 14). Desde su planteamiento, parece inevitable, incluso natural, la lucha incesante por el reconocimiento que debe emprender un individuo desde el mismo momento en que va asumiendo sus propios caracteres identitarios.

¹⁵ J. Peña, *Ibid.*, p. 246.

- LAMO DE ESPINOSA, E., *Culturas, Estados, Ciudadanos*, Madrid: Alianza, 1995
- LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber*, Barcelona: Anagrama, 2005
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 2003
- MARSHALL, T. H. y BOTTOMORE, T., *Ciudadanía y clase social*, Madrid: Alianza, 1998
- PEÑA, J., «Nuevas perspectivas de la ciudadanía», en F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Madrid: Trotta, 2008
- PEÑA-RUIZ, H., *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, Madrid: Laberinto, 2001
- PEÑA-RUIZ, H. y TEJEDOR, C., *Antología laica. 66 textos comentados para comprender el laicismo*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009
- SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza, 2003
- TAYLOR, Ch., «Identidad y reconocimiento», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 7 (1996), pp. 10-19
- TEJEDOR, C. y BONETE, E., *¿Debemos tolerarlo todo?*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006
- QUESADA, F. (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Madrid: Trotta, 2008
- WALZER, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998
- WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2002