

I Jornadas sobre educación cívica y democracia. Educación en la tolerancia
Fundación Jiménez Abad y Cortes de Aragón
Zaragoza, 26 y 27 de enero de 2006

¿SON COMPATIBLES LAICIDAD Y TOLERANCIA? LA RELIGIÓN, LA POLÍTICA, LO PÚBLICO

Daniel Gamper
daniel.gamper@uab.es
(Universitat Autònoma de Barcelona)

“Siempre que topamos con la hipocresía,
topamos también con el conocimiento moral”
(Walzer, 2001: pág. 49).

1. Brevísima advertencia metodológica

Escribe Sebastián Escámez en su tesis doctoral que “radicar en una tradición dada los cimientos del orden sociopolítico enfrenta a los propios liberales al problema de cómo cerciorarse de sus presupuestos de partida” (Escámez, 2004: pág. 360). Si se supone, como a mi parecer debe hacerse, que la filosofía política tiene que ser crítica, entonces su acercamiento a la tolerancia la pone en una situación, cuando menos, incómoda. Para la filosofía política la tolerancia es valiosa, moralmente relevante. Y lo es porque la tolerancia y su historia están vinculadas conceptualmente con la visión que de sí mismas tienen las instituciones de las democracias liberales. Cuando la filosofía política trata de la justificación moral de las instituciones liberales que albergan a esta misma filosofía política, el talante crítico es puesto a prueba. La mayoría de contribuciones acerca del liberalismo desde la filosofía y la teoría políticas pretenden justificar o mejorar dentro de su propio orden a las instituciones liberales: el derecho, la política, la economía. Hay que estar alertas, pues, ante los resquicios de la crítica por los que se enrocan las cadenas que mantienen paralizada y domesticada a la filosofía política liberal de la academia.

El despliegue de los conceptos en la historia, su articulación real en los avatares políticos, contextualiza la reflexión político-filosófica. Atendiendo al marco histórico en el que adquieren validez la libertad y la tolerancia, por ejemplo, es tal vez factible cerciorarse de los propios cimientos sin reincidir en el idealismo en que tiende a encallarse la filosofía política.

2. Introducción

Algunos críticos de Rawls suelen centrar sus objeciones en la pretendida neutralidad del liberalismo político en relación con las doctrinas cosmovisivas. Se arguye que lo que se presenta como político es metafísico, pues no es más que el sedimento de las tradiciones morales, políticas y jurídicas de las democracias liberales occidentales. Los ciudadanos que actuarán conforme a los principios de justicia del liberalismo político son los razonables y racionales, dos apelativos que designan a los individuos que pertenecen a “la cultura política liberal” (Escámez Navas, 2004: pág. 296). Sin embargo, no es esta una objeción acertada pues no es la intención de Rawls proponer un liberalismo para seres angelicales sin ninguna tradición ni afiliación conocidas, sino para las sociedades que, como la estadounidense o las de Europa occidental, han pasado por el proceso de aprendizaje liberal que les ha llevado a positivizar derechos individuales como, por ejemplo, la libertad de conciencia. A pesar de que la objeción no señala nada que Rawls no haya tenido previamente en cuenta, plantea una cuestión pertinente: el valor del liberalismo político, lo que hace de esta teoría algo deseable, radica en su “imparcialidad entre las varias doctrinas comprensivas” que le lleva a “abstenerse de entrar específicamente en tópicos morales que dividen a las doctrinas comprensivas” (Rawls, 1996: págs. 23s.). La imparcialidad del liberalismo político es deseable porque no excluye a las doctrinas comprensivas, sino que las trata a todas por igual. El tratamiento equitativo consiste en no prestar atención a las diferencias. Por su parte, los diversos grupos en la sociedad se toleran recíprocamente y son acogidos por un régimen de tolerancia. No debería haber, por tanto, una doctrina que prevaleciera sobre el resto, sino que todas se hallan en pie de igualdad en relación con el orden institucional. Como se dice hoy en política, todas se sienten igual de cómodas con las garantías constitucionales.

Jürgen Habermas ha discutido esta cuestión a propósito del papel que se atribuye a la religión en el espacio público siguiendo la definición rawlsiana de razón pública. Su análisis se centra en quién debe cargar con el fardo de la tolerancia, qué grupos sociales (creyentes o no creyentes) deben pagar un mayor precio para integrarse en el liberalismo político. Una breve ojeada a la diversa y compleja historia de las relaciones entre Estado e Iglesia en los países occidentales evidencia las dificultades para lograr que todas las confesiones, así como todos los individuos, sientan que el Estado respeta equitativamente sus libertades de creencia y de culto. De hecho, la tolerancia misma fue en sus orígenes un régimen que privilegiaba a una Iglesia, recibiendo el resto de confesiones el gracioso y magnánimo permiso por parte de la confesión dominante¹.

¹ Forst la denomina la tolerancia como permiso (*Erlaubnis*): “La tolerancia designa la relación entre una autoridad o una mayoría y una minoría (o diversas minorías) que discrepa de las ideas de valor

La laicidad ha sido desde sus inicios la solución liberal para garantizar la libertad de conciencia. A pesar de las controversias que suscita su definición, suele apelarse a la división entre Estado e Iglesia como pieza clave de cualquier orden social laico y, por añadidura, tolerante. Basta recordar la clásica invocación de Locke a “distinguir con exactitud las cuestiones del gobierno civil de las cuestiones de la religión, y fijar las debidas fronteras que existen entre la Iglesia y el Estado” (Locke, 1999: pág. 66), y los regímenes liberales han aplicado este principio de laicidad de diversas formas y con enormes variaciones para dar cumplimiento y satisfacer las libertades individuales y de grupo.

En las páginas que siguen se comenta el caso concreto de la legislación sobre religión en la II República española, para iluminar el significado de la tolerancia como instrumento político propiciador de la paz y estabilidad sociales, haciendo hincapié en el modelo de razón pública que presupone, así como en la eventual exclusión de ciertas creencias que inevitablemente comporta.²

3. La cuestión religiosa en la II República. Un sorprendente ejemplo de tolerancia

Para poner en claro la utilidad política y estratégica de la tolerancia qué mejor que un ejemplo histórico. La tolerancia estratégica es la virtud de los ciudadanos para capear la coexistencia con aquellos que sostienen creencias y promueven formas de vida que se detestan y que se consideran denigrantes para la humanidad. Es el aceite social que permite la paz al precio de la restricción autoimpuesta de las propias convicciones.

Junto a esta disposición virtuosa de los ciudadanos, existe también la tolerancia política, o mejor, la tolerancia de los políticos. La discrepancia debe ser domesticada por la política, entendida como “el resultado de la aceptación de la existencia simultánea de grupos diferentes y, por tanto, de diferentes intereses y tradiciones, dentro de una unidad territorial sujeta a un gobierno común” (Crick, 2001: pág. 18). La moderación de las posturas políticas es la disposición propiamente tolerante. De ahí que tolerancia y liberalismo vayan de la mano, pues es propio de éste la moderación política en relación con las diversas concepciones del bien que coexisten en la sociedad. La apelación liberal a la neutralidad es una apuesta política moderada y necesariamente alejada del sectarismo. Nótese que hasta aquí se dice “moderación” sin que el significado del término haya sido explicado, ni mucho menos aún demostrado que es deseable o que conduce a situaciones deseables. Baste por ahora mencionar el vínculo entre tolerancia y moderación políticas, pues es obvio que el

de la mayoría. La tolerancia consiste en que la autoridad (o mayoría) concede a la minoría el permiso de vivir según sus convicciones siempre que (y esta es la condición decisiva) no cuestione el predominio de la autoridad (o de la mayoría)”, (Forst, 2003: pág. 42).

² No se trata en, las siguiente páginas, de una elucidación histórica de la controversia religiosa en ese periodo histórico. Más bien se desea ilustrar la relación entre tolerancia, liberalismo y laicidad a partir de las maniobras políticas y diplomáticas entre Manuel Azaña, en nombre del Gobierno de la II República, y el cardenal Vidal i Barraquer y el nuncio Tedeschini, por parte de la Iglesia.

sectarismo o el radicalismo políticos estrechan el ámbito de lo tolerable e incumplen el principio de inclusión que guía al espíritu del liberalismo.

Dicho esto, resulta cuando menos sorprendente elegir el proceso de redacción constitucional de la II República en 1931 como ejemplo de tolerancia. Acostumbran los historiadores a destacar la radicalidad del gobierno republicano y a achacarle, en especial en la enconada situación política actual, los males posteriores de la Guerra Civil³. Sin embargo, las posiciones políticas de Azaña y del cardenal Vidal i Barraquer a propósito de la entonces denominada cuestión religiosa, ejemplifican una disposición tolerante y contribuyen con ello a una mejor comprensión de los rasgos estratégicos de la tolerancia que aquí se desea subrayar⁴.

La madrugada del 14 de octubre de 1931 Manuel Azaña pronunció un discurso que aceleró los acontecimientos políticos en las Cortes propiciando la dimisión de Niceto Alcalá Zamora y la elección del mismo Azaña como presidente que al día siguiente escribe en su diario: “con un solo discurso en las Cortes, me hacen Presidente del Gobierno” (Azaña, 2000: pág. 320). El discurso fue muy difundido por la prensa los siguientes días y es conocido por la frase “España ha dejado de ser católica”. Desde su pronunciación hasta la actualidad esta frase ha sido considerada como la clave de “un programa de descristianización” (Raguer, 1991: pág. 145) en el que se empeñó la II República y, por extensión, la izquierda española. El discurso surgió a raíz del debate en torno del artículo 26 de la Constitución y su justo significado o, mejor, su recta utilidad política, debe apreciarse en la configuración política del momento histórico, así como en la posterior acción de gobierno en relación con la cuestión religiosa. Para nuestros intereses, es relevante echarle una ojeada a las negociaciones diplomáticas y de orden político a cargo de Vidal i Barraquer y del nuncio Tedeschini para compensar el radicalismo político del gobierno de Azaña. Basta recordar el contenido de los debatidos artículos de la Constitución de 1931 para evidenciar el carácter radical de la propuesta republicana:

³ Álvarez Tardío (2002) no va tan lejos en su interpretación. Cabe destacar en su detallado estudio su explicación de la inestabilidad política de la época como consecuencia del espíritu antiliberal de la Iglesia así como de los republicanos. Lannon (1986: pág. 51), en cambio, justifica el anticlericalismo republicano como una reacción frente a la aversión católica “a las innovaciones políticas y sociales personificadas por la República”.

⁴ Rafael del Águila argumenta con solidez que el rasgo estratégico de la tolerancia (“se trata de un concepto negativo, pragmático, prudencial, minimalista, consecuencialista y político que contempla la tolerancia como un mal menor, un mal acaso necesario, pero nunca un bien en sí mismo”) se halla presente en todas las manifestaciones de la misma: “sin ser el único argumento de tolerancia que podemos manejar, sí es quizás el más básico de todos y el que resulta completamente necesario tomar en cuenta en todas las circunstancias” (Águila, 2003: págs. 365 y 381). Thiebaut la define bajo la rúbrica “tolerancia negativa” y sostiene que “podríamos decir que es, más que virtud, norma o valor morales, una necesaria estrategia política, una norma jurídica o un ejercicio de prudencia sagaz nacidas de la *virtú* maquiavélica, como un hábil requisito del mantenimiento del poder político” (Thiebaut, 1999: pág. 39)

Artículo 26. Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial.

El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas.

Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero.

Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.

Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustada a las siguientes bases:

1. Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado,
2. Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de justicia.
3. Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.
4. Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.
5. Sumisión a todas las leyes tributarias del país.
6. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación.

Los bienes de las Órdenes religiosas podrán ser nacionalizados.⁵

Artículo 27. La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública.

Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil. No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos.

Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno.

Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas.

La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento de Presidente de la República y para ser Presidente del Consejo de Ministros.

El contenido radical y sectario del artículo 26 es atenuado por la garantía de libertad de conciencia del artículo 27, pero en ambos casos se aboga por una privatización de las creencias que está en línea con la laicidad del modelo republicano francés⁶. No faltan los que han visto en este articulado, apoyándose en la quema de conventos del 11 de mayo del 31, una actitud anticlerical. Sea anticlerical o no, la huella del laicismo francés se halla

⁵ La visión retrospectiva de Alcalá Zamora basta para hacerse un idea del alcance revolucionario de este artículo: “no puede hablarse de él sin que se desencadene, como ráfaga de locura, y se utilice como arma de combate, la violencia pasional, que todo lo oscurece y lo compromete” (citado en Arbeloa, 1976: pág. 324).

⁶ Así lo sostiene Hilari Raguer: “Es importante, para una interpretación correcta del debate de la cuestión religiosa ante las Cortes Constituyentes, tener bien presente que tanto los republicanos, y en primerísimo lugar Azaña, como la extrema derecha católica estaban empapados del ejemplo francés: aquellos admirándolo, éstos denigrándolo. La III República francesa laica era para Azaña el modelo de un estado moderno” (Raguer, 1991: pág. 150).

presente en la prohibición de ejercer la enseñanza, así como en la obligación de recabar permisos gubernamentales para llevar al espacio público unas prácticas que sólo pueden ser ejercidas con total libertad privadamente. De ahí que “la libertad de conciencia y el derecho a profesar y practicar libremente cualquier religión” estén recluidos al ámbito privado. Se parte, por tanto, del carácter pernicioso de la religión para la salud de la República y se propone una legislación que dificulte su difusión. No se puede hablar, por tanto, de liberalismo cuando las libertades individuales están cercenadas de este modo.

Ante esta legislación poco ventajosa para el clero, fueron pocos los sacerdotes que acataron en su fuero interno el nuevo orden. A pesar de la primera reacción vaticana de respeto al nuevo gobierno y a sus leyes, no tardaron en manifestarse actitudes en contra del gobierno desde los altares. La Iglesia reaccionó, en parte, con intolerancia y desobediencia ante un orden que la desposeía de sus antiguos privilegios.

Sin embargo, si se va más allá de esta lectura de corte político que presta atención a la actitud anticlerical y se hace hincapié en las garantías constitucionales de libertad de creencia que suponen la aceptación del pluralismo religioso y la separación de Estado e Iglesia que caracteriza a algunos regímenes liberales, entonces está justificada la exigencia de tolerancia y, por qué no, de obediencia del estamento católico. De una parte, “para muchos católicos, imbuidos del exclusivismo que predicaba su Iglesia y habituados a la mera y restrictiva *tolerancia* de los restantes cultos, estas garantías ofrecidas a las heterodoxias religiosas no eran de recibo” (Gil Pecharrómán, 2002: pág. 53)⁷. Por otra parte, es indudable que esta garantía de libertades se enmarca en un proceso europeo de consolidación de los derechos que constituye un principio ya incuestionable de las democracias consolidadas. Algunos miembros del clero, como los ya mencionados Vidal i Barraquer y Tedeschini, participaban de este liberalismo sin que eso les llevara a renunciar a su doctrina⁸. Su concepto de religión era ilustrado y reflexivo, de ahí que pudieran convivir con la doctrina para consumo interno, por así decir, y la existencia de otras formas de vida opuestas a la propia, en el ámbito exterior⁹. El principio de la libertad individual se sobrepone en esta postura teológica al principio de universalidad de la propia fe. El

⁷ También Raguer, a propósito del tercer punto del Estatuto Jurídico dictado por el Gobierno provisional que afirmaba “respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y de cultos, sin que el Estado en momento alguno, pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas”, afirma que “este planteamiento, que después del Vaticano II nos parece plenamente aceptable, no lo era a los ojos de los integristas, para quienes sólo la religión católica tiene derecho a la libertad de conciencia y de culto, pues el error no puede tener ningún derecho” (Raguer, 1991: pág. 149).

⁸ La actitud liberal de Vidal i Barraquer en política, esto es, su comprensión del lugar que debía ocupar la Iglesia en relación con el Estado son destacados en la interpretación de Batllori, que habla de su amplitud de miras y flexibilidad políticas (2002: págs. 478ss.). El mismo Azaña destaca “el espíritu transigente del arzobispo de Tarragona” (Azaña, 2000: pág. 298). Comas (1974: págs. 48-57) describe este talante de modo impreciso como “apoliticismo”.

⁹ “Las certezas de la fe están enlazadas con convicciones falibles de naturaleza religiosa y hace tiempo que han perdido [...] su supuesta inmunidad frente a las pretensiones de la reflexión” (Habermas, 2005: pág. 135).

proselitismo y el orden interno se mantienen, pero se acepta la libertad de las voluntades individuales para adherirse a una comunidad religiosa o excluirse de ella. Se trata de la aceptación de los derechos individuales desde el interior de la religión y, por tanto, de una autolimitación de las propias exigencias. Algo contraintuitivo hay en ello para los que no pueden entender que es posible sostener una creencia firmemente y al mismo tiempo aceptar la validez, para los otros, de creencias que se consideran erróneas¹⁰. Esta disposición ilustrada y reflexiva de la religión es natural tras el Concilio Vaticano II. Tal vez se pueda describir como una adaptación de la Iglesia al espíritu liberal de los tiempos que ha devenido hegemónico. Es pertinente preguntarse si la exigencia que el liberalismo, como doctrina dominante, impone a la religión violenta el afán de dominio universal de ésta. La pregunta, sin embargo, tal vez carece de sentido pues, como se trasluce en los textos de Habermas, se presupone que todas las creencias que coexisten en las democracias liberales han pasado por un proceso de adaptación a un sistema que, por otra parte, “les abre la posibilidad de ejercer, a través de la opinión pública política, su propia influencia sobre toda la sociedad” (Habermas, 2004)¹¹. Si se acepta esta modernización autointeresada de la Iglesia, entonces la postura transigente y moderada de Vidal i Barraquer y Tedeschini no supone una traición a los principios fundamentales del catolicismo o de la Iglesia católica, sino más bien lo contrario. El problema, sin embargo, es que el contexto hostil en el que defienden a la Iglesia amenaza con esterilizar sus esfuerzos, pues la Constitución de 1931 les recortaba considerablemente su capacidad para ejercer influencia pública. Cuando ambos aceptan hacer política y agotan sus recursos para negociar con el gobierno de Azaña, ¿aceptan meramente el poder establecido e intentan sacar el máximo provecho de una situación poco favorable, o antes bien aceptan de buen grado la pluralidad de la sociedad y apuestan por un catolicismo ilustrado y respetuoso con los derechos fundamentales? No es posible descubrir sus intenciones ocultas. Es suficiente constatar que negocian y presionan, que participan plenamente de la tarea política, y que aceptan sus reglas, lo cual les lleva a abogar por la tolerancia política como camino hacia la paz. Ciertamente, esta postura política de los representantes religiosos conlleva el abandono de la pretensión hegemónica de su doctrina. Entre los intérpretes e historiadores de la tolerancia no hay acuerdo acerca de la vinculación del Cristianismo con la tolerancia: mientras unos sostienen que las razones de la tolerancia son inseparables de razonamientos teológicos, otros defienden que la tolerancia tiene un origen ilustrado y laico, carente de resabios religiosos. Sea como fuere, nos conformamos con

¹⁰ Walzer comenta a propósito de esta autoconcepción liberal de las religiones: “La mayoría de las religiones se organizan para controlar la conducta. Cuando les exigimos que supriman ese objetivo o los medios necesarios para lograrlo, les estamos exigiendo un transformación cuyo producto final no podemos describir” (Walzer, 1998: pág. 83).

¹¹ Igualmente Rawls: “Las razones para la separación entre Iglesia y Estado son, entre otras, las siguientes: protege a la religión del Estado y al Estado de la religión” (Rawls, 2001: pág. 191).

señalar que la modernidad provoca una adecuación del catolicismo a las exigencias de respeto a la diversidad que se positivaron a lo largo de la historia jurídica y moral de las instituciones políticas occidentales.

Las maniobras de los dos religiosos mencionados con el gobierno de la II República, de una parte, y de Azaña, de la otra, evidencian, como se muestra a continuación, los rasgos de la tolerancia prudencial que se destacan aquí: la elección de la vía política para resolver un conflicto grave en la sociedad hace de la paz el fin prioritario. Para que ésta sea posible se requiere que los asuntos que deben ser discutidos y ponderados por ambas partes sean susceptibles de negociación. Al mismo tiempo, esta limitación supone también la exclusión de los asuntos que pueden enconar más el enfrentamiento.

Veamos en primer lugar las líneas básicas del argumento esgrimido por Azaña en su decisivo discurso:

“Me refiero a esto que llaman el problema religioso. La premisa de este problema, hoy político, la formulo yo de esta manera: España ha dejado de ser católica: el problema político consiguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica del pueblo español.

Yo no puedo admitir, señores diputados, que a esto se le llame problema religioso. El auténtico problema religioso no puede exceder de los límites de la conciencia, porque es en la conciencia personal donde se formula y se responde la pregunta sobre el misterio de nuestro destino. Éste es un problema político, de constitución de Estado, y es ahora, precisamente, cuando este problema pierde hasta las semillas de religión, de religiosidad, porque nuestro Estado, a diferencia del Estado antiguo, que tomaba sobre sí la curatela de las conciencias y daba medios para impulsar a las almas, incluso contra su voluntad, por el camino de su salvación, excluye toda preocupación ultraterrena y todo cuidado de la fidelidad, y quita a la Iglesia aquel famoso brazo secular que tantos y tan grandes servicios le prestó. Se trata, simplemente, de organizar el Estado español con sujeción a las premisas que acabo de establecer.” (Azaña, 2004: pág. 115).

Aceptemos, en aras del argumento, que la afirmación de Azaña (“España ha dejado de ser católica”) se corresponde con la pérdida de influencia de las creencias católicas en el modo como la mayoría de los ciudadanos entendía (y entiende) su cotidianidad¹². El discurso de Azaña debe comprenderse en el marco de una discusión parlamentaria agotadora en plena madrugada, cuando todos los gatos son pardos y los argumentos deben ser más convincentes que coherentes. Con todo, su línea discursiva es clara: la cuestión religiosa

¹² Azaña lo explica en términos sociológicos, “que haya en España millones de creyentes, yo no os lo discuto; pero lo que da el ser religioso de un país, de un pueblo y de una sociedad, no es la suma numérica de sus creencias o de creyentes, sino el esfuerzo creador de su mente, el rumbo que sigue su cultura.” (Azaña, 2004: pág. 116), al igual que Raguer, “era la constatación de un hecho” (Raguer, 2002: pág. XIV) y Batllori, “con la protección del Estado quedaba aún cierto espejismo de catolicismo general. Pero un examen más serio de la situación permitía detectar los fallos. Para la mayoría de españoles continuaban teniendo carácter religioso cuatro actos solemnes de la vida: bautismo, primera comunión, matrimonio y entierro; pero con la excepción de algunas regiones del norte, los católicos practicantes oscilaban entre el 15% y el 20% en las ciudades, y entre el 30% y el 40% en los pueblos” (Batllori, 2002: pág. 129). En la misma línea cf. Lannon, 1986: págs. 53-54. Frente a esto destaca el análisis estrictamente constitucionalista de Ollero basado en la existencia de un “sustrato sociológico” católico en la España actual (Ollero, 2005: págs. 41 y 73).

no es una cuestión política, pues la religión tiene que ver con las conciencias individuales. De esto se sigue que la religión tampoco debe inmiscuirse en la política, pues eso la llevaría a abandonar el espacio individual que le es consustancial. La cuestión debe ser resuelta por tanto políticamente, separando ambos espacios. ¿Cómo hay que entender la separación? Azaña ve los problemas de semejante afirmación. ¿Acaso no lleva la separación a la independencia de la Iglesia y a la ausencia de todo control estatal de la religión? ¿Hay que controlar semejante organización, pues amenaza la estabilidad del gobierno? Así, en el control coincide tanto el Estado confesional como el laico. ¿En qué modo se vincula con la tolerancia esta manera de entender la separación? Esto es, el lugar común según el cual la tolerancia implica la separación de Estado e Iglesia ¿qué relación tiene con la postura laica que opta por controlar a la Iglesia, no sólo para garantizar el mantenimiento de una institución que, por así decir, ofrece un servicio público, sino también para evitar la alteración de la paz en la diversidad a manos de una religión que amenaza a la convivencia y a las libertades? La estabilidad del Estado basada en el mantenimiento del orden público, se muestra, así, como la razón primordial de la tolerancia.

Al respecto es elocuente la siguiente cita del ya mencionado discurso de Azaña:

“Buscamos una solución que, sobre el principio de la separación, deje al Estado republicano, al Estado laico, al Estado legislador, unilateral, los medios de no desconocer ni la acción, ni los propósitos, ni el gobierno, ni la política de la Iglesia de Roma; eso para mí es fundamental.” (Azaña, 2004: pág. 118)

Azaña aboga por una separación que permita el control estatal de la religión y que al mismo tiempo evite el monopolio de una confesión en el ámbito político. Ciertamente, su propuesta se halla en la línea del laicismo anticlerical, pero en su acción política durante su bienio “cerró los ojos y dejó hacer a los religiosos, limitándose a disolver la Universidad libre de los agustinos en el Escorial”¹³. En esta actitud política moderada coincidió Azaña con Vidal i Barraquer. Si podemos hablar de ambos como agentes políticos moderados es por su empeño en dirimir sus diferencias en la arena política, excluyendo de sus comunicaciones toda referencia a sus creencias omnicomprendivas que habría imposibilitado cualquier acercamiento diplomático.

Josep Pla en su crónica del discurso de Azaña destaca su capacidad mediadora y aglutinadora de extremismos, en definitiva, su habilidad política: “Azaña *ha convertido el debate religioso en un debate político* y ha situado la cuestión en un terreno absolutamente distinto de cómo había sido planteado en los momentos anteriores” (Pla, 1982: pág. 396, *mi cursiva*).

La resolución del problema que dividía al gobierno republicano y a los clérigos fue acometida desde la política, esto es, dispuestos ambos a negociar algunos principios, sin ni siquiera concebir la discusión acerca del valor de los respectivos puntos de vista.

¹³ Raguer, 2002: pág. XV. Resultan reveladoras las palabras de Batllori citadas por Raguer: “Me explico el triunfo de Azaña el febrero del 36 por su moderación”, *íbid.*

Negociación política significa aquí la disposición a abandonar los objetivos personales y sectarios en aras de la paz y de la coexistencia¹⁴. Esta disposición moderada caracteriza el trato entre Vidal i Barraquer y Azaña, trenzado de apelaciones a la paz y al entendimiento. Es cierto que ambos sólo apelan a las buenas palabras y a los buenos sentimientos con una finalidad estratégica, sin embargo, esta hipocresía de los políticos diplomáticos evidencia el carácter político de la tolerancia, basado justamente en evitar la confrontación sobre los asuntos controvertidos. Siguiendo en esta línea conceptual, se puede afirmar que a pesar del republicanismo casi anticlerical de Azaña, de una parte, y de la defensa cerril de los intereses de la Iglesia por parte de Vidal i Barraquer, de la otra, ambos se encuentran en un espacio propiamente liberal, el de la política¹⁵.

Es natural que el resultado fuera el de un *modus vivendi* (Batllori, 2002; pág. 7), pues de la negociación no acostumbran a salir fundamentos sólidos y definitivos, sino acuerdos circunstanciales que se romperían tan pronto uno de los bandos adquiriera bastante poder para concebir la derrota del otro.

Sin embargo, la disposición negociadora de Vidal i Barraquer no es sólo el último recurso del que se sabe vencido de antemano, sino que es también la manifestación de una nueva manera de concebir la pretensión de universalidad del propio catolicismo¹⁶.

4. Laicidad y laicismo: ¿Es esto la tolerancia?

Es común afirmar que la tolerancia tiene algo que ver con la separación del Estado y la Iglesia, de modo que el espacio público es ocupado por las razones de la razón siendo excluidas las pruebas basadas en la fe. Esta es la visión que el laicismo tiene del espacio público. Es el modelo en torno al cual se despliega la separación de la Iglesia y el Estado en la República Francesa. Esta separación garantiza que la Iglesia no pueda intervenir en la política, pero no incluye la reciprocidad, puesto que es el Estado el que establece la

¹⁴ Según Batllori, “Azaña, a pesar de su criterio personal radicalmente laicista, se había movido por razones estrictamente políticas” (Batllori, 2002: pág. 127).

¹⁵ Ejemplo de esta hipocresía diplomática de la política es el siguiente lacónico y elocuente intercambio de telegramas: “Vidal i Barraquer: Ha herido profundamente alma Obispos españoles sanción impuesta Hermano queridísimo de Segovia, quien nunca ha tenido intención atacar nuevo régimen republicano, sino defender doctrina católica, obligación que incumbe a todos los Prelados. Espero procure solución digna y armónica en bien de todos. [...] Azaña: Acuso recibo atento telegrama V. E. reiterándole buena disposición del Gobierno a mantener la paz y esperando que por todos sean respetadas en el fondo y en la forma las leyes de la República.” (Vidal i Barraquer, 1977: págs. 87-88, cf. también págs. 173 y 176ss.).

¹⁶ Como demuestra la diferente actitud de Pío XI en el escrito que parece reflejar su opinión, *Gravis theologi sententia*, en el que aboga por que “los obispos no sian callados, sino que de una manera clara [...] enseñen y adviertan a los fieles a fin de que conozcan los males que de modo patente amenazan a la Iglesia [...] y que intenten impedirlos tanto como sea posible, de modo pasivo o activo, por todos los medios lícitos” (citado en Batllori, 2002: pág. 134, cf. también Vidal i Barraquer, 1975: págs. 213ss.).

separación y, por tanto, se reserva la potestad de vigilar y controlar lo que sucede en los espacios religiosos¹⁷.

Otro es el caso de los países escandinavos que parten de una unión de Iglesia y Estado, aunque permiten al mismo tiempo la presencia de otras confesiones y garantizan la libertad de creencia en un régimen de tolerancia institucional.

España, por su parte, se inclinó por la aconfesionalidad del Estado que constitucionalmente puede ser entendida como laicidad activa, esto es, como la “garantía de la libertad positiva de que cada cual ejerza su fe sin trabas” (Habermas, 2005: pág. 123), que es como Habermas describe la libertad religiosa en los EEUU desde la Carta de Derechos de Virginia en 1776. No es mi competencia esclarecer jurídicamente esta interpretación constitucional, sino confrontar estos tres diversos modelos de separación Estado - Iglesia, que a su vez incorporan las diversas facetas de la tolerancia.

El listón normativo al que deben hacer frente estas distintas tolerancias son los fardos que en cada caso se exigirá a cada confesión así como a los que no tienen confesión religiosa declarada, a los así llamados no creyentes o incrédulos¹⁸.

La historia de la tolerancia en Occidente coincide en algunas de sus manifestaciones con la aparición de la laicidad. Es así usual sostener que la tolerancia implica la división entre el Estado y la Iglesia, principio que a su vez es una pieza fundamental de la laicidad. Sin embargo, lo que cabe entender por laicidad y por separación Estado-Iglesia depende en gran medida de los contextos sociales y políticos dados en cada caso.

En un extremo se encuentra la laicidad como exclusión de lo religioso, sea institucionalizado a través de la Iglesia, sea meramente como expresión popular, en la esfera pública. Es lo que se entiende por laicismo que, se manifiesta en su forma radicalizada como anticlericalismo. A saber, puesto que se ve a la religión como algo pernicioso, como una forma opresora y dominadora de la sociedad, se la recluye al espacio privado y se dificulta su propagación. Es usual atribuir esta forma de laicidad como laicismo a la República Francesa, si bien las diversas formas de relación entre Estado y República han sido objeto de discusión renovada a lo largo, cuando menos, del último siglo.

En el otro extremo, se halla la laicidad entendida como división de Iglesia y Estado que no desconoce la relevancia del, digámosle, hecho religioso para los miembros de la sociedad.

¹⁷ Véanse los artículos 25 y 35 de la ley francesa de 1905 de separación de Estado e Iglesia en Zarka, 2005: págs. 200 y 202.

¹⁸ De disponer de más espacio, habría que adentrarse, tal vez de la mano de la psicología de masas, en lo que hay que entender por creyentes y no creyentes. Una división así no puede aceptarse alegremente, pues presupone que la sociedad está dividida en dos o más grupos cuyas creencias acerca del sentido de la vida son incomparables. ¿Significa esto que los grupos discrepan acerca de aspectos cognitivos de sus creencias o que asocian éstas con deseos o afectos distintos? ¿Qué los divide? ¿La verdad de sus creencias o el afecto, la costumbre y el orden que suscitan las creencias? En su panfleto ateo, Onfray evita usar términos como “no creyente”, “incrédulo” o “librepensador” para designar lo que usualmente y con mayor rigor se acostumbra a denominar “ciudadanos secularizados”, puesto que estos términos fueron acuñados por el cristianismo (Onfray, 2006: págs. 36s.).

Es la laicidad entendida como neutralidad que suspende el juicio acerca de la bondad o maldad de la religión, considerándola un asunto que compete a cada ciudadano individual. Dado que esta laicidad en algunas de sus expresiones históricas tiene lugar en gobiernos comprometidos con el desarrollo individual y autónomo de los ciudadanos, garantiza que éstos disfruten de los medios para practicar sus cultos. Esta separación Estado-Iglesia es la propiamente liberal, pues de una parte impide que los gobiernos se conviertan en vehículos de ciertas confesiones, y de la otra permite y facilita el florecimiento de la religión, como expresión libre de los individuos y sus grupos.

Esta división esquemática y a todas luces insuficiente que en modo alguno agota la compleja cuestión de la laicidad¹⁹, llama la atención acerca del papel que las sociedades liberales y tolerantes atribuyen a la religión en el espacio público. La reflexión es suscitada por la limitación que Rawls impone a la religión en lo que él mismo denomina “razón pública”. Resumiendo se puede afirmar que el liberalismo político de Rawls parte de una concepción de la tolerancia como el mecanismo político que permite la coexistencia pacífica en las sociedades no uniformes por lo que respecta a las cosmovisiones que en ella se integran, en tanto que reduce los asuntos que podrían enconar de forma más irreconciliable las discrepancias sobre las concepciones del mundo. El recurso a la tolerancia en la obra de Rawls nace de su confianza en la política para mediar entre las discrepancias más agudas. La política consiste en limar las aristas de estos conflictos, en eliminar los asuntos acerca de los que no puede haber acuerdo, pues es perentorio alcanzar soluciones y, en definitiva, administrar la cosa pública. Tolerar es, por tanto, silenciar lo que no merece ser discutido pues no hay forma humana de hallar una respuesta que satisfaga a las diversas partes enfrentadas en el conflicto. Este silencio presupone a su vez la disposición a negociar desde una concepción de la política como *modus vivendi* en el que los acuerdos de hoy son las bases sobre las que se edificarán los de pasado mañana²⁰. Sólo las posturas políticas moderadas pueden tener éxito cuando se apuesta por una política de la tolerancia, pues sólo los moderados están dispuestos a considerar silenciados o negociables sus principios. Hay efectivamente un límite a lo que cada cual considera negociable o silenciable, de ahí que se deba presuponer la aceptación común de los derechos individuales del liberalismo, así como del imperio de la ley.

Que el liberalismo político no es una teoría desarraigada de cualquier tradición, *freistehend*, es aceptado por Rawls cuando vincula su proyecto teórico a la tradición liberal basada en la tolerancia. Por tanto, y como se decía al principio, la objeción debe concentrarse en otro

¹⁹ Véase, por ejemplo, Renault-Touraine, 2005: págs. 132s. y Roy, 2005: págs. 39-56.

²⁰ No hay duda de que atribuirle a Rawls la concepción de la política como *modus vivendi* no se atiene a lo que él mismo afirma en *El liberalismo político*. Sin embargo, parece plausible sostener que una vez afianzada la coexistencia social sobre unas esencias constitucionales compartidas, la ulterior lucha partidista acerca de las políticas concretas, sí que considerará los acuerdos y desacuerdos propiciados por las diversas coyunturas como jalones más o menos provisionales fruto de negociaciones sometidas a los vaivenes del acuciante orden del día político.

aspecto, a saber, en qué medida es excluyente la exigencia que se impone a los creyentes de “traducir” sus reivindicaciones políticas a un lenguaje, digamos, político y no metafísico que pueda ser tomado en consideración por las instituciones.²¹ Habermas atribuye a esta exigencia liberal una distribución asimétrica de las cargas de la tolerancia, pues presupone que son únicamente los creyentes los que deben traducir su “lengua” mientras que a los ciudadanos secularizados o no creyentes, como se acostumbra a decir, les basta con expresarse en su propia lengua que es la de las instituciones que han aceptado la separación entre Estado e Iglesia²². La laicidad entendida en estos términos es excluyente, pues distribuye la tolerancia de manera no equitativa. Frente a esta distribución injusta, Habermas redescubre esta situación y estas exigencias desde el pensamiento postmetafísico para concluir que una concepción cabal tanto del pensamiento secularizado como del religioso pasa en todo momento por una imbricación reflexiva entre saber y creer. ¿Qué papel desempeña la tolerancia en esta exigencia liberal? La restricción de los lenguajes aceptados por la administración es un rasgo de la tolerancia presente desde sus inicios, como lo demuestran los primeros artículos del Edicto de Nantes. El intercambio epistolar y diplomático entre las autoridades eclesiásticas y las republicanas esbozado en las páginas previas se rige según estas pautas, pues tanto unos como otros politizan la cuestión que deben tratar para evitar la parálisis del discurso que se daría si discutieran acerca de asuntos esenciales, a saber, los que los dividen. Según Habermas, esta adaptación política ante la diversidad no es gratuita para ninguno de los dos participantes:

“En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja, ante todo, una visión normativa que tiene consecuencias para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes y ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se abre paso la noción de que la *modernización de la conciencia pública* abarca y modifica, por medio de la reflexión y de modo asincrónico, todas las mentalidades, tanto las religiosas como las mundanas. Así, ambos bandos, si entienden conjuntamente la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio recíprocamente, y por motivos cognitivos, sus respectivas aportaciones al debate público sobre temas sujetos a controversia. [...] Ciertamente, las cargas concomitantes de la tolerancia, como muestran las diversas regulaciones del aborto más o menos liberales, no se reparten simétricamente entre creyentes y no creyentes; pero también la conciencia secular tiene que pagar un precio por el ejercicio de la libertad religiosa negativa. De ella se espera la práctica de una autorreflexión que permita familiarizarse con los límites de la ilustración. En las sociedades pluralistas dotadas de una constitución liberal, el concepto de tolerancia fuerza a los creyentes a comprender, en su trato con los no creyentes o los creyentes de otras religiones, que deben contar, razonablemente, con el desacuerdo persistente de aquellos. Pero por el otro lado, en el marco de una cultura política liberal también se fuerza a los no

21 “Sin una traducción lograda no existe ninguna expectativa de que el contenido de las voces religiosas sean aceptadas en el orden del día y en las negociaciones de las instituciones estatales y ‘cuenten’ en el ulterior proceso político” (Habermas, 2005: pág. 138).

22 “Las cargas concomitantes de la tolerancia se reparten desigualmente entre creyentes y no creyentes” (Habermas, 2003: pág. 9 y 2005: págs. 269s.). Esta asimetría, sin embargo, no supone que los no creyentes no soporten ninguna carga (ibid: pág. 117).

creyentes a asumir esa misma posibilidad en su trato con los creyentes.”
(Habermas, 2005: págs. 116ss.).

El modo como Habermas reconstruye lo que debería ser el papel desempeñado por la religión en la esfera pública, así como la distribución compartida de las cargas de la tolerancia entre ciudadanos creyentes y secularizados, presupone la asunción por parte de los religiosos de la diversidad social y por parte de los secularizados o no creyentes de la aportación religiosa a la autocomprensión de la modernidad.

Enfrentados a una laicidad combativa como la de la II República, sólo los creyentes “liberales y moderados” (como Batllori describe a Vidal i Barraquer) están en disposición de reaccionar con habilidad política, mientras que la jerarquía eclesiástica que no estaba dispuesta a limitar el alcance de su doctrina, que no habían pasado por una ilustración interna, se niegan a negociar con el gobierno, enfrentándose con él²³.

La cuestión relevante, una vez se acepta, como al fin parece decir Rawls²⁴, que las motivaciones religiosas deben ser aceptadas por la razón pública, consiste en elucidar qué forma de laicidad permite esta influencia de las creencias religiosas en el discurso político. ¿Dónde está el límite? Para la República Francesa, atendiendo a lo establecido en la ley de 1905, desde los púlpitos no se puede participar en el debate político. Esta comprensión de la laicidad, parte de la necesidad de controlar a una religión, la católica, que guarda fidelidad a dos Estados. Sin embargo, si se considera que las iglesias son espacios públicos en los que los ciudadanos pueden ejercer la libertad de reunión, entonces este laicismo se revela excesivamente exclusivista y, por tanto, no liberal, intolerante. La laicidad moderada que, en cambio, garantiza el disfrute pleno de la libertad de conciencia de los individuos, sólo puede practicar la separación de Estado e Iglesia, de lo político y lo metafísico, en el espacio propiamente político²⁵. Y ahí es donde se evidencia uno de los rasgos del proyecto de tolerancia rawlsiano, a saber, el ejercicio de la política (y en otros aspectos de lo jurídico) como caso paradigmático de la sociedad. Del mismo modo que los políticos sólo pueden llegar a un acuerdo si parten de unas bases compartidas (esencias constitucionales) y si están dispuestos a negociar algunos de sus principios en aras de la

²³ Se requiere de los creyentes “tanto una cierta relajación de [los] puntos de vista comprensivos, cuanto el hecho de que éstos no sean completamente comprensivos (*a certain looseness in our comprehensive views as well as their not being fully comprehensive*)” (Rawls, 1996: págs. 191-192). También se podría formular diciendo que “la concepción integral de la religión [...] es englobada y no englobante” (Airiou, 2005: pág. 64) o que se precisan formas religiosas “integradas y silenciosas que no ponen ningún problema ni a la laicidad ni a la secularización” (Roy, 2005: pág. 142).

²⁴ En *El liberalismo político* Rawls permite que partiendo de un argumento religioso, por ejemplo, que todos los hombres son hijos de Dios y, por tanto, hermanos, se alcancen principios que “serían firmemente avalados por los valores de la razón pública” (Rawls, 1996: pág. 290). Cf. también Rawls, 2001: págs. 173-176.

²⁵ “Esta estricta exigencia sólo puede dirigirse a los políticos que, en el interior de las instituciones estatales, están sometidos a la obligación de neutralidad cosmopolita” (Habermas, 2005: págs. 133s.).

coexistencia, los ciudadanos deben relacionarse recíprocamente y con las instituciones, deben actuar en el espacio público, al igual que los políticos.

Las disquisiciones de Habermas y de Rawls acerca de la tolerancia como instrumento mediador entre las diversas concepciones religiosas con la finalidad de lograr una sólida coexistencia pacífica, deben hacer frente a los casos concretos y a los contextos particulares. No sólo deben sobreponerse al hecho de que la ejemplaridad del comportamiento negociador de los políticos apenas deja entrever una preocupación por el bien común supeditado en la mayoría de ocasiones a los intereses partidistas. Más importante es, todavía, analizar los diversos modelos de separación Estado-Iglesia, esto es, las diversas versiones de la laicidad, más allá de vagas generalizaciones, para determinar de qué modo cada cual cumple con el inexcusable imperativo liberal de inclusión.

Bibliografía

ÁGUILA, Rafael del (2003): "La tolerancia", en ARTETA, Aurelio; GARCÍA, Elena; MÁIZ, Ramón (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*. Alianza: Madrid.

AIRIAU, Paul (2005): *100 ans de laïcité française 1905-2005*. Presses de la Renaissance: París.

ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel (2002): *Anticlericalismo y libertad de conciencia*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.

ARBELOA, Víctor Manuel (1976): *La semana trágica de la Iglesia en España (octubre de 1931)*. Galba: Barcelona.

AZAÑA, Manuel (2000): *Diarios completos. Monarquía, República, Guerra Civil*. Crítica: Barcelona.

,- (2004): *Discursos políticos*. Crítica: Barcelona.

BATLLORI, Miquel (2002): *L'església i la II República: El cardenal Vidal i Barraquer*. Tres i Quatre: Valencia.

COMAS, Ramon (1974): *Gomá - Vidal i Barraquer: Dues visions antagòniques de l'Església del 1939*. Laia: Barcelona.

CRICK, Bernard (2001): *En defensa de la política*. Tusquets: Barcelona.

ESCÁMEZ NAVAS, Sebastián (2004): *Ideas liberales de tolerancia: aspectos contemporáneos*, Tesis Doctoral. Madrid.

FORST, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt*. Suhrkamp: Frankfurt.

GIL PECHARROMÁN, Julio (2002): *Historia de la Segunda República Española (1931-1936)*. Biblioteca Nueva: Madrid.

HABERMAS, Jürgen (2003): "De la tolerancia religiosa a los derechos culturales", en *Claves de razón práctica* 129: págs. 4-12.

,- (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Suhrkamp: Frankfurt.

- LANNON, Frances (1986): "La cruzada de la Iglesia contra la República", en PRESTON, Paul, *Revolución y guerra en España 1931-1939*. Alianza: Madrid.
- LOCKE, John (1999): *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Alianza: Madrid.
- OLLERO, Andres (2005): *España: ¿Un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Aranzadi: Cizur Menor.
- ONFRAY, Michel (2006): *Tratado de ateología*. Anagrama: Barcelona.
- PLA, Josep (1982): *Polèmica. Cròniques parlamentàries (1929-1932). Obra Completa 40*. Destino: Barcelona.
- RAGUER, Hilari (1991): "España ha dejado de ser católica": la política religiosa de Azaña" en *Historia Contemporánea* 6: págs. 145-157.
- , - (2002): "Pròleg", en BATLLORI, Miquel (2002).
- RAWLS, John (1996): *El liberalismo político*. Crítica: Barcelona.
- , - (2001): "Una revisión de la idea de razón pública", en *El derecho de gentes*. Paidós: Barcelona.
- RENAULT, Alain y TOURAINE, Alain (2005): *Un débat sur la laïcité*. Stock: París.
- ROY, Olivier (2005): *La laïcité face à l'Islam*. Stock: París.
- THIEBAUT, Carlos (1999): *De la tolerancia*. Visor: Madrid.
- VIDAL I BARRAQUER (1975): *Arxiu Vidal i Barraquer. L'Església i l'Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936 II/1i2*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat: Montserrat.
- , - (1977): *Arxiu Vidal i Barraquer. L'Església i l'Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936 III/1i2*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat: Montserrat.
- WALZER, Michael (1998): *Tratado sobre la tolerancia*. Paidós: Barcelona.
- , - (2001): *Guerras justas e injustas*. Paidós: Barcelona.
- ZARKA, Yves Charles, ed. (2005): *Faut-il réviser la loi de 1905?*. PUF: París.