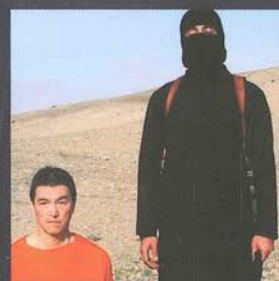
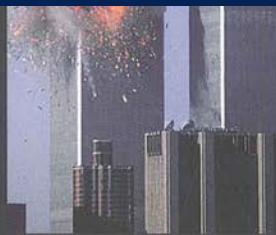




# TOLEFRANCIA

## Capítulo 11



*Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas*  
Centro de Estudios Filosóficos

© Centro de Estudios Filosóficos, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04305

ISBN: 978-612-317-078-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500415

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

**Carlos Thiebaut** | Universidad Carlos III de Madrid | España

---

El laicismo cuestionado. Instituciones  
y políticas para la tolerancia positiva



En esta intervención quisiera explorar algunas de las perplejidades de la conciencia ciudadana y de las teorías políticas de las sociedades complejas en relación a lo que, probablemente, constituya uno de los núcleos de su autoentendimiento normativo, el de cómo se concibe lo que, a veces borrosamente, llamamos el espacio público. La noción de espacio público, un término comodín al que acudimos con frecuencia, tiene un peculiar y ambiguo carácter. Remite tanto al diseño institucional del poder y del orden sociales —un diseño plasmado por medio del derecho que regula los derechos de los ciudadanos y los funcionamientos institucionales mismos del Estado, de las administraciones y de la sociedad civil— como a los espacios comunicativos de prácticas, argumentaciones y significados en los que las formas normativas institucionales mencionadas se conciben como legítimas y se aceptan tácita o explícitamente como válidas o, por el contrario, se cuestionan y se modifican. La noción de espacio público, pues, remite bipolarmente tanto a las consolidaciones o estabilizaciones de las formas del orden social y sus justificaciones como a los procesos de cuestionamiento que de ellas hacen. Y, en ambos casos, parece remitir a los argumentos y razones que pueden darse para unas o para otros. De esta manera, las formas específicas de los espacios públicos, que son diferentes según lo sean las diversas formaciones sociales en virtud de la historia, de la cultura pública, de los problemas a los que hayan tenido que enfrentarse y a los que han dado solución o a los que no han podido satisfactoriamente responder, parecen poderse definir como sistemas dinámicos en equilibrio inestable, un equilibrio entre lo que son las razones y argumentos de las consolidaciones del poder y orden sociales, por una parte, y el conjunto de cuestionamientos que de ellas puedan hacerse, por otra. Las perplejidades a las que comenzaba refiriéndome y que intentaré analizar pueden ser vistas, precisamente, como momentos de esa inestabilización del equilibrio de las razones y los cuestionamientos sobre el orden y el poder sociales. Si la sugerencia que acabo de hacer es correcta, algunas de las perplejidades que analizaré se producen por el desencuentro entre el sistema o los sistemas de instituciones públicas, y los argumentos y razones que las legitiman, por una parte, y diversos procesos de cuestionamiento que apuntan a una cambiada noción de lo público mismo.

En el análisis de esas perplejidades quisiera sugerir que un gran sector de lo tácitamente aceptado como forma del espacio público en las sociedades complejas está siendo inestabilizado en las últimas décadas y que de ello es muestra cómo muchos entendimientos explícitos de las instituciones de ese espacio público están siendo directamente cuestionados. En concreto, quisiera sugerir que está siendo inestabilizado el equilibrio que se ha conformado como concepción *laica* del espacio público —no solo el institucional— estatal, sino también el más laxo espacio de lo que

se toman como argumentos y razones relevantes y pertinentes a la hora de entender lo público mismo. Entiendo por concepción laica aquella que se sostiene sobre dos tesis encabalgadas, la primera de las cuales es una generalización de la segunda: en términos genéricos, la primera de ellas se refiere a la neutralidad de las instituciones políticas con respecto al conjunto de interpretaciones culturales que, en una sociedad pluralista, puedan sostener los ciudadanos; de manera más específica, una concepción laica se refiere, en segundo lugar, a la separación de las formas y legitimaciones del poder público de las interpretaciones religiosas, de las iglesias. No es difícil ver que estas dos tesis están en el centro de las concepciones de lo público que damos por válidas en las sociedades complejas y que hunden sus raíces en la tradición occidental moderna como una larga marcha del aprendizaje de la convivencia de los distintos, un aprendizaje resultado del movimiento de la tolerancia negativa que hizo institucional la evitación de los conflictos culturales y religiosos sobre lo público al regular en forma de derechos de los individuos las libertades de culto y al definir, entonces, lo público mismo como una esfera que puede, y debe, acudir a una legitimación distinta de la que pudieran darle las religiones. Tampoco es difícil advertir que la primera tesis—la de la separación y neutralidad del espacio público con respecto a las interpretaciones culturales y a las legitimaciones que de ellas dimanar directamente—es una generalización de la segunda, la del laicismo, por emplear ahora estos términos sobre los que regresaremos. La tradición del liberalismo político es, precisamente, la teoría más potente para dar forma normativa de aquel aprendizaje y de esta generalización. Pensamos, por ejemplo con Rawls, que el espacio público no es el espacio privado de los diversos conjuntos de creencias religiosas, culturales o filosóficas de los ciudadanos, ni es su sumatorio, y que ese espacio se define por formas y supuestos de argumentación—de razonabilidad dice Rawls— que pueden evitar acudir a las razones, por así decirlo privadas o comprensivas, aquellas que no pueden darse por comunes a todos.

Pero es importante ya notar que esta distinción entre «público» y «privado», e incluso a pesar de la referencia que hemos hecho a la individualidad de los ciudadanos a quienes se refiere la noción de privacidad, por ejemplo en el derecho de la libertad de creencias o de culto, es cuanto menos borrosa: toda creencia, toda práctica de justificación, es ya una creencia pública—no es una creencia que se refiera a una imposible gramática de individuos aislados—. La diferencia entre lo «público» y lo «privado», que se desliza de manera diversa según los contextos de uso, se refiere, en el orden de cuestiones que tratamos, a una subyacente concepción de lo que estamos llamando el espacio público como aquel lugar comunicativo, argumentativo y simbólico. ¿Por qué no llamarlo mental?, en el que llegamos a acuerdos y generamos instituciones aun a pesar de que sostengamos interpretaciones diferentes no ya sobre el sentido de nuestras vidas privadas sino también, incluso, sobre el sentido mismo que cada uno le atribuimos a nuestra convivencia común. Pues bien, cabe atreverse a sugerir, aunque contradijéramos el normal relato contractualista de la génesis de los acuerdos públicos, una génesis en la que se presupone el ámbito privado como un ámbito «anterior» de exclusivo dominio del individuo quien puede ceder parcelas de su autonomía para lo común, que, por el contrario, definir una noción de lo público



—definir una forma del espacio público— es lo que constituye un índice de sí y de lo privado, y lo es, precisamente, por la lógica de evitar aquellos desacuerdos—los de la inconmensurabilidad de los sistemas de creencias privados— que harían imposible o dañarían la convivencia. Lo público surge de la exclusión de los desacuerdos privados y, a la vez, define como privado aquello que, por poder provocar desacuerdos, no puede ser base de la convivencia de todos.

Notemos que si eso es así, hemos definido lo público en nuestra tradición como un espacio que se constituye definiendo diferencias relevantes, es decir, indicando qué diferencias eran obstáculos o lugares de conflicto significativos. Históricamente y en la tradición occidental, las diferencias relevantes más obvias han sido las religiosas: de hecho, y como sugería con la segunda tesis, es la segregación entre lo religioso y lo político es la que sigue siendo medular en la comprensión del espacio público como un espacio laico. Pero se puede indicar que no son solo las diferencias religiosas las que han ido siendo definidas como relevantes en nuestra historia de lo público. Los desacuerdos históricos entre protestantes y católicos en la Francia tardo renacentista, por ejemplo, suponían un denso y amplio ámbito de supuestos culturales compartidos—lingüísticos, históricos, simbólicos, institucionales— en relación con los cuales solo aquellas diferencias, menores, por así decirlo desde nuestra perspectiva, adquirieron importancia. Ese ámbito tácito de acuerdo cultural común de trasfondo se ha ido problematizando y difractando, sobre todo en los dos últimos siglos, y ha ido presentando nuevas percepciones de rasgos diferenciales que se han hecho relevantes y que antes permanecían en su tácita invisibilidad. No es que lo que llegue a verse como relevante sobre un trasfondo común no tematizado de acuerdos supuestos haya sido sin motivo o arbitrariamente: los conflictos religiosos o las guerras de religión son experiencias de daño, que se empiezan a percibir y se conciben históricamente como daños, y que por ello, pueden ser también conceptualizadas como aquello que debe ser evitado. Esos conflictos desestabilizan el poder—por ejemplo, y en nuestro ejemplo histórico, el de la monarquía—y destruyen instituciones centrales del orden social. De esa manera, la paulatina instauración de la libertad de cultos—una instauración lenta que solo se acaba por consagrar en algunos países en la modernidad tardía, antes de ayer mismo— acaba por producir una segregación de la esfera pública de las bases legitimatorias de las creencias religiosas. El proceso así rápidamente descrito—y ello debe ser acentuado— ha sido, o está siendo, un proceso lento y conflictivo. La secularización de la esfera pública ni es completa en muchos países desarrollados ni es inmune a recurrentes intentos de re-confesionalización de la vida pública en muchos de ellos. La cuestión es, también, difícil de analizar, pues países como Estados Unidos, fuertemente sustentadores de las dos tesis laicas que hemos mencionado o aquellos que, provenientes de una marcada tradición católica en la Europa del sur y en muchos lugares de Latinoamérica, las han suscrito más tardíamente, siguen teniendo fuertes improntas religiosas en sus discursos públicos, y ello en contextos polémicos que tienen una fuerte carga emocional. Al menos esa carga debiera hacernos percibir que la cuestión es más problemática en la realidad social de lo que los modelos teóricos que empleamos suponen—o incluso de lo que las retóricas públicas a las que acudimos dejan traslucir—.



Mas regresemos al punto en el que estábamos. ¿Se podría generalizar el argumento que acabamos de dar respecto a la libertad de creencias y de culto, a saber que su lesión se percibe y se concibe como lugar de daño, e indicar que es también porque percibimos que se producen daños en otros ámbitos que definimos, genéricamente, como culturales y en los que incluimos los lenguajes, los estilos de vida o tradiciones interpretativas más amplias y más diversas y que por eso estos ámbitos—a los que se refiere directamente la primera tesis, la de la neutralidad de público con respecto a los ámbitos de creencias culturales— se han hecho públicamente relevantes? Parecería, en efecto, que lo que se ha ido haciendo relevante, como las señas de identidad cultural de algunas comunidades o grupos, es fruto de una agudizada percepción de la diferencia y de la diversidad de las maneras de lo humano. Y parecería también que lo que supone la generalización que la primera tesis, la de la neutralidad de lo público con respecto a las diferencias culturales, es el fruto de esta inclusión producto de la acrecentada percepción a la que el siglo XX dio forma, la de la percepción de la plural diversidad cuya negación, decimos, daña a todos los que reclaman identificaciones diversificadas. Si ello es así, la percepción de la diversidad se acompañaría no tanto, como en Mill, del argumento de su riqueza cuanto de la de la percepción de su vulnerabilidad.

Si esta interpretación es adecuada, lo público se define como un espacio que define daños relevantes que deben ser evitados y, para ello, define las pautas que inmunicen, por así decirlo, la convivencia frente a aquello que la dificulte, que la dañe o que la haga imposible. Y lo hace, a la vez, definiendo las diferencias como aquello que puede dañar un orden social—las diferencias, por ejemplo, de religión o de etnia cuando producen conflicto—y como aquello que puede ser dañado—esas mismas diferencias, o muchas otras— en la medida en que lesiona a las personas y, por ende, dificulta su convivencia. Pero, como puede verse en la formulación que acabo de dar, parece que hay una tensión entre concebir una diferencia (de religión, de etnia, de cultura) como aquello que puede dañar y concebirla como aquello que puede ser dañado. En el primer caso, paradigmáticamente constitutivo del espacio público de la primera modernidad, lo que puede ser dañado es lo público mismo, la posibilidad pública de la convivencia y el conjunto de instituciones que la estabilizan y la hacen posible. En el segundo caso, lo que puede ser dañado son las personas, o los grupos en los que viven, y sus capacidades para desarrollar sus vidas. Y hay una tensión entre un espacio público que se articula en formas que eviten su propio daño—una concepción, por así decirlo, defensiva de lo público— y un espacio público que se define como lugar en el que no se dañe a las personas (y que puede, a su vez, ser dañado, por ejemplo cuando se quiebran las protecciones institucionalizadas), una concepción que podría definirse como activa. Esta segunda dimensión activa es uno de los elementos, aunque no el único, de lo que algunos hemos denominado la tolerancia positiva y cabe sugerir que la dimensión defensiva podría sintonizar, por su parte, con la idea de tolerancia negativa. Pero, lo importante tal vez sea que nuestras teorías contemporáneas de los derechos individuales (y con ella, el liberalismo político), y porque han llevado a término el movimiento mismo de la tolerancia (y por ello lo han declarado ya clausurado) tienden a pensar—recuperando con ello las primeras



teorías contractualistas, como la hobbesiana— que porque el espacio público es aquel que evita daños a las personas en aquellas cuestiones que se han hecho relevantes, e incluso es el lugar en el que tales daños se definen como relevantes, es necesario protegerlo a él mismo, como sería necesario proteger cualquier otro instrumento de protección. Pero, como iremos viendo, persiste una cierta tensión entre la protección de una manera (defensiva) de concebir la convivencia y la protección (activa) de los individuos que conviven, una tensión añadida a aquella que comencé indicando (respecto a las consolidaciones y los cuestionamientos) que atraviesa la noción de lo público.

Muchas de las perplejidades a las que estoy aludiendo se refieren a la crisis en marcha respecto de este tenso entendimiento de lo público entre concebirlo como un ámbito discursivo e institucional diferenciado, si no segregado, de las diversas adscripciones doctrinales y de identificación cultural de las personas para evitar conflictos y el lugar en el se definen y evitan daños a las personas, entre lo que de pasivo y lo que de activo tiene lo público como lugar de evitación del daño—. Creo que, en efecto, cabe sospechar que están quebrando formas anteriores, históricamente exitosas —al menos en términos funcionales— de concepciones de lo público, de la manera en que se ha entendido la segregación de la esfera pública de las doctrinas privadamente sostenidas por los ciudadanos y que lo están siendo fruto de esa tensión entre un espacio público que puede ser dañado y un espacio público atento a los daños posibles que pueden sufrir los ciudadanos, entre un espacio que se regula y se sostiene evitando conflictos por medio del expediente de atribuir derechos individuales a los ciudadanos para el desarrollo de sus autónomas prácticas de sus diferentes creencias y un espacio público que, precisamente por proteger esos derechos, ha de atender no tanto a su vulnerabilidad como a la vulnerabilidad de aquellos a quienes se les atribuyen. Las líneas de quiebre de anteriores concepciones de lo público, como la de los estados liberales del siglo XIX o las de los estados sociales del siglo XX, se presentan en direcciones y con motivaciones diversas, no siempre congruentes y entre las que están, aunque no solo, nuevas percepciones de la vulnerabilidad. Puede ser aclaratorio examinar algunas de esas direcciones de cuestionamiento para concretar el análisis y para ir evocando algunos problemas que suscita y que —creo— apuntan a cuestiones filosóficamente relevantes.

Un primer eje de análisis de la quiebra de anteriores concepciones de lo público puede venir dibujado por las nuevas percepciones de la diferencialidad a las que ya he hecho referencia. Probablemente, hasta muy entrado el siglo XX, la concepción del espacio público dominante venía marcada por el doble rasgo de una marcada homogeneidad y por su carácter nacional. Aquella homogeneidad venía, a su vez, definida por un conjunto de exclusiones de aquello que no era públicamente relevante. Al igual que sucedía con las diferencias de género, que tienen un carácter distinto y que requieren de otro tipo de análisis, tampoco muchas diferencias étnicas, culturales o de estilos de vida eran visibles y las imágenes dominantes del ciudadano arrojaban una sombra de ignorancia sobre rasgos identitarios que permanecían reclusos en ámbitos que tenderían a concebirse, precisamente, como



invisibles y como públicamente irrelevantes. Un momento clave de la percepción de la diferencialidad es el descubrimiento de los límites de la homogeneidad antes supuesta o presupuesta. Un ejemplo claro es el descubrimiento del carácter multiétnico o multicultural de muchas naciones (en Norte-, Meso- y Sudamérica, pero también en Europa y Asia) cuyas imágenes de autoidentidad eran predominantemente homogeneizadoras —y ello con independencia de que esa dominación fuera explícitamente impuesta en forma de represión o dominación violenta o en formas tácitas de exclusiones de orden económico o social, no por ello menos violentas y dañadoras—. El reconocimiento explícito de la diferencialidad —en muchos casos ya incluso con rango legal y constitucional— redefine las percepciones del espacio público en maneras diversas. La nación de ciudadanos, genéricamente homogéneos, que caracterizaba los regímenes liberales y republicanos del siglo XIX no es ya la nación de ciudadanos cuyas marcas diferenciales requieren y reclaman procesos institucionales de reconocimiento, especiales protecciones o políticas específicas. En la medida en que las diferencias que estamos señalando se hacen públicamente relevantes, y en la medida en que ellas se engloban en lo que, con no pocas confusiones, llamamos el ámbito cultural, aquel primer supuesto de la neutralidad de lo público con respecto a los ámbitos de creencias culturales privadas cambia de sentido y probablemente de función. La neutralidad de la esfera pública en su dimensión institucional adopta un papel activo de reconocimiento o de hacer posible el reconocimiento que está en tensión con la idea de la ceguera ante las diferencias que en gran medida caracterizaba el entendimiento liberal decimonónico de esa neutralidad. En congruencia con lo que antes indicábamos, las razones que pueden esgrimirse a favor de la institucionalización de las percepciones de la diferencialidad tienden a aglutinarse en torno a la evitación de aquello que daña a las personas, aunque las formas multiculturalistas fuertes formulan esa evitación, más bien, como evitación del daño a las culturas o a los grupos. (Tal vez sea el momento de indicar, aunque sea entre paréntesis, que a nuestros efectos no es relevante la cuestión de si los daños lo son a los individuos o a los colectivos —mi propia concepción tiende a pensar que son lo primero— sino que no son, primaria sino derivadamente, daños a lo público mismo). Este primer eje, el del reconocimiento de formas culturales diferentes que cuestionan previos entendimientos de lo público que se basaban en lo que ahora se describe como falsa homogeneidad, pudiera no entenderse, no obstante, como un cuestionamiento de la tesis de la neutralidad de lo público mismo. Así tendemos a pensar ahora quienes suscribimos una concepción básicamente liberal del espacio público; podríamos, en efecto, argumentar que precisamente porque lo público ha de ser un ámbito de inclusión de sistemas culturales y creenciales diversos, no ha de depender de ninguno de ellos, ni de su sumatorio —como antes dije— para poderse establecer y legitimar como tal. Pero, al mismo tiempo, se ha de reconocer que los procesos en marcha en muchas zonas del globo de reconocimiento de entramados culturales diversos hasta ahora no visibles fuerzan —como quizá el mismo término «reconocimiento» parece indicar— a reconceptualizaciones no pequeñas de instituciones y de prácticas públicas. Y, además, se realizan no sin tensiones. Formas fuertes laicistas de concepción del espacio público —pensemos, por ejemplo, en las versiones republicanas francesas— muestran reacciones ante



invisibles y como públicamente irrelevantes. Un momento clave de la percepción de la diferencialidad es el descubrimiento de los límites de la homogeneidad antes supuesta o presupuesta. Un ejemplo claro es el descubrimiento del carácter multiétnico o multicultural de muchas naciones (en Norte-, Meso- y Sudamérica, pero también en Europa y Asia) cuyas imágenes de autoidentidad eran predominantemente homogeneizadoras —y ello con independencia de que esa dominación fuera explícitamente impuesta en forma de represión o dominación violenta o en formas tácitas de exclusiones de orden económico o social, no por ello menos violentas y dañadoras—. El reconocimiento explícito de la diferencialidad —en muchos casos ya incluso con rango legal y constitucional— redefine las percepciones del espacio público en maneras diversas. La nación de ciudadanos, genéricamente homogéneos, que caracterizaba los regímenes liberales y republicanos del siglo XIX no es ya la nación de ciudadanos cuyas marcas diferenciales requieren y reclaman procesos institucionales de reconocimiento, especiales protecciones o políticas específicas. En la medida en que las diferencias que estamos señalando se hacen públicamente relevantes, y en la medida en que ellas se engloban en lo que, con no pocas confusiones, llamamos el ámbito cultural, aquel primer supuesto de la neutralidad de lo público con respecto a los ámbitos de creencias culturales privadas cambia de sentido y probablemente de función. La neutralidad de la esfera pública en su dimensión institucional adopta un papel activo de reconocimiento o de hacer posible el reconocimiento que está en tensión con la idea de la ceguera ante las diferencias que en gran medida caracterizaba el entendimiento liberal decimonónico de esa neutralidad. En congruencia con lo que antes indicábamos, las razones que pueden esgrimirse a favor de la institucionalización de las percepciones de la diferencialidad tienden a aglutinarse en torno a la evitación de aquello que daña a las personas, aunque las formas multiculturalistas fuertes formulan esa evitación, más bien, como evitación del daño a las culturas o a los grupos. (Tal vez sea el momento de indicar, aunque sea entre paréntesis, que a nuestros efectos no es relevante la cuestión de si los daños lo son a los individuos o a los colectivos —mi propia concepción tiende a pensar que son lo primero— sino que no son, primaria sino derivadamente, daños a lo público mismo). Este primer eje, el del reconocimiento de formas culturales diferentes que cuestionan previos entendimientos de lo público que se basaban en lo que ahora se describe como falsa homogeneidad, pudiera no entenderse, no obstante, como un cuestionamiento de la tesis de la neutralidad de lo público mismo. Así tendemos a pensar ahora quienes suscribimos una concepción básicamente liberal del espacio público; podríamos, en efecto, argumentar que precisamente porque lo público ha de ser un ámbito de inclusión de sistemas culturales y creenciales diversos, no ha de depender de ninguno de ellos, ni de su sumatorio —como antes dije— para poderse establecer y legitimar como tal. Pero, al mismo tiempo, se ha de reconocer que los procesos en marcha en muchas zonas del globo de reconocimiento de entramados culturales diversos hasta ahora no visibles fuerzan —como quizá el mismo término «reconocimiento» parece indicar— a reconceptualizaciones no pequeñas de instituciones y de prácticas públicas. Y, además, se realizan no sin tensiones. Formas fuertes laicistas de concepción del espacio público —pensemos, por ejemplo, en las versiones republicanas francesas— muestran reacciones ante



el reconocimiento público de signos identitarios —como el velo de algunas mujeres musulmanas— que se consideran dañinos para lo público.

Pero esta última referencia parece habernos conducido un paso más allá del que el primer eje planteaba. Incorpora, de hecho, un segundo elemento: el de la diversidad cultural que se hace presente en un contexto globalizado, por ejemplo por la presencia de migraciones o por los flujos de información y de comercio. Y esta segunda, y más radical diversidad, abre la cuestión importante de la configuración de espacios públicos transnacionales. Aunque me seguiré refiriendo, como se verá, a contextos nacionales, es importante no perder de vista esta incoada dimensión cosmopolita. A la percepción de la diversidad que acabábamos de indicar —internamente nacional, aunque no reconocida— se añade una segunda percepción: la de que los espacios públicos no son ya solo nacionales y, cuando lo son, la de que forman parte de un fluido entramado de relaciones que hace presente (por así decirlo, desde fuera) la diversidad cultural. Tal vez las fuertes reacciones francesas contra el velo islámico en las escuelas solo pueden entenderse como sobre-reacciones ante fantasmas culturales externos, los de la masiva presencia de inmigrantes islámicos, que, se argumenta, cuestionan la propia identidad pública republicana. La fuerte conciencia laicista y republicana que ha llevado a las últimas medidas francesas de prohibición de la ostentación de signos religiosos en la escuela —aunque también a interesantes medidas mediadoras e integradoras presentes también en el informe Stasi— ha descubierto ahora como relevantes, y como dañinas para una forma institucionalizada de identidad pública, marcas identitarias que vienen, por así decirlo, de fuera —aunque el que como tales se califiquen contenga la ironía de que son marcas identitarias de ciudadanos, no de extranjeros, franceses en este caso—. (Compárese, por ejemplo, con la no atribución de relevancia a esos signos religiosos anteriormente, cuando eran judíos o cristianos; aunque, en sentido contrario, podría argumentarse que la disputa sobre la presencia de crucifijos en las escuelas públicas de Baviera muestra una reacción que se encamina en dirección distinta, la de indicar que son, precisamente, cuestionables muchos tácitos entendimientos sobre la presencia de símbolos religiosos en instituciones públicas. Y ello parecería conducir, por un camino distinto, a una reinterpretación de lo público paralela a la que acaba de realizarse en Francia). Lo interesante, estimo, es que en estos casos —que se han emblemático como disputas en torno al laicismo, bien como reacciones defensivas de una concepción laica de lo público, bien como su re-modulación— se pone en evidencia que es ya de concernimiento público la presencia de identificaciones culturales que vienen, por así decirlo, «desde fuera», como decía, en un contexto de globalización. La línea de tensión que estamos indicando apunta, creo, en la dirección de indicar que el espacio público nacional al hacerse tendencialmente transnacional —y aunque esa transnacionalización haya aparecido en los ejemplos aludidos todavía en el ámbito nacional estricto— debe reajustar sus percepciones y entendimientos de sí mismo. En los casos a los que he aludido se entremezclan diversos factores.

En primer lugar, es interesante indicar que la escuela se convierte en un paradójico lugar de máxima visibilidad de los conflictos. Parece que, además de otras



funciones —como la de la formación de capacidades laborales y la transmisión de la ciencia y los saberes— las instituciones educativas, y sobre todo en sus tramos obligatorios, poseen un fuerte carácter de autoidentificación simbólica pública que las hace, así, ser un lugar relevante de los conflictos sobre las formas de lo público mismo. Concebimos, quizá sobre todo, el espacio educativo como el lugar central de autoidentificación y reproducción simbólica, y tanto más así cuanto que otras instituciones —como la familia— que antes ejercían tácitamente esa función se ven, por diversos motivos, incapaces de llevarla a cabo. Las polémicas sobre el velo o sobre los crucifijos son paralelas, en este sentido, aunque en dirección opuesta, de las políticas re-privatizadoras o re-confensionalizadoras de la enseñanza pública, bien sea de la mano de políticas conservadoras (como en algunos países de Europa) o protectoras de las marcas culturales identitarias de los grupos (como en Estados Unidos). Aunque no es mi objetivo en este momento analizar las formas de regulación legal de esta importante institución simbólica, es interesante indicar que en las polémicas y políticas a las que estamos aludiendo vuelve a aparecer la tensión entre la protección defensiva de una manera de entender el espacio público, por una parte, y la protección de lo que consideran formas culturales significativas para los ciudadanos, por otra. El derecho a la educación es, por una parte, el ejercicio de una manera de entender lo público y, por otra, y en el mismo nivel de argumentación, el ejercicio de derechos de los individuos, sean estos los alumnos, los padres o sus comunidades. En las formas de ejercicio de ese derecho se está jugando la definición de lo público mismo. ¿Cuestiona ese juego el laicismo? Creo que muestra una de las formas de su cuestionamiento: las maneras de entender lo público se redefinen y no siempre de la misma manera ni homogéneamente en diversos países y, en ellos, en momentos históricos distintos —según las consecutivas políticas hegemónicas—. Mas, a diferencia de lo que pudo acontecer en la primera mitad del siglo XX, las contrapuestas y grandes imágenes políticas sobre cómo debiera ser el espacio público (en sus rasgos institucionales, en sus argumentaciones de defensa o de cuestionamiento, en instituciones claves como la educación), las distintas políticas conservadoras, progresivas o socialistas, parecen desdibujarse. Las grandes opciones políticas, que se fraguaron nacionalmente en los siglos XIX y XX, parecen no poseer ahora agendas claras en términos no solo ya transnacionales, sino incluso a la hora de pensar políticas públicas congruentes entre diversos espacios nacionales cercanos, como puede ejemplificar el caso europeo en el que partidos de un supuesto mismo signo desarrollan políticas a veces contrarias. El debatido terreno de los significados simbólicos atribuidos a determinadas instituciones, que es un debate sobre las formas de lo público, presenta un retrato de perplejidades, al menos si lo contemplamos —como acababa de indicar— en función de las incongruencias de las políticas públicas referidas a la educación, aunque no solo. Y tal vez suceda que las grandes opciones ideológicas, que conllevaban diversas imágenes de lo público y que, al hacerlo, lo constituían como lugar de debate y de argumentación, parecen haberse fracturado de diversas maneras y en direcciones no sospechadas.

En segundo lugar, este eje de cuestionamiento de lo público que viene de la mano de la presencia de la diversidad cultural en un contexto globalizado, y del que



son muestra diversos fenómenos migratorios no menos que el declive o la tensión de las culturas nacionales mismas, presenta con nuevos acentos (y es adecuado el empleo aquí de esta metáfora) el problema de las formas de integración en las sociedades complejas. Como si se reiniciara de nuevo el ciclo que, al comienzo de la modernidad y como resultado de la emergente diversidad religiosa, configuró nuevas formas institucionales de lo público y nuevas actitudes sociales con respecto a la convivencia de los distintos, las formas de la integración social contemporánea parecen demandar una nueva fase en la reconceptualización de lo público mismo. Como antes señalé, no estimo que ello implique, o haya de implicar, un cambio sustancial en elementos normativos centrales y, en concreto, en lo que se refiere a la diferenciación entre el espacio público institucionalizado, por una parte, y los diversos sistemas de creencias y de prácticas que se están pluralizando por los factores que estamos tratando. Pero, ciertamente, parece también que la clara diferenciación entre las formas de la integración política —por ejemplo, respecto a los estatutos de ciudadanía— y las de la integración social —en comunidades o grupos diferenciados según sus creencias, tradiciones o doctrinas—, una diferenciación que es central en el pensamiento teórico contemporáneo en autores, por ejemplo, como Jürgen Habermas, y que es consecuencia de la primera tesis sobre la neutralidad que comencé enunciando, se ha hecho más borrosa. Y se ha hecho, de nuevo, más borrosa porque cuando fijamos nuestra atención sobre los procesos en los que las personas perciben, dentro de un marco normativo dado —como, por ejemplo, el jurídico-estatal—, formas de interpretación y de socialización diferentes de las que se daban tácitamente por descontadas la misma interpretación del marco normativo común se ve también alterada. En este caso, y si me permite una referencia irónicamente antiwittgensteiniana, parecería como si la interpretación modificara la regla. Sobre ello regresaré en un momento.

De nuevo, diversos modelos históricos y nacionales muestran diferentes respuestas en estas modificaciones del espacio público —en cómo se altera y en las disputas respecto a cómo debe hacerlo—. Las políticas asimilacionistas, que privilegian las culturas públicas establecidas y proponen que los emigrantes deben adoptar los entendimientos básicos de la sociedad de acogida —un conjunto de entendimientos que por su misma naturaleza de supuestos tácitos de trasfondo son difícilmente definibles— tienden a olvidar lo que algunos teóricos actuales señalan —por ejemplo, con respecto a lo que se ha denominado el Euro-Islam—, a saber, que se están produciendo también importantes reconceptualizaciones y reinterpretaciones en las prácticas y creencias de aquellos que llegan a las sociedades receptoras de tal manera que la propuesta asimilación se torna, más bien, en un proceso de mestizaje. Y cabe pensar que este proceso modifica, en no pequeña medida, el espacio público en el que ocurre. Si los actores sociales interpretan siempre lo nuevo (bien sea la llegada de alguien que es distinto o bien sea este quien ve como nuevo su territorio de llegada) a partir de las creencias iniciales que sostenían —y lo hacen, precisamente, con los sanos fines epistémicos y normativos de hacerse inteligible su nueva circunstancia— también procederán a alterar algunas de ellas. Y la relación normativamente cargada que establezcan a partir de esa novedad dependerá más

de estas modificaciones que del marco previo que inicialmente sostenían. Nuevos contextos de interacción generan interpretaciones diferentes que, a su vez, pueden modificar —por ejemplo, por medio de elementos que se estiman ahora relevantes y que antes no eran percibidos así— las pautas y normas en la que la interacción se produce. De nuevo, las interpretaciones mudan las interacciones y las reglas. Si pudiéramos decir, con Wittgenstein, que la interpretación de la regla no la determina en su carácter normativo, por ejemplo, qué es público —o qué debe serlo— parece que, en este orden de cuestiones, y a diferencia de la suma, las interpretaciones que damos parece que ciertamente la modifican esas reglas. ¿Pero en qué dirección y con qué alcance lo hacen?

Los dos ejes hasta ahora indicados tienen el rasgo común de referirse al hecho de que nuevas percepciones y nuevas realidades de diferencias culturales modifican las formas del espacio público y, por así decirlo, algunas de sus reglas. He insistido en diversos momentos que no estimo, no obstante, que se modifique el núcleo de la primera tesis una tesis normativa de lo que he denominado la concepción laica de ese espacio, y ello incluso en contra de muchos datos (como los de la reconfesionalización de la vida pública, en términos retóricos y reales, que muchas sociedades están viviendo o las modificaciones que, atendiendo a la diversidad, establecen nuevas pautas y normas de convivencia). Parecería que cabe seguir sosteniendo que la validez de las normas de convivencia de los diferentes, normas que son esqueleto de la vida pública, no puede sostenerse sobre el único pilar de alguno de esos conjuntos de creencias o doctrinas. Tenemos muy sólidos argumentos, por ejemplo rawlsianos y habermasianos, para indicar que las formas de justificación pública requieren formas de argumentación y razones que puedan ser aceptadas por todos, y ello al margen de las interpretaciones que cada uno pudiera dar de ellas. Pero notemos, entonces, que llegamos a una nueva perplejidad. Pues ¿cómo puede ser que en un momento del análisis —como el más sociológico que acabamos de realizar— indiquemos que las interpretaciones de los actores sociales modifican las reglas de las interacciones y ahora digamos que la validez de las normas por todos aceptables ha de presentarse a esos actores no ligadas a las interpretaciones que ellos mismos hacen o puedan hacer? ¿Cómo sostener, por una parte, la primera tesis que tiene un alcance normativo y reconocer, por otra, que las modificaciones del espacio público en sus elementos normativos está determinado por las mutaciones culturales de las sociedades?

Una de las maneras de intentar responder a esta perplejidad es acudir a un conocido argumento comunitarista, como el que formuló hace años Alasdair MacIntyre. Según ese argumento, la supuesta neutralidad de la esfera pública moderna supone densos supuestos valorativos y culturales. El liberalismo, hijo de la Ilustración, está cargado, en ese diagnóstico, con el lastre fatal de un error filosófico, el de la culpable ceguera a sus, también errados, supuestos. No es mi intención responder ahora, y de nuevo, a la crítica comunitarista sino, por el contrario, confirmar, incluso, que no le faltan buenas razones de apoyo en el ámbito de cuestiones que estábamos tratando. Podemos buscar una fácil manera de hacerlo: en efecto, la concepción laica del espacio público se ha presentado con frecuencia en forma de una «religión



cívica» que, a la vez, reconoce supuestos valorativos fuertes los de la convivencia en común, los de las imágenes del ciudadano, los de sus derechos— y permite, se estima, adhesiones pluralmente diversificadas. Pues bien, un argumento de corte comunitarista podría decir que las concepciones laicistas del espacio público se ven cuestionadas, o son disfuncionales—si así se prefiere— cuando esa religión cívica se presenta como una opción más entre otras o cuando es incapaz de cumplir su función de ser religión cívica de todos. Notemos la paradoja de que en este argumento, que procederé a criticar en un momento, puedan coincidir tanto políticas conservadoras— a la defensiva— y cuestionadoras— al ataque— de los supuestos laicos que estamos comentado. La religión cívica podría entenderse como una religión o una meta-religión sin referencias a las religiones o, jacobinamente, como una alternativa a ellas. Pero, también cabe concebirla como una «religión secularizada» cuyo poder explicativo y simbólico se equiparara al de otras religiones, como una religión más. Así se la entiende en la crítica comunitarista; aunque no solo en ella, pues en las tradiciones liberales y republicanas hay maneras de comprender, la religión cívica no como un rasgo estructural de todas las creencias razonables sino como una ausencia de creencias religiosas, como un conjunto vacío que tiene el mismo carácter y las mismas prerrogativas que los conjuntos llenos, en paridad de derechos y de obligaciones. Y si la religión cívica laica es, así, una opción entre otras en el seno de un espacio público, cabe defenderla o atacarla sobre supuestos por así decirlo partisanos. Pero, por ello mismo, pierde su carácter generalista y estructural, que a todos compete y a todos abarca. La conclusión de la crítica es, pues, que no cabe sostener la idea de que la validez normativa que se le asigne a las reglas de convivencia de los diferentes es independiente de las interpretaciones culturales que ellos polémicamente hagan.

Aún incluso en el caso de que fuera filosóficamente atractiva— que estimo que no lo es— esta forma de intentar solventar la perplejidad se me antoja, no obstante, en exceso simplificadora, como si quedara por debajo de la seriedad y de la complejidad de las perplejidades que vivimos. Olvida, en primer lugar, que la neutralidad del espacio público en sus dimensiones normativas e interpretativas— incluso cuando se presenta en forma de religión cívica o de patriotismo constitucional; que no es, como supone el partido conservador español el viejo patriotismo nacional con un gorro constitucional añadido— no es tanto resultado de una doctrina filosófica, liberal e ilustrada, cuanto fruto de un aprendizaje y de una densa experiencia histórica. Olvida, en segundo lugar, que alterar las interpretaciones culturales de las normas, de las instituciones o de las leyes, es una forma de establecer argumentaciones sobre su validez— es decir, que las interpretaciones son razones— y que, como tales, reclaman el asentimiento racional, ciertamente mediado por culturas, tradiciones y experiencias, de aquellos a quienes las normas afectan y que son, precisamente, los generadores de normas. Olvida, en tercer lugar, que lo que llamamos hoy comprensión laica del espacio público es ya el resultado alterado de un proceso que ha ido definiendo qué era relevante, y por qué, para la convivencia común y que la neutralidad del espacio público no puede ya significar— si lo que argumenté hacia el comienzo es acertado— desatención a la vulnerabilidad de las vidas de las personas y que, por ello, ha de ser perspicaz en la defensa de ese espacio

como condición de la defensa de los ciudadanos mismos. Lo que estoy indicando, pues, es que la perplejidad que estamos comentando reclama dos cosas: en primer lugar, que no interpretemos los modelos teóricos de validez de las normas, como las razones que podamos aducir a favor de la tesis de la neutralidad, con una descripción de los procesos en los que esa validez se compulsa, se contrasta y se discute; y, en segundo lugar, que no podemos entender estos procesos de interpretación y de argumentación como si carecieran de relevancia normativa. O, en otros términos, los procesos sociales, culturalmente mediados, de génesis y crítica de las normas, de generación de lo público—en nuestro análisis—contienen el doble y tenso momento de estar constreñidos por demandas de validez y de legitimidad (por decirlo tanto en habermasiano como en rawlsiano), por una parte, y de ser expresiones, tal vez las únicas expresiones, de esas demandas. Como acabo de indicar, las interpretaciones operan, cuando discutimos sobre cómo debe ser el espacio público en que el nos parece digno habitar, como razones que presentamos y que vamos modificando en la interacción misma.

El relato que he presentado de las modificaciones en curso en los espacios públicos de las sociedades complejas y en sus interpretaciones ha sido en exceso apresurado como para poder indicar, al final, en qué maneras esas interpretaciones, cruzadas y diversas, operan en la forma que acabo de indicar, como razones. Se requieren análisis más precisos y, sobre todo, más atentos a la dimensión temporal e histórica en la que acontecen. De la misma manera que los argumentos de la tolerancia, el movimiento de la tolerancia, requirió, y solo en un orden de cuestiones, el de la libertad de cultos, siglos para configurarse institucionalmente en un sistema de derechos—y dejó, así, de ser en sentido estricto tolerancia para ser ejercicio de derechos—cabe pensar que no puede haber apresuramientos en otras cuestiones que afectan a entendimientos culturales más difusos o más problemáticos, como los que afectan a los signos de identificación de las personas y a las formas de su reconocimiento. Y ello aunque las demandas de justicia—por ejemplo, las demandas de reconocimiento identitario cuando son justas—se nos presenten siempre como una urgencia e inmediatez que podemos adecuadamente llamar categóricas. Nuestras perplejidades sobre lo público—los argumentos contrapuestos que se sostienen sobre sus instituciones y sus reglas, sobre sus legitimaciones y sus cuestionamientos—tienen esa urgencia: son demandas del uso práctico de la razón, demandas de acción racional. Pero sabemos que ese uso camina en la historia, entre titubeos y oscuridades, aunque se nos vaya la vida en ello.