

# ¿QUÉ ES LO QUE LA REPÚBLICA PUEDE TOLERAR? INTRANSIGENCIA POLÍTICA Y TOLERANCIA CIVIL\*+

*Etienne Tassin*

Universidad de París - VII Denis Diderot

## **RESUMEN**

Al iniciar con la discusión suscitada por la redacción de los artículos 10 y 11 de la Declaración de los derechos humanos y del ciudadano de 1789, Etienne Tassin establece la diferencia entre la tolerancia como principio de cortesía democrática y la laicidad como principio de ciudadanía republicana. El autor sugiere que la laicidad es la política de la tolerancia cuando la tolerancia es la ética de la política, y que la forma republicana del poder político es la condición de posibilidad de una sociedad democrática. Se puede, entonces, entender que la intransigencia política de la laicidad es como la condición trascendental de la tolerancia civil en el seno de las sociedades democráticas, o incluso que la intransigencia cívica es la única manera de garantizar la tolerancia civil. **Palabras clave:** Tolerancia, laicidad, libertad, democracia, espacio público.

## **RÉSUMÉ**

Partant de la discussion suscitée par la rédaction des articles 10 et 11 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, E. Tassin établit la différence entre la tolérance comme principe de civilité démocratique et la laïcité comme principe de citoyenneté républicaine. Il suggère que la laïcité est la politique de la tolérance quand la tolérance est l'éthique de la politique, et que la forme républicaine du pouvoir politique est la condition de possibilité d'une société démocratique. On peut alors comprendre que l'intransigeance politique de la laïcité est comme la condition transcendante de la tolérance civile au sein des sociétés démocratiques, ou encore que l'intransigeance civique est la seule manière de garantir la tolérance civile.

**Mots clés:** Tolérance, laïcité, liberté, démocratie, espace public.

\* **Recibido** Junio de 2003; **aprobado** Septiembre de 2003.

+ Traducción de Barteley Marchi S.

## I

El 22 de agosto de 1789, la Asamblea nacional está reunida para discutir proposiciones de redacción de lo que iría a convertirse en los artículos 10 y 11 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Estos artículos conciernen a la libertad de opinar – y entre estas opiniones, la libertad religiosa– y la libertad de expresar sus opiniones.

Hasta esta fecha, sólo el catolicismo es reconocido como la religión oficial de los franceses. Judíos y protestantes son tolerados en el seno de la sociedad, pero no gozan de ningún estatus político. Dos años antes, “El Edicto de tolerancia” de 1787 había acordado a los protestantes una existencia civil (registro de nacimientos y de decesos, reconocimiento legal de los matrimonios, ejercicio de casi todos los oficios). Pero estos derechos civiles no implican en absoluto el reconocimiento político de los derechos, para todos los franceses, de ejercer la religión de su gusto. Si el Edicto de tolerancia en materia de religión es el signo de una cierta liberalidad del poder, el principio de la tolerancia también podría revelarse como el principal obstáculo para la adquisición de una libertad política real.

En efecto, ese día, entre los oradores, Rabaut Saint-Étienne (diputado del Tercer Estado, es decir de la clase media) se levanta contra el principio de tolerancia que no concede la posibilidad de creer sino rechazando el derecho. Tolerar judíos y protestantes, es incluso afirmar que sólo la religión católica es la verdadera religión, la religión del Estado. La tolerancia justifica el privilegio católico e instala una desigualdad política entre católicos de un lado –enteramente ciudadanos–, no católicos del otro –ciudadanos amputados de una parte de ellos mismos e invitados a practicar sus creencias en el secreto de su conciencia.

La libertad política del culto debe conquistarse contra la tolerancia que la condena. Rabaut Saint-Étienne exclama: “No es la Tolerancia la que reclamo; es la libertad (...) ¡La Tolerancia! Pido que sea proscrito a su vez, y lo será, ese término injusto que sólo nos presenta como Ciudadanos dignos de lástima, como culpables a los cuales se perdona, aquellos que a menudo la suerte y la educación llevaron a pensar de otra manera que nosotros”<sup>1</sup>. Y Mirabeau (otro diputado del Tercer Estado)

---

<sup>1</sup> Rabaut Saint-Étienne prosigue: “Pido, Señores, todo lo que ustedes piden para ustedes: que todos los no-católicos franceses sean asimilados en todo, y sin reserva alguna, a todos los otros Ciudadanos, porque ellos son ciudadanos también (...)”

enalteció: “No vengo a predicar la tolerancia. La libertad más ilimitada de religión es a mis ojos un derecho tan sagrado que la palabra tolerancia que desearía expresar me parece de alguna forma tiránica ella misma, puesto que la existencia de la autoridad que tiene el poder de tolerar atenta contra la libertad de pensar por el hecho mismo que tolera y, en consecuencia, podría no tolerar”<sup>2</sup>.

La tolerancia es condescendencia, gracia acordada pero que enseguida se podría recusar; es el hecho del Príncipe, reino de lo arbitrario. La tolerancia no es un derecho, es una concesión. Lo que concede, no lo da; de lo que da, conserva el derecho de retomar. Tolerar que se sea judío o protestante, es denegar el *derecho* del ser, es privar al judío como al protestante de la *libertad* del ser.

El objetivo del debate del 22 de agosto del 89, tal como está formulado por Rabaut Saint-Étienne o Mirabeau es, por lo tanto, claro: se trata de inscribir en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* el derecho a practicar la religión de su escogencia, de admitir una verdadera igualdad de las religiones ante la ley. Que se preste atención a ello: no conviene simplemente acordar a cada uno el derecho de adoptar a título *privado* las creencias a las cuales se inclina, sino más bien de enunciar el derecho para toda religión de ejercer su culto *públicamente* al igual que cualquier otro. En resumen, se trata de deshacer el lazo privilegiado que une el Estado al catolicismo, de poner todas las religiones sobre un pié de igualdad y dotarlas de un reconocimiento institucional. En una palabra, de afirmar que la pluralidad de las religiones en el Estado es un hecho que la ley y el derecho deben ratificar.

De estas declaraciones del 22 de agosto del 89 podemos retener tres enseñanzas.

En primer lugar, que la tolerancia no es un derecho. No concede libertad sino negativamente en cuanto que no es sino una abstención de interdicción o de castigo. Pero instala el que es tolerado (o cuya acción es tolerada) bajo la tutela de quien tolera: confirma la sumisión del uno y la autoridad del otro.

---

Pido para todos los no-católicos lo que ustedes piden para ustedes: la igualdad de los derechos, la libertad; la libertad de su religión, la libertad de su Culto, la libertad de celebrarlo en casas destinadas a éste fin, la certeza de ya no ser más molestados en su Religión como ustedes no lo están en la suya, y la seguridad perfecta de ser protegidos como ustedes, tanto como ustedes, y de la misma manera que ustedes por la Ley común”. Citado por J. Saada-Gendron, *La tolérance*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 163-165.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.161.

En segundo lugar, que la tolerancia remite a quien es tolerado, y lo que es tolerado, al solo registro de la vida privada o social, alejándolo del campo político. La tolerancia se traduce en disposiciones *civiles*: no implica, incluso prohíbe, el reconocimiento *político*. Históricamente, la exigencia de tolerancia con respecto a la religión significó el reconocimiento de una esfera privada de la existencia que debía por principio escapar a la autoridad del Estado. La libertad de culto no fue concedida sino en la medida en que la fe religiosa no se inmiscuía en la vida pública. La tolerancia se desarrolló en el reparto entre la vida privada que el Estado no tiene por qué conocer y la vida pública que la conciencia (religiosa) no tiene por qué reglamentar. ¿Pero de qué es privada esta vida *privada*, si no del espacio *público* de las acciones políticas llevadas a título de ciudadano?

En tercer lugar, que la tolerancia, porque mantiene la desigualdad de las situaciones, entra en contradicción con el principio de ciudadanía que exige la *igualdad* de los ciudadanos y lo *público* de la vida común como sus condiciones fundamentales. Es por eso que la tolerancia civil llama a su propio fin en una disposición política que inscribe el hecho en el derecho sustrayéndolo a la autoridad del poder o a la arbitrariedad del Príncipe. La tolerancia debe ceder el puesto al derecho, la liberalidad a la libertad, la desigualdad del privilegio a la igualdad de la ley, las prerrogativas de la conciencia a las instituciones del Estado, la cosa privada a la *res publica*, en resumen, el individuo al ciudadano. En una palabra, en el seno de la República, la tolerancia, que es toda civil, debe ser retomada bajo otro principio, eminentemente político: la laicidad.

## II

Hoy en día, la tolerancia es comprendida como el principio social de una coexistencia pacífica entre individuos y grupos humanos con historias, culturas e identidades diferentes. Es así como M. Walzer escribe que “la tolerancia hace posible la existencia de las diferencias” mientras que “las diferencias hacen necesario el ejercicio de la tolerancia”<sup>3</sup>. Referida a las “diferencias”, individuales o comunitarias, la tolerancia es pensada en el horizonte de la identidad (cultural, confesional y nacional) El reconocimiento de la identidad ordena tolerar las diferencias. La sociedad es pensada como la articulación más o menos conflictiva de estas diferencias.

<sup>3</sup> M. Walzer, *On Toleration*, Yale University press, 1997; *Traité sur la tolérance*, trad. Fr. De Ch. Hutner, Paris, Gallimard, 1999, p.10.

Podemos admitir sin dificultades que es requisito que un conjunto *social* sea tolerante para poder ser llamado democrático. La tolerancia democrática ya no remite a la gracia del Príncipe, ella ignora la condescendencia. Designa para cada uno el reconocimiento del hecho que la existencia libre del otro (individuo o grupo) es una condición de la nuestra. Reposo sobre la igualdad afirmada de los individuos o de las culturas. Como ella es mutua, niega el privilegio que el que tolera se otorga sobre el que tolera puesto que tolerarlo es como reconocerle, igualmente, ese mismo privilegio. La tolerancia democrática despliega una política del reconocimiento del otro en tanto que otro.

Aun democrática, la tolerancia no es sin embargo el respeto, en el sentido moral. Tolerar el otro no es respetarlo. Esta distinción es, creo, importante. Lo que se respeta, no se lo tolera: se respeta la ley, no se la tolera. Se pueden tolerar las opiniones de otro que no se comparten, pero no se tolera su persona: se la respeta<sup>4</sup>. De ahí la idea de una división entre el *sujeto* de la tolerancia y el del respeto. Hablando rigurosamente, no se puede tolerar la persona moral que el otro es para mí. En su calidad de sujeto libre, autónomo, es, según la formulación kantiana, un fin en sí. La ley moral me obliga a respetar en otro la persona moral (el sujeto libre) como un fin en sí: por lo tanto nunca se trata de tolerarlo. Si no es el sujeto moral el que se tolera en otro, ¿cuál es ese sujeto?

La idea de una tolerancia democrática fundada sobre una política del reconocimiento de las identidades sugiere la respuesta. Se tolera en otro su “identidad” (cultural, confesional, nacional) que no es su personalidad (moral). Respeto la personalidad moral que hace del sujeto un miembro entero de la misma humanidad que la mía, pero tolero su identidad, que hace de él un miembro distinto de una comunidad particular. Pues, por su personalidad atañe a la humanidad, mientras que por su identidad pertenece a una cultura (o a varias). Tolerar su identidad, es en realidad tolerar los signos por los cuales ésta se manifiesta: esto es tolerar sus costumbres morales, sus hábitos, su vestimenta, su lengua, su culto, sus ritos y sus tabúes, etc. Si la persona designa en cada uno el autor, libre, de sus actos, expresa *quien* soy según una singularidad absoluta que hace mi humanidad. Por el contrario, si la identidad designa para cada uno lo que lo distingue en razón de su cultura y de su, o sus, comunidad(es) de pertenencia, también traduce *lo que* es según una particularidad que lo inscribe en un grupo. La división de los sujetos de la tolerancia y del respeto corresponde a esta partición entre *quien* soy y *lo que* soy. Se respeta *quien* es el otro, pero se tolera *lo que* él es.

<sup>4</sup> Cf. J. Saada-Gendron, *op. cit.*, introducción, p. 14.

Entendida en este sentido, una identidad no es por ella misma respetable: es un conjunto de valores, y nada prohíbe que este conjunto, o algunos de los valores que lo componen, llame o llamen al desprecio. Se puede, sin duda, establecer que la pluralidad de los sistemas de valores, o que la pluralidad de las referencias de identificaciones culturales, confesionales o nacionales, es en ella misma respetable. Pero que haya que respetar la pluralidad no significa que se deba un igual respeto a los elementos que componen esta pluralidad. La tolerancia, es esa actitud por la cual admitimos, incluso acogemos, lo que no juzgamos absolutamente respetable –en la medida, por supuesto, en que esta acogida no pone en tela de juicio la coexistencia de las diferencias, es decir no atenta contra el principio de la pluralidad.

60 Afirmar que un conjunto *social* debe ser tolerante para poder ser llamado democrático es, sin embargo, no considerar sino la mitad del problema, la mitad social. Queda por considerar la condición política de este espacio social. No basta decir que es un requisito que un *conjunto social sea tolerante* para poder ser denominado democrático, hay que agregar además que es necesario que el *espacio público sea laico* para poder ser llamado republicano. En esto, la afirmación de Walzer responde a los criterios de una sociedad democrática sin decir nada sin embargo de sus condiciones institucionales, a saber de su forma republicana. La laicidad no es, en efecto, una forma cualquiera de tolerancia. Carácter propio de la *res publica*, es la condición *política* de la tolerancia civil.

Quisiera sugerir ahora que la laicidad es la política de la tolerancia cuando la tolerancia es la ética de la política. A partir de lo cual la forma republicana del poder político vuelve a ser como la condición de posibilidad de una sociedad democrática. De este modo resulta una *intransigencia política de la laicidad* que es como la *condición trascendental de la tolerancia civil* en el seno de las sociedades democráticas.

### III

La polémica se anuda alrededor de la cuestión religiosa. La tolerancia consiste en dejar coexistir diferentes religiones en el seno de la sociedad civil. Se declina según tres principios<sup>5</sup>: 1) no hay obligación de tener tal religión más bien que otra; 2) no hay obligación de tener una religión

---

<sup>5</sup> Cf. C. Kintzler, *Tolérance et laïcité*, Paris, Pleins-feux, 1998, pp. 26 sgts., del cual sigo aquí lo esencial de la argumentación.

más bien que ninguna; 3) no hay obligación de no tener ninguna religión. El primer principio afirma la igualdad de las religiones: se puede indiferentemente, a los ojos del Estado, ser católico, judío, protestante, anglicano, musulmán, etc. El segundo afirma la libertad con respecto a la religión: se puede indiferentemente, a los ojos del Estado, ser ateo o no. El tercero afirma la libertad del hecho religioso mismo: se puede indiferentemente, a los ojos del Estado, ser creyente o no.

La tolerancia es confundida, la mayor parte del tiempo, con el primer principio que formula lo que se llama comúnmente “la libertad religiosa” –la cual no prohíbe la religión de Estado sino simplemente la obligación de inscribirse. Si el tercer principio no causa problema (nada más intolerante que un ateísmo oficial y apremiante), el segundo principio será, en sí, el más discutido en la historia de la tolerancia en la Europa del siglo XVII al XX.

En la *Carta sobre la tolerancia* (1698) –texto decisivo que funda la tolerancia civil–, Locke defiende vigorosamente el primer principio al mismo tiempo que discute fundamentalmente el segundo. La tolerancia, expone en sustancia Locke, está condicionada por la separación de la Iglesia y el Estado que persiguen respectivamente fines diferentes y usan por tanto medios diferentes. El Estado, asociación contractual voluntaria, enfoca la preservación de los intereses temporales: el magistrado dispone de las leyes y del poder público para sancionar todo atentado contra estos intereses. Pero no sabría legislar sobre las opiniones religiosas. Las Iglesias son en efecto por su parte asociaciones privadas cuyo fin es la salvación de las almas y el medio la enseñanza. Instituciones privadas no sabrían sustituir o incluso influenciar la política pública. Por esta disociación de lo público y lo privado, Locke entiende conciliar los derechos de la conciencia y los deberes civiles. El magistrado no puede prohibir una Iglesia sino cuando esta pregona acciones contrarias al bien común de los sujetos. De ahí la tolerancia que resume la “libertad religiosa” (primer principio), pero también su límite (que lleva a Locke a mermar el primer principio y a rechazar el segundo): el magistrado no puede, según Locke, tolerar ni los católicos que, habiendo jurado fidelidad al Papa obedecen a una autoridad temporal extranjera más que al magistrado, ni los ateos que, negando la existencia de Dios, privan las promesas y los contratos de todo fundamento y destruyen así el lazo social que está en el principio de todo Estado.

Ahora bien, estos dos límites indican bastante lo que está en juego en el segundo principio para una política republicana y las resistencias que tendrá que sobrepasar para imponerse. Por una parte, detrás del catolicismo, se encontrará en Francia en el siglo XIX, lo que Emile Littré

llamará “el partido católico”, ese “enemigo encarnado de la república contra la cual libra asalto todos los días y por toda parte”<sup>6</sup>, compuesto de la jerarquía eclesiástica, de hombres políticos, de escritores y de periodistas ocupados en defender la doctrina tradicional de la Iglesia contra el Estado laico. Aquellos no son simplemente creyentes, a título privado: hacen del dogma católico el artículo de una política temporal, y se oponen con toda su fuerza a la laicización de la vida pública. Por otra parte, el ateísmo tendrá que conquistar su derecho de ciudad, es decir invertir la condena lockiana y hacer de la incredulidad la condición de una política racional. Tal es la apuesta de la laicidad en el campo ideológico abierto por la república.

#### IV

El concepto de laicidad no estipula solamente que debería haber religión de Estado y que todas las creencias están autorizadas mientras que permanezcan en el dominio privado: implica que la ciudadanía no está fundada sobre ninguna obligación de pertenencia, bien sea a un grupo étnico, a una comunidad cultural o a una iglesia confesional. La asociación política, o la ciudadanía como voto de fidelidad a la soberanía del pueblo, no resultan de ninguna afiliación que le preexistiera. El concepto de laicidad pretende entonces definir el principio de una asociación política que puede acoger todas las formas de cultura o de creencia en la medida en que no es tributaria de una pertenencia anterior. Como lo indica Catherine Kintzler, el concepto de laicidad produce un espacio que, “por debajo del funcionamiento social real”, constituye “una condición de posibilidad de la coexistencia de las libertades”<sup>7</sup>. Dos aspectos del concepto de laicidad son desde este punto de vista interesantes para nosotros: el espacio político definido por la laicidad es, podría decirse, *a priori* y trascendental.

Es *a priori*, por una parte, porque “se trata de producir un espacio que haga posible *a priori* la libertad de las opiniones no solamente reales sino también posibles”<sup>8</sup>. En efecto, es menos cuestión de hacer coexistir

---

<sup>6</sup> E. Littré, *De l'établissement de la Troisième République*, Paris, 1880, p. 210 (cit. In M. Winock, *La France politique*, Paris, Seuil, 1999, p. 91). Émile Littré, médico, autor del famoso *Dictionnaire de la langue française* (le Littré, 1871), positivista, republicano convencido, diputado de la Seine.

<sup>7</sup> C. Kintzler, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 37.



las personas tal como son empíricamente que de definir las condiciones de principio de una coexistencia de todas las libertades posibles. Es lo que C. Kintzler ilustra con la ayuda de un ejemplo sugestivo: en un vagón para no fumadores, ocupado solo por fumadores que se han puesto de acuerdo entre ellos para fumar, sigue sin embargo prohibido fumar, incluso si eso no molesta a nadie, simplemente porque el espacio así definido debe siempre permanecer libre para acoger un no-fumador eventual, aun cuando este no fuera sino otro posible y no real. Este espacio es *de derecho* no-fumador, y el no-fumador tiene el *derecho* a exigir que este espacio sea respetado como tal, puesto que el principio de la existencia de un espacio tal es condición de la libertad de fumar o no.

Así entendida, la laicidad define el espacio de los posibles. Querer regular este espacio *a posteriori* sobre el funcionamiento real de las relaciones humanas, es someterlo a los hechos y quitarle toda virtud política, volverlo impropio para fundar la cosa pública.

Es por eso que, por otra parte, este espacio puede ser llamado trascendental: es condición de posibilidad política de una tolerancia civil o social factual. La laicidad no se sitúa sobre el mismo plano de la tolerancia. La tolerancia es empírica, es la actitud por la cual se sabe acoger, cuando la situación lo exige, a otros seres u otras opiniones. La laicidad es trascendental en tanto que instala la ciudadanía como la condición de posibilidad de la civilidad. Ser ciudadano, es en efecto reconocerse como miembro de lo soberano antes de designarse como miembro de una o de comunidades particulares. La ciudadanía no reposa sobre una pertenencia. Como lo dice, una vez más, C. Kintzler, “la paradoja del ciudadano es que debe primero retirarse de toda pertenencia para poder firmar una asociación política”<sup>9</sup>. Puesto que ninguna pertenencia inicial a una comunidad (ser católico o musulmán, etc.; ser de tal filiación étnica, de tal cultura, etc.) no funda la asociación política. Esta se sostiene ella misma como un acto deliberado y renovado de juramento de fidelidad a la *res publica* que garantiza la coexistencia de las libertades posibles, de todas las culturas posibles, de todas las confesiones posibles, etc.

La paradoja de la ciudadanía (que la desafiliación es condición de la asociación) puede formularse de otra manera: la laicidad no opone una fe a otras, una creencia a otras creencias, una religión civil a otras religiones, etc. Afirma que la asociación política no se sostiene con ninguna fe. Desde el punto de vista de la cosa pública, la profesión de fe

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 42.

laica consiste en decir que ninguna profesión de fe es requerida para ser ciudadano. La tolerancia trata de hacer coexistir profesiones de fe conflictivas: la laicidad proclama que la asociación política no requiere ninguna profesión de fe, y que no hay que profesar nada en materia política.

Esta distinción entre el concepto de tolerancia y el de laicidad conlleva una serie de disyunciones que puedo como máximo sugerir aquí. La tolerancia se apoya, se dijo, sobre la distinción entre la esfera privada de las creencias y de las convicciones morales, y la esfera pública de la acción política que obedece a principios. Pero esta distinción se duplica ella misma en la distinción entre la o las comunidades culturales (étnicas, confesionales o nacionales) de pertenencia y la asociación política del actuar conjunto. En las primeras se juega la identidad de los individuos que procede de identificaciones de valores comunes compartidos por un mismo grupo humano; en la segunda, la asociación política, se juega el “vivir-juntos” de seres extraños los unos a los otros (porque pertenecen a comunidades de identificación diferentes) que deben actuar en concierto para la prosecución del bien público. La distinción entre comunidades de pertenencia y asociación política se encuentra entonces bajo la forma de una distinción entre la identidad cultural y la ciudadanía política. Es muy lamentable, en el examen de las dificultades planteadas por la vida social, el confundir estos dos registros de la existencia, el de las comunidades culturales y el del espacio público de la vida política. Puesto que aun si se confunden muy a menudo en la experiencia de la vida social, el sujeto ciudadano no se reduce jamás al individuo privado, particular, identificado por sus pertenencias. La subjetividad política no es del mismo orden que la identidad cultural: lejos de depender de una empatía y de una fe común, resulta de la acción con los otros ciudadanos.

Al igual que se distinguía más arriba el sujeto moral, objeto de respeto, del yo empírico identificado por sus atributos culturales, objeto de la tolerancia, igualmente debemos ahora distinguir el sujeto político –el ciudadano– cuya singularidad se revela en sus acciones bajo la forma de un *quien*, del individuo determinado por sus pertenencias comunitarias, las cuales moldean *lo que* él es. La laicidad vuelve al ciudadano posible como el que actúa, y que, en sus acciones políticas, asume *quien* es él. La tolerancia lleva, en la vida civil, a admitir la coexistencia de individuos y de comunidades empíricamente diferentes, y a admitirlos por *lo que* ellos son.

## V

Por su carácter *a priori* y trascendental, el concepto de laicidad se acompaña de una cierta forma de intransigencia que ignora, en su concepto, la tolerancia. Pero la intransigencia republicana de la laicidad es, allí de nuevo, condición de posibilidad de una tolerancia democrática de las diferencias.

Gambetta declaraba: “Lo que constituye la verdadera democracia, no es el hecho de reconocer iguales, es el de hacerlos”<sup>10</sup>. Por debajo del reconocimiento de la igualdad se despliega el espacio que sólo la puede hacer efectiva. Para que este espacio pueda desplegarse, fue necesario abolir en los espíritus de todos y de cada uno “esos eternos enemigos” que son, según la fórmula de Nicolet: “el recurso a la trascendencia, la aceptación de las “verdades” hechas, el egoísmo de los intereses”<sup>11</sup>.

Porque Francia estaba moldeada de catolicidad desde hacía más de quince siglos, y era necesario poner la política al abrigo de todo clericalismo, es decir, de toda confusión entre lo temporal y lo espiritual. Ferdinand Buisson define así el clericalismo como la prisión del espíritu: “Católico, protestante o judío, se vuelve clerical en el instante preciso en que se inclina su razón y su conciencia bajo una autoridad exterior (...) a quien se reconoce un carácter divino. (...) Quienquiera que acepte un *credo* (...) renuncia a ser un libre pensador para convertirse en un creyente, es decir un hombre que nos previene que en un momento dado dejará de usar su razón para confiar en una verdad hecha que no le está permitido controlar”<sup>12</sup>.

La laicidad designa esta institución colectiva que es también una ascesis personal por la cual cada uno, afirmándose primero ciudadano en el seno del espacio público, percibe desterrar de su espíritu todo juramento de fidelidad, toda infeudación a valores constituidos fuera del campo político, y no obedecer en el dominio público sino a la sola luz de su razón. Sólo esta libertad de espíritu es garante de la libertad política; es indispensable para el espacio público y laico de la vida política. Es por eso que la libertad llama la intransigencia y designa lo que es “intolerable” para la república: la sumisión a dogmas de la razón

---

<sup>10</sup> Gambetta, Discurso de Lille, 2 de febrero de 1876, citado en Cl. Nicolet, *L’Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, p. 492.

<sup>11</sup> Cl. Nicolet, *op. cit.*, p. 498.

<sup>12</sup> F. Buisson, *Libre Pensée et protestantisme libéral*, Paris, 1903, p. 43. Citado in Nicolet, *op. cit.*, p. 500.

del ciudadano (estas “verdades” hechas) impuestas por una autoridad moral. “Un republicano francés, escribe Nicolet, puede pensar lo que quiera, con tal de que piense por sí mismo. Lo que la República no puede tolerar, no por fantasía, sino por su naturaleza misma, es la alienación anticipada de su libertad de conciencia por un individuo en provecho de cualquier autoridad, espiritual o temporal. (...) No es con algunas convicciones que la República es incompatible, es con la manera como el individuo adquiere esas convicciones”<sup>13</sup>.

La República es entonces el régimen político que garantiza la plena libertad de conciencia y de expresión de sus opiniones (artículos 10 y 11 de la *Declaración* de 1789) porque reposa enteramente sobre esta libertad. El problema no es, para la laicidad, el tolerar otras opiniones, u otras creencias: es el librarse de la opinión o de la creencia para impedir que se pueda no tolerarlas.

Ni opinión ni creencia, la laicidad es el principio de una manera de pensar que actualiza las tres máximas del sentido común definidas por Kant, y que equivalen a no obedecer sino a su razón: 1. pensar por sí mismo (pensamiento independiente); 2. pensar poniéndose en el lugar de todo otro posible (pensamiento ampliado); 3. pensar en concordancia consigo mismo (pensamiento coherente<sup>14</sup>). El enemigo de la República es el ultra modernismo (si por ello se entiende la sumisión de su pensamiento a una autoridad extranjera a la República en la ocurrencia la de la autoridad papal, pero que puede extenderse a toda otra autoridad. Lo que hace decir a Nicolet que la República es galicana<sup>15</sup>).

La idea de tolerancia es constantemente confrontada a una antinomia: o es fiel a su espíritu y la tolerancia debe acoger pacíficamente las opiniones o las conductas que sueñan con abolirla; o se contradice ella misma no tolerando lo que la contradice. La vida democrática, como la vida personal, están cada día expuestas a esta antinomia. Por esta vía la tolerancia revela al mismo tiempo su virtud y su debilidad. La laicidad

<sup>13</sup> Cf. Nicolet, *op.cit.*, p. 503.

<sup>14</sup> Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 40. Cf. también Condorcet, “Rapport et projet de décret sur l’organisation générale de l’instruction publique de 1792”: “Mientras haya hombres que no obedezcan a su sola razón, que reciban sus opiniones de una opinión extranjera, en vano todas las cadenas habrán sido rotas, en vano esas opiniones de pedido serán verdades útiles; el género humano no permanecerá menos dividido en dos clases: la de los hombres que razonan, y la de los hombres que creen, la de los amos y la de los esclavos” (citado en M. Winnock, *op. cit.*, p. 92).

<sup>15</sup> N. del T. Gala, francesa.

es la respuesta política a esta antinomia de la tolerancia civil. Es intransigente con toda forma de pensamiento que ha renunciado a su propia libertad para someterse a los dogmas. Prohíbe que se renuncie a su libertad no tolerando toda doctrina o toda creencia que nos privaría del espacio público en el seno del cual pueden exponerse las opiniones contradictorias. La intransigencia laica es la única manera de garantizar la tolerancia religiosa. La intransigencia cívica es la única manera de garantizar la tolerancia civil. Así, la laicidad puede ser calificada como una política de la tolerancia cuando la tolerancia puede ser reconocida como una ética de la política.

### Bibliografía

- SAADA-GENDRON, J. (1999), *La tolérance*, Paris, Flammarion.  
WALZER, M. (1997), *On Toleration*, Yale University press, (*Traité sur la tolérance*, trad. fr. de Ch. Hutner, Paris, Gallimard, 1999).  
KINTZLER, C. (1998), *Tolérance et laïcité*, Paris, Pleins-feux.  
NICOLET, Cl. (1982), *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard.