

IDENTIDAD DEMOCRÁTICA Y LIBERTAD RELIGIOSA

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE
Universidad San Pablo. CEU

1. VALORES DE LA IDENTIDAD DEMOCRÁTICA.—2. DEMOCRACIA CÍVICA NEUTRAL.—
3. AXIOMA DE LA DEMOCRACIA Y CONFLICTOS DE PERTENENCIA.—4. EUROCENTRISMO.—
5. IDENTIDAD PERSONAL Y PROTECCIÓN RELIGIOSA.—6. LIBERTAD RELIGIOSA POSITIVA Y NEGATIVA.—7. AXIOMA DE LA IDENTIDAD DEMOCRÁTICA.— BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

En este artículo se analizan los problemas que plantea la consolidación de identidades religiosas en el seno de la democracia occidental. Se considera principalmente el conflicto que puede producirse entre el principio de libertad de opinión y la política de reconocimiento de las identidades culturales por parte del Estado democrático arbitral. Se propone un concepto de «identidad democrática» diferenciado del de «identidad cultural» y relacionado con algunas propuestas recientes, basadas en distintas versiones del «republicanismo», que promueven virtudes de carácter «cívico» como base de la convivencia democrática. Se argumenta que el rasgo distintivo de la «identidad democrática» es la primacía de la libertad personal sobre cualquier criterio que enfatice la protección de las identidades culturales.

Palabras clave: derechos humanos, identidad cultural, multiculturalismo, democracia formal, libertad religiosa.

ABSTRACT

This article analyses the problems of consolidating religious identities within a western democracy. It mainly considers the possible conflict between free speech as

a principle and the policy of a democratic State acting as arbitrator in acknowledging cultural identities. It proposes a concept of «democratic identity» that is separate from «cultural identity», following on from some recent proposals based on different versions of republicanism that promote civic virtues as the basis of democratic harmony. It argues that the distinctive feature of democratic identity is the supremacy of personal freedom over any other criterion that might lean towards the protection of cultural identities.

Key words: human rights, cultural identity, multiculturalism, formal democracy, freedom of worship.

Son muchos los ejemplos en los que se advierte, en la actualidad, cierta tensión entre los principios democráticos y ciertas formas de interpretar la libertad religiosa, un derecho fundamental que tiene su precedente en la *Concordia pacis* de Luis Vives y, mucho después, con otro sentido producido por la eclosión protestante y las guerras de religión, en el principio lockiano de tolerancia.

Esta tensión tiene su causa principal en la inmigración a Europa de poblaciones de identidad islámica y en una conciencia expansiva ligada a ese fenómeno que ha ido adquiriendo la comunidad islámica (1). Por supuesto, a esa toma de conciencia unitaria han colaborado otros muchos incidentes que salpican la actualidad internacional, como la situación de Israel, y las guerras de Afganistán e Iraq.

1. VALORES DE LA IDENTIDAD DEMOCRÁTICA

Ciertos ejemplos son muy recientes, y otros no tanto, pero vale la pena recordar algunos, porque no se trata de anécdotas sino, más bien, de primeros síntomas de algo que puede agravarse como consecuencia de la progresiva inmigración y de la no menos progresiva autoconciencia de la presencia islámica en el concierto internacional. Las primeras manifestaciones de esa, llamémosle así, «tensión», aunque también podrían utilizarse otras palabras menos eufemísticas como, por ejemplo, rasgos de incompatibilidad entre la concepción democrática del Estado y la condición identitaria islámica o musulmana, se produjeron en Francia con motivo del uso del chador en la escuela pública francesa. La cuestión era si el chador simbolizaba algo más que la pertenencia a una identidad religiosa o étnica, o también una actitud

(1) Sobre el origen de la actual situación en España Cfr. RODRÍGUEZ MAGDA, 2006.

de sumisión de la mujer al varón, lo cual colisionaría con el principio democrático de igualdad y de no discriminación por razón de sexo.

Tras esa primera polémica, en la que se hacían valer la libertad religiosa y la igualdad democrática en la escuela pública, vinieron otras señales de alarma. La publicación de la novela *Versos satánicos* de Salman Rushdie y el posterior decreto de condena a muerte dictado por Jomeini contra el escritor, acapararon las portadas de los diarios occidentales. Con tanto o mayor grado de intensidad fue la reacción a la publicación del chiste sobre Mahoma en un diario danés. La reacción de las democracias occidentales ha sido equívoca, muchas veces pusilánime, como lo muestra la más reciente retirada de la ópera de Mozart, *Idomeneo*, por la representación de la degollación en escena de deidades mitológicas, pero también de Jesús y Buda, pues no parece que tales representaciones en público puedan suscitar las iras de los creyentes representados por ambas religiones, sino por añadir a Mahoma entre los degollados. El temor a un enfurecimiento islámico colectivo incitó a las autoridades a la retirada de la ópera. Igualmente ha ocurrido en las tradicionales fiestas levantinas de *moros y cristianos* que hasta ahora se habían representado sin problemas.

No hace mucho tiempo, alguien escribió en un semanario que «en medio siglo Europa habrá dejado de ser blanca y cristiana». Como se trataba de un diagnóstico descriptivo no cabía presumir la intencionalidad de quien lo hacía, aparte la de llamar la atención del lector. Para bien o para mal, según se mire y quien lo mire, esto puede ocurrir. Para imaginarlo basta con proyectar hacia el futuro las actuales tendencias de la natalidad europea que parecen aumentar, no a consecuencia de un incremento de la natalidad entre mujeres europeas, sino en la de las inmigrantes.

Como decía Keynes «a largo plazo, todos muertos», y eso es lo que deja más bien insensibles a los europeos ante esa perspectiva. Pero vamos a suponer que, si no se toman medidas pronto, el futurible fuera inevitable. ¿Qué actitud adoptar ante esa previsión? Simplificando y prescindiendo de matices y sutilezas, hay dos posibilidades principales. La primera la calificaría de «indiferentismo relativista» (2). ¿Qué más da? No pasa nada. *Tempus fugit*, escribía Virgilio en las *Georgicas*. Todo cambia. La segunda la calificaría de «autodefensa identitaria», y la argumentaría del siguiente modo: si los que vienen aportando su identidad ponen en peligro la del territorio de acogida, el mismo derecho que los inmigrantes tienen a mantener su identidad lo tiene el país de acogida de defender la suya frente a los nuevos ocupantes. A

(2) Para exposición sobre argumentos y el carácter circular del «relativismo» cfr. VALDENCATOS, 1999.

esto lo llamaré *principio de reciprocidad*. La cuestión que planteo es: ¿cuál es la identidad de los países de acogida? Lo que ocurre en los países democráticos es que, a la hora de la verdad, hay muy poca diferencia entre la exigencia de la reciprocidad y la actitud de indiferentismo. De eso me propongo tratar en lo que sigue.

Pasemos del futurible a la actualidad sobre el tema que nos ocupa. La información nos proporciona muchos ejemplos de que en la democracia se producen conflictos entre libertad religiosa y otros derechos, fundamentales o no. Los problemas que plantea el uso del *chador* o del *burka* son ya frecuentes. Valga como botón de muestra un caso que produjo gran revuelo no hace todavía mucho tiempo. Ocurrió en Francia. Una pareja de musulmanes fue a contraer matrimonio. Ella iba con un vestido tradicional de novia que le impedía ver el rostro. El juez pidió que se destapase para comprobar la identidad de los contrayentes. El novio se negó a ello alegando que era incompatible con su religión. Tras comprobar que la resistencia de los novios era invencible, el juez buscó un compromiso, que la novia en una habitación se destapara ante una mujer policía. El novio consintió y, cuando parecía resuelto, el cuñado intervino para rechazar la propuesta del juez, porque en esos momentos previos al matrimonio el novio no era todavía autoridad sobre su esposa, la autoridad le correspondía a él como hermano mayor mientras no se desposara.

¿En qué consiste el conflicto? *Grosso modo*, no es un conflicto directo entre identidades incompatibles, sino un conflicto entre los fundamentos de una identidad de naturaleza religiosa y un principio democrático basado en el respeto a la libertad y en el principio de igualdad. No se trata de una simple colisión de identidades concebidas unívocamente como arguye Amartya Sen (3). Si así fuera, el asunto sería sencillo: en Francia se aplicaría la ley sin mirar a

(3) De acuerdo con AMARTYA SEN en que las identidades no son simples, pues en una persona puede darse un cruce de varias, hay que tener no obstante en cuenta que hay diferentes grados de identificación y que la teocracia se distingue por el predominio de la identidad religiosa. «Resulta evidente que las personas pueden ser catalogadas en base a muchas otras clasificaciones, cada una de las cuales tiene relevancia —y a menudo más alcance— en nuestras vidas: nacionalidades, orígenes, clases, ocupaciones, estatus social, lenguas, política, y muchas otras. A pesar de la especial atención que han recibido las categorías religiosas durante los últimos años, no deben ser empleadas para aniquilar otras distinciones, o, todavía peor, no pueden ser percibidas como el único sistema válido para clasificar a las personas.» Cfr. AMARTYA SEN (2006). Aunque SEN tiene razón en el aspecto genérico, en mi opinión hay que clasificar las identidades. Propongo distinguir entre las *asociativas*, las *comunitarias* y las *ideológicas*. Para la dos primeras recorro a la terminología de Tönnies. Una identidad es *ideológica* cuando se convierte en un proyecto impositivo de acción política dogmática (autoritaria, nacionalista, emancipadora, integrista, etc.).

quién, aunque en este caso se trataría de aplicar la ley para mirar a alguien. Lo que se planteó en Francia, como ya se plantea en España con la expedición del D.N.I. a algunas mujeres musulmanas, en si la inaplicación de la ley (decreto o reglamento) que exige la comprobación de la identidad personal por motivos de seguridad o de autentificar la fe pública, es compatible con los supuestos constitucionales de seguridad jurídica del Estado democrático. Ahora bien, esos «supuestos constitucionales» expresan la identidad democrática (aunque no expresen una identidad *nacional*, étnica o cultural, pues la razón del supuesto consiste en hacer posible la convivencia entre identidades diversas).

Precisaremos algo más esta cuestión: es seguro que los franceses o los españoles tienen una identidad nacional, pero la condición democrática (o la identidad democrática) del Estado francés y del español, por ser democráticos, tiene que aplicarse a varias identidades y no se funda en ninguna. Ante todo, no ha de imponer una identidad, ha de ser libremente aceptada o discutida. Más adelante especificaré qué ha de entenderse por «libremente democrático», pues no basta usar los procesos electorales, que no son más que un aspecto de la democracia, para asegurar una identidad democrática. Hace falta un requisito más: el de no interpretar la democracia como una *vía de acceso* a otro tipo de sistema. En la Alemania de Weimar, la democracia fue una vía de acceso al nazismo que negaba la democracia. No es conceptualmente coherente con la idea de «democracia» justificar la concepción de la democracia como una vía de acceso a un régimen ideológicamente uniforme o excluyente. Las vías de acceso vuelven a proliferar en algunos países hispanoamericanos como Venezuela y Bolivia, con la disimulada complacencia de muchos ideólogos para quienes, al parecer, se puede acabar con la democracia siempre que se haga en nombre de alguna extraña variante del socialismo no democrático.

Primero condición, pues: Estado democrático. Después, el Estado podrá o no ser nacional. Pues, supongamos, como ocurre en el caso español y, en menor medida, en el francés, que muchos ciudadanos discrepen sobre la clase de nacionalidad con que se identifican. No podrán discrepar, sin embargo, de que el modo de conciliar sus diferencias para asegurar una convivencia pacífica sea aceptar el método democrático de solucionar sus discrepancias.

Anteponer las condiciones democráticas, como método de resolución de conflictos entre identidades diversas y, a veces, incompatibles en sus pretensiones o manifestaciones, requiere delimitar un conjunto de valores sobre los que fundar la cohesión necesaria para resolver las discrepancias entre identidades que pueden entrar en colisión. La democracia tiene que reconocer esas identidades bajo la condición exclusiva de no perecer ante ellas. Esta es una exigencia conceptual, ya que la democracia es la única garantía de coexistencia mutua. Y si el requisito de las identidades es ser reconocidas hay que

asegurar, ante todo, que la condición de la que depende la coexistencia recíproca ha de prevalecer sobre cualquier otra. Ahora bien, no es una condición abstracta, sino que se manifiesta en la preservación de un conjunto de valores de los que depende que su aplicación sea eficaz. Puede concebirse ese conjunto de valores como rasgos que delimitan las condiciones de «identidad democrática» requeridas para asegurar que un Estado no es sólo aparentemente democrático (4).

Así, pues, la *identidad democrática* es de naturaleza distinta de cualquier otro rasgo de identidad. En principio, la democracia es sólo un criterio de regulación que permite compatibilizar intereses, que coexistan ideologías, que convivan identidades y que se puedan dirimir los conflictos que puedan surgir entre ellas. Lo que conviene preguntarse ahora es si ese criterio de *democracia regulativa*, en que consiste la condición o la identidad democrática, puede ser definido sólo *formal o negativamente, como hemos venido haciendo hasta ahora, si se trata sólo de un mero principio regulador; o si, requiere algún contenido positivo* para que no quede en mera letra y resulte eficaz (5). Podría proponerse como un mínimo de contenido positivo sin cuyo reconocimiento el propio supuesto democrático resultaría una mero *flatus vocis*. No obstante, no ha de prevalecer la idea de «mínimo», sino la del conjunto de valores inherentes al concepto mismo de Estado democrático. Que sea o no mínimo, es indiferente.

Con el objeto de acotar ese objetivo, podemos anticiparnos a imaginar algunos conflictos que, todavía desdibujados, se otean en el próximo horizonte. Con ocasión de la legalización del matrimonio entre homosexuales algunos imanes ya manifestaron su interés por incluir cambios en la legislación para el reconocimiento de la poligamia. La pregunta es si la poligamia es o no compatible con el principio de igualdad inherente a una constitución democrática. Para que lo fuera, tendría que regularse también la poliandria. Y, en ese caso, en un Estado democrático debería aceptarse, por aplicación del principio de igualdad, que una mujer musulmana desposara a varios hombres. Los imanes no podrían, en nombre de su identidad, impedir que una mujer, en el uso de su recíproca libertad igualitaria con los hombres, tuviera varios maridos. Pero una vez legalizadas la poliandria, la poligamia y los matrimonios homosexuales ¿qué interés tiene definir la institución matrimonial en el Código civil? Lo lógico sería que hubiera una regulación abier-

(4) Sobre este tema, tratado desde la perspectiva de «virtud cívica», Cfr. GINER, 1998: 2-13 y más recientemente CAMPS (2005).

(5) Para una crítica de las limitaciones del formalismo liberal desde actitudes «republicanas», aunque con enfoques diferentes, cfr. GINER (2002) y LLANO (2000).

ta de diferentes contratos de ayuda mutua o algo parecido, que la ley civil prescindiera de denominar o no «matrimonio» a cualquiera de ellos, y que cada identidad aplicara el nombre de matrimonio según su tradición.

Se puede, pues, sugerir un escenario en proceso cada vez más complicado. Lo singular de este escenario estriba en que el Estado democrático no puede claudicar de serlo porque constituye la condición teórica y práctica de la posibilidad de una coexistencia multicultural. Así, no se trata de preguntarse como a veces se oye ¿hasta dónde ceder? La cuestión es otra: no se puede ceder en los valores democráticos de los que depende el aseguramiento de la mutua tolerancia y la coexistencia plural. No se trata tampoco de tolerar al otro. Se trata de que para el Estado democrático todas las identidades son otros, razón por la cual el Estado no puede identificarse con más identidad que la suya propia, la única que reúne las condiciones necesarias para garantizar la convivencia entre identidades discrepantes y capacitada para resolver conflictos identitarios en los casos de incompatibilidad. El principio de tolerancia no es, en este sentido, de carácter concesivo: no se trata de que el Estado democrático tolere a quien no es tolerante. Es un principio derivado de la exigencia del reconocimiento mutuo: el Estado democrático liberal exige que las diferentes identidades se reconozcan y se toleren mutuamente. Sólo hay una condición: que el conjunto de prescripciones de las que depende que el Estado democrático pueda ejercer esa tarea, sea reconocido, por grado o por fuerza, por cuantos caen bajo su ámbito de aplicación (6).

2. DEMOCRACIA CÍVICA NEUTRAL

El requisito principal es que el Estado democrático sea neutral y *aconfesional*.

Una *democracia aconfesional* [no es lo mismo que *laica* o *laicista* (7)] carece de identidad religiosa y es neutral respecto a las distintas confesiones. Parece evidente, tras lo expuesto antes, que la democracia no puede ser neu-

(6) «La mayoría de los debates sobre los derechos de las minorías no son debates entre una mayoría liberal y las minorías comunitarias, sino debates entre liberales acerca del significado del liberalismo». W. KYMLICKA (2003).

(7) Estado «laico», en el sentido doctrinal del «laicismo», es profesar una opción ideológica entre otras posibles, lo cual impide al Estado ser imparcial o neutral. En cuanto a la «neutralidad», hablamos de «conceptos», no de «historia». No estoy proponiendo que la Corona inglesa deje de ser anglicana ni la Monarquía española, católica. No se puede prescindir de las condiciones de historicidad del Estado, pero analizar esos aspectos requiere un estudio o una discusión historicista, de tipo distinto de la que se plantea en este artículo.

tral consigo misma. La lógica formal ya suministró algunos procedimientos para desbaratar este tipo de paradojas. La democracia no puede ser neutral con sus propios supuestos, porque son la condición de posibilidad para que pueda ser neutral con los demás. ¿Se trata de un privilegio, entonces? No, lo sería si la democracia adujera una identidad correlativa a las identidades nacionales, religiosas, culturales o étnicas. Pero, justamente, eso es lo que no es un Estado democrático. Por eso, el punto de partida es la carencia de una identidad de esa especie y la indagación de las condiciones que hacen posible el desempeño de su función arbitral.

No hay, por tanto, un conflicto entre la identidad del Estado democrático y una identidad religiosa. El multiculturalismo que aflora en las democracias occidentales se basa en este supuesto de que la identidad democrática implica que la identidad sustantiva de su propia tradición es una adherencia histórica que no puede afirmarse al punto de impedir la convivencia con otras identidades (8).

Al hacer este razonamiento se incurre, a veces, en un sofisma, porque se exige al Estado democrático una condición imposible, que sólo se defina negativamente desde el punto de vista de la identidad. Pero es muy dudoso que el Estado democrático pueda sobrevivir sin apelar a ningún criterio de identidad de tipo moral o ético. De aquí que se hayan producido en los últimos años varios tipos de propuestas para asignar una identidad positiva peculiar del Estado democrático. Como diría Dworkin (9), por razones de fundamento, no de defensa de intereses privados o identitarios, el Estado necesita apelar a nociones diferenciales de convivencia como «el patriotismo constitucional» o, más recientemente, una «educación para la ciudadanía». Se pueden enumerar algunas propuestas españolas que revelan la preocupación por delimitar ese tipo de «identidad democrática positiva» (10). Desde la «religión civil» rusa, que tiene múltiples herederos, a mi entender no del todo consecuentes consigo mismos (11), pasando por la adaptación del habermasiano «patriotis-

(8) Recíprocamente, podría servir de argumento para el mantenimiento de las tradiciones de las que surge el Estado democrático, que se viven socialmente de modo espontáneo y que son tan dignas de protección por el Estado como las foráneas. En esto consiste el *principio de reciprocidad* antes mencionado.

(9) R. DWORKIN (1994).

(10) Cfr. GINER (2001).

(11) Cfr. GINER (1994). También puede verse un artículo suyo en *Claves* sobre el mismo tema. La propuesta de una «religión atea» me parece inconsecuente por razones de principio. La función del Estado es la neutralidad, por tanto tendría que ser neutral en los conflictos entre su propia religión y las otras religiones. Eso es lo que ocurre con las ideologías laicistas en que se pretende que el Estado actúe como juez y parte. A menos que se entienda que la «reli-

mo constitucional» (12) hasta la más reciente contribución de Kymlicka de la «Educación para la ciudadanía» (13) que ha encontrado un fuerte eco en los responsables de educación del gobierno socialista español.

Tales propuestas tratan de delimitar un ámbito de «civismo laico» o «aconfesional» (14), no ideológico, es decir, un «civismo» en que se pueda basar la aplicación del principio de neutralidad del Estado, un civismo excluyente de principios o valores que no sean democráticos (15). El empeño puede ser saludable siempre que ese ámbito sea tan «neutro» como se propone ser, pues, en cuanto deje de serlo, implicaría al Estado con una ideología particular. Eso ocurre cuando se confunde la ¿moral? del Estado «cívico laico» con el «laicismo», que es una opción ideológica caracterizada por su rechazo de la religión, por su empeño en enclaustrarla en ámbitos privados y de marginarla de los escenarios públicos o sociales. Sorprendentemente, algunos «laicistas» postulan ese punto de vista, a la vez que patrocinan la idea de que la existencia humana es societaria o comunitaria, para defender los derechos de las identidades culturales inmigrantes (16).

gión civil» no es estatal, sino una especie de «laicismo religioso», es decir, una religión artificial y, a mi entender, contradictoria con sus propios supuestos. El nombre de «religión civil» expresa, a mi modo de ver, una debilidad argumental, se rechaza la religión positiva y para sustituirla por una religión artificial, y encubre que el laicismo es una «ideología», una «contrarreligión». Cfr. GINER (2003).

(12) Cfr. L. NÚÑEZ LADEVÉZE (2006).

(13) KYMLICKA (2001): 251-85.

(14) Suscribo «aconfesional», porque la expresión «laico» puede ser objeto de interpretaciones diversas.

(15) Para una visión del «civismo» y del «republicanismo» diferente y también crítica de la visión «laicista», cfr. LLANO (2000).

(16) «... se asume que el Estado liberal en su normal funcionamiento se atiene al principio de neutralidad etnocultural... Es decir el Estado es "neutral" respecto de las identidades etnoculturales... desde este punto de vista, los Estados liberales tratan a la cultura del mismo modo que a la religión» (W. KYMLICKA, *Id.*, 37). Matizaré que, desde mi punto de vista, hay que distinguir entre «aconfesionalidad del Estado» y lo que, a veces, se suele entender por «Estado laico». Esta expresión, «Estado laico», puede resultar ambigua en la medida en que el laicismo se define o frecuentemente se manifiesta como una corriente ideológica y, por tanto, como un conjunto de opiniones positivamente definidas que simplifadamente se caracterizan por su rechazo de la religión y, más simplifadamente aún, por su negación del cristianismo como religión capaz de competir o de rivalizar desde dentro mismo con los planteamientos laicistas. Resulta sintomático que el laicismo ideológico sea mucho más indulgente con religiones lejanas a la tradición democrática que con el cristianismo, que está en el origen de la democracia y liberal y de la racionalidad europea ilustrada. Desde mi punto de vista un Estado laico, en el sentido que para KYMLICKA tiene la expresión «Estado neutral», ha de ser imparcial también entre los conflictos que se puedan plantear entre una ideología laicista, que, desde este punto de vista, es sólo una identidad más a tener en cuenta, y las distintas confesiones religiosas.

Me parece que la recomendación de este tipo de instrucción para la formación de ciudadanos procede principalmente de Kymlicka, un teórico del multiculturalismo ¿Cuál es el posible contenido de esa educación y por qué se recomienda? Se recomienda porque la propia tolerancia necesita disponer de un mínimo de identidad compartida para resolver los posibles conflictos que puedan surgir entre identidades discrepantes, cuando no incompatibles (17). Es muy probable que la poligamia sea incompatible con la igualdad de sexo. Pero también es muy probable que, en un mundo agobiado por el terrorismo, el Estado democrático esté necesitado de, y no sólo preocupado por, comprobar la identidad de las personas que contraen matrimonio o que se desplacen en trenes o en avión. También podría ocurrir que las feministas denunciaran a los imanes por impedir el acceso a las mujeres junto al mihrab o la macshura. O quien sabe si la ablación del clítoris no deba considerarse una mutilación punible en un Estado democrático. Pero, ¿cortarse las uñas o el cabello también son mutilaciones...? Habrá que dar una respuesta *cívica* consistente a esas tan notoriamente diferentes clases de «mutilación» corporal.

3. AXIOMA DE LA DEMOCRACIA Y CONFLICTOS DE PERTENENCIA

Todo muestra que hay que encontrar un supuesto desde el que situarse intelectualmente para poder resolver estos y otros posibles conflictos que puedan plantearse entre, por un lado, la defensa del Estado democrático, de sus reglas constitutivas de Derecho, de la libertad y la igualdad democráticas y, por otro, el derecho a conservar la propia identidad étnica, religiosa o cultural. Me propongo ahora contribuir a delimitar ese supuesto de identidad democrática positiva, que se puede reconocer como un imperativo de regulación, tal vez categórico, pero también práctico. Un imperativo en el sentido de que es una condición *sine qua non* que se requiere cumplir para que lo que las diferentes y, a veces, incompatibles pretensiones identitarias que se reclaman al Estado, pueda administrarlas el Estado arbitral resolviendo en justicia los conflictos de identidad que se produzcan.

Incluso habrá quienes, como yo, consideran relevantes los aspectos sustantivos para un reconocimiento mínimo de identidad positiva. Denominaré

(17) «Las *naciones étnicas* consideran que la reproducción de su particular cultura e identidad etnonacional es uno de sus más importantes objetivos. Las *naciones cívicas* son “neutrales” respecto de las identidades etnoculturales de sus ciudadanos y definen la pertenencia a la nación en términos de adhesión a ciertos principios de democracia y justicia» (*Id.*, 38. *Cursiva mía*).

provisionalmente a ese supuesto, *axioma de la democracia*, y me adelanto a enunciarlo de forma negativa: no puede haber plena libertad ni democracia coherente constitutivamente si, desde la perspectiva de los principios, la identidad personal se subordina a la identidad colectiva (18). Ahora bien, ¿por qué se plantea como un imperativo práctico la necesidad de disponer de un principio regulativo sobre el que retrotraerse para dirimir conflictos de identidad que se originan en las democracias occidentales? Desde el punto de vista geopolítico, la causa de estas discusiones está en el impetuoso fenómeno de los flujos migratorios que circulan de oriente a occidente y de sur a norte.

En cierto modo la *inmigración* es el gran y novedoso tema de la Europa del siglo XXI. Decía Heidegger que «América es cosa europea», y tenía, en buena parte, razón. Durante siglos Europa emigró, colonizó o conquistó el mundo. América es producto de su descubrimiento y de su colonización. Heidegger no se refería sólo a este proceso histórico, sino también y principalmente, a que la investigación, el pensamiento, la cultura y la ciencia norteamericanas eran una prolongación de la Ilustración europea. Visto lo que ocurre desde las grandes perspectivas, es posible que asistamos actualmente a un proceso inverso, que actualmente Europa se vea invadida por los extraños o los ajenos a ella, a su origen, a su raíz y a su cultura. Pero no sólo se trata de esto, la cultura europea ha dejado de ser dominante y expansiva, se bate en retirada, se repliega en formas contemporizadoras como el nihilismo, el relativismo, el multiculturalismo y la alianza de civilizaciones. Es un proceso tanto externo como interno. Si Europa fuera una unidad expansiva, como lo es el Islam, Benedicto XVI hubiera tenido un respaldo unánime tras su discurso en Ratisbona. Pero las democracias europeas, al contrario que en la estadounidense, se han despojado de todo rasgo de identidad. La conmoción producida en el Islam sobre palabras que mil millones de personas no han leído ni entenderían si las leyeran, ha sido casi unánime entre los musulmanes, mientras en Europa el repliegue y la inhibición han quedado patentes como síntoma de que el desentendimiento o la indiferencia doctrinal es un rasgo característico de la unidad europea.

(18) Me siento bien respaldado por KYMLICKA cuando escribe «aquellos que sienten simpatía por el culturalismo liberal deben enfrentarse a un problema obvio: Está claro que alguna de las formas de estos derechos de las minorías podrían socavar, en vez de fomentar, la autonomía individual. Propongo distinguir entre los “malos” derechos de las minorías, que implican una *restricción* de los derechos individuales, y los “buenos”... que pueden considerarse elementos que *complementan* los derechos individuales» (*Id.*, 36). Así, pues, desde su criterio propiciador de un «multiculturalismo liberal», la protección de los derechos individuales es prioritaria a las razones alegables en defensa de la identidad.

El escenario ofrece, pues, el siguiente panorama. Por un lado, llegan a España más de dos millones de inmigrantes censados por la seguridad social, a los que vayamos a saber cuántos ilegales habrá que añadir y que no podemos verificar por falta de documentación. Esta inmigración produce cierta desazón. Mucha gente se halla perpleja y vacilante ante lo que, por un lado, percibe como una agresión a su identidad o a su tranquilidad emocional y social y, por otro, imbuida como está de principios democráticos, admite que su sentimiento no es congruente con los presupuestos de sus convicciones ciudadanas. En suma, vacila entre la fidelidad a un sentido democrático no sistematizado y lo que advierte como un peligro a su estabilidad o a su identidad. La inmigración se percibe como peligrosa, pero esta sensación de peligro no encuentra cauces claros para manifestarse. El lenguaje oficial y la tendencia benevolente invitan a acoger con magnanimidad este aluvión de ilegales. Y, simultáneamente, afloran las reservas en voz baja de los ciudadanos que, en ocasiones, como ha ocurrido en Suiza, pasan a expresarse en textos legales. La inquietud se extiende de modo silencioso y alerta a las autoridades de que el proceso debe ser controlado. Si hay preocupación en la Unión Europea, y si el gobierno ha tenido que rectificar su política de mangas anchas, ha sido por la presión europea y la confirmación interna de que las corrientes de opinión y las encuestas circulan por cauces distintos de los que propone el lenguaje políticamente correcto.

¿Qué es lo que ocurre? ¿Por qué esa especie de esquizofrenia entre la benevolencia verbal y la preocupación real? Estos inmigrantes no encuentran una identidad europea doctrinalmente definible a la que adaptarse, y ante la débil oferta que implica el neutralismo y la aconfesionalidad del Estado laico, optan por proseguir en la suya. Se ha comprobado en la segunda y tercera generación de inmigrantes en Francia y en el Reino Unido. El Islam avanza en Europa. Tampoco encuentran en España una identidad receptora uniforme y advierten que la subyacente identidad cristiana se mueve a la defensiva y conflictivamente en su propio terreno. Por el contrario, lo que encuentran en España, y no sólo en ella, es un conflicto de identidades nacionales, una rivalidad entre culturas del mismo origen cristiano, semejantes en casi todo, pero sutil o artificialmente diferenciadas entre sí por una voluntad ideológica y partidista. Es natural que estos inmigrantes se desorienten y no sean capaces de entender cuál es la identidad que los acoge. Encuentran una zona de conflicto, un debate interno y un sentimiento de pertenencia mucho más débil que el que arraiga en sus corazones de origen.

No hay más que leer el Estatuto catalán para comprender que lo que atemoriza a unos no es tanto que los inmigrantes aporten una identidad nueva como que tomen partido por una de las internas en detrimento de la otra. No

importa mucho que los inmigrantes sean coptos, musulmanes chiítas o suníes, agnósticos, budistas, ortodoxos... Lo que importa es que no confundan la cultura y la lengua catalanas con la cultura española o la lengua castellana. Para un obispo vasco o catalán, lo apremiante es diferenciar entre lo vasco o lo catalán y lo español, precisamente porque pueden confundirse, y es indiferente distinguir entre lo catalán y lo islámico, precisamente porque no hay posibilidad de confusión. Si los nacionalistas patrocinan el catalán en el Estatuto catalán es, entre otros motivos, porque la mayoría de los inmigrantes llegan a España, y no a Cataluña, y porque les resulta más útil aprender el castellano que el catalán o el vasco.

Así, pues, el proteccionismo del Estatuto se funda en un principio material de autodefensa de una identidad cultural colectiva que algunos sienten amenazada por el castellano. Sin entrar en disquisiciones históricas para cuyo anecdotario no está preparado este texto, que se limita a examinar los conceptos, el resumen del argumentario nacionalista menos viciado ideológicamente podría ser: se defiende el catalán para proteger una identidad que algunos consideran amenazada por la presión, aumentada ahora especialmente por la inmigración hispanoamericana, de los que hablan castellano. Si no fuera así, tal vez no se hubieran incluido cláusulas de protección para uno de los dos idiomas oficiales en perjuicio del otro. Es posible que éste no sea el único motivo. Pero lo que tiene valor de argumento no es, contra lo que se suele a veces sugerir, que se interprete el Estatuto como una toma de partido a favor del catalán en una guerra de competencias entre el catalán y el castellano, sino como expresión de la convicción de que es necesaria una discriminación positiva que compense, mediante la protección legal de un idioma, la ventaja que impulsa y facilita la expansión del idioma rival. Según el argumento nacionalista las circunstancias históricas y geopolíticas sitúan al catalán en posición de desventaja frente al castellano, y a esas circunstancias desventajosas se añade además ahora la presión inmigrante. Lo que importa es que los nacionalistas están dispuestos a sacrificar a un criterio de oportunidad un principio básico de regulación de la convivencia entre identidades dispares: que la identidad personal es primaria y sustantiva y la del grupo (étnico, nacional, religioso, cultural) es societaria y subordinada a la anterior (19).

(19) Para un argumento detallado Cfr. L. NÚÑEZ LADEVÉZE (2005). En todo caso, el argumento de AMARTYA SEN contra la tesis de Huntington del «choque de civilizaciones» se basa en que en una persona pueden coincidir simultáneamente varias identidades, mientras que Huntington considera la civilización como la expresión de una sola identidad. Pero si es así, resulta obvio que la identidad personal es el sustrato previo o la condición irreductible para la adquisición de las demás identidades, y, por tanto, anterior a ellas (SEN, *op. cit.*).

Cabe preguntarse que tienen que ver estas apreciaciones sobre el nacionalismo y la inmigración con el tema de la «identidad democrática y la libertad religiosa». Ahora bien, si se habla de «identidad democrática» y de «neutralidad» la relación es inherente y evidente. Por aplicación del principio de neutralidad, el Estado democrático ha de ser ideológica e identitariamente neutral y eso no ocurre cuando se toma como punto de partida la perspectiva que ofrece una adscripción oficial o natural a una *ideología* nacionalista. En segundo lugar, el tema tiene importancia como consecuencia de los flujos migratorios. Hay que ser consciente de que la propuesta de una «identidad democrática», o de una «nación cívica», asume que ninguna otra identidad puede ser traída a colación como fundamento del Estado. Pero eso significa que la identidad del ciudadano en su mera condición de democrático, si no profesa ninguna otra identidad, lo cual es su derecho, se caracteriza por la debilidad frente a la fortaleza de las identidades que emigran al Estado.

Puntualizaré: el asunto de fondo, como dije al principio, es cómo aplicar el principio de reciprocidad y sobre qué base ha de sustentarse. La consecuencia es que hay que delimitar la identidad democrática imprescindible para asegurar la convivencia entre identidades sustantivas dispares. Y para salvaguardar esa identidad democrática, sin la cual se pierde todo criterio regulador, sólo hay dos principios que entren a trámite: si ha de prevalecer la defensa de la identidad personal del ciudadano de la democracia, o si la del grupo o grupos que reflejan las tradiciones históricas o ideológicas de las que surgió el Estado, o las de aquellos otras expresiones culturales que se instalan en ella como fruto de los flujos migratorios. Y mi propuesta es que si se subordina la identidad personal a la del grupo se vulnera el principio constitutivo de toda democracia y se pierde el sentido que haga posible toda regulación.

4. EUROCENTRISMO

Entre paréntesis, eso es lo que hay que ponderar cuando se comenta el discurso de Ratisbona del papa Benedicto XVI. La cuestión es la siguiente. En un artículo escrito en *El País*, el teólogo Juan José Tamayo (20), que en esos días se prodigó en los medios de comunicación, objetó que el discurso era «cristianocéntrico» y «eurocéntrico». Surgen muchas dudas sobre el sentido que haya de darse a ambas palabras entrecomilladas. Por lo visto es indiferente que el discurso islámico sea «islamocéntrico», y el europeo sea re-

(20) *El País*, 20-9-06.

lativista. Y no se ve por qué razón si hay un diálogo, una discusión o una disputa entre religiones, pongamos por caso, una, la cristiana, deba prescindir de su identidad (para no ser «cristianocéntrica») y la otra, la islámica, puede hacer valer la suya sin restricción crítica ninguna.

Detectar esta asimetría en la exigencia no es una sutileza, sino que expresa una contradicción de fondo de la cultura occidental en su esfuerzo por desprenderse, despojarse por la senda de la ilustración, de su originaria identidad histórica (La discusión sobre el preámbulo de la Constitución europea es todo un síntoma de ese proceso). Será difícil encontrar un islamista que censure la reacción colectiva del mundo islámico por las palabras de Benedicto XVI por haber sido islamocéntrica, pero no ya los intelectuales y políticos agnósticos europeos, sino hasta algunos teólogos, reprochan al discurso de Benedicto XVI ser acorde a su identidad cristiana. Cabe preguntarse qué revela ese trato desigual. No digo que esos teólogos no tengan razón en su reproche, sino que cabe preguntarse: ¿Dónde hay que situar la posición de teólogos como Tamayo? (21) ¿Si no es eurocéntrica o cristianocéntrica, qué es? ¿Es una posición descentrada, una posición sin centro? Eso es lo que pretende ser, lo cual en sí mismo es también desconcertante.

¿Por qué razón, carecer (u ocultarlo, que es lo mismo) de centro o de posición es preferible a expresar el centro o la posición desde la que se enjuicia? ¿Se pretende decir que hay un requisito de racionalidad que exige que se discuta o dialogue a partir de posición ninguna? Si así fuera, ¿dónde situar ese requisito, cómo exponerlo? ¿No se puede argüir que ese modo de no estar centrado, que a la vez se exige como requisito con el que poder identificarse, no es sino una argucia para disponer de un centro mientras se censura a otros que hablen desde el suyo? El nihilismo rebusca por esos parajes su argumento para presentarse como candidato a poseer una perspectiva que exprese una racionalidad preferente a todas las demás (22). Esto es paradóji-

(21) El mismo argumento se repite en una entrevista en el diario *El Mundo* (30-9-06) al teólogo jesuita Thomas Michel.

(22) El origen de mi argumento se halla en Taylor, que lo usa contra el nihilismo [TAYLOR (1989)]: 115-6: «curiosa o irónicamente la teoría neoneietzscheana está abierta a la misma clase de crítica que la que ambas, ella y yo, dirigimos contra la principal vertiente de la filosofía moderna: la de no confesar claramente sus propias motivaciones morales. Sólo que aquí el problema no es que niegue tenerlas, como sucede con las teorías metaéticas modernas que pretenden una base exclusivamente epistemológica, sino que les otorga un falso estatus. Pretende distanciarse de sus compromisos de valor, lo que consiste en el hecho de que sólo ella es lúcida respecto a su estatus como fruto de un orden construido, cuya lucidez la separa de otras posturas y se arroga a sí misma la ventaja de verse libre de engaño, de una manera en la que otras no lo están». Obsérvese que el mismo título expresa el reconocimiento de la existencia de alguna «identidad europea». Mi crítica de que la apelación a argumentos críticos ba-

co, pues a la vez ese relativismo afirma que una perspectiva que haga valer ese privilegio sobre el que se encarama a hurtadillas sin decirlo (en eso consiste la crítica al discurso de Ratisbona), es una perspectiva dogmática, centrada en el eurocentrismo, en el occidentalismo o en el eurocristianismo.

Esta forma de argumentar del criticismo relativista y, a veces, del multiculturalismo, disimula que es una posición tan centrada como las que critica, que trata de estar por encima de todas las perspectivas mientras aparenta no estar en ninguna parte, que se presenta inmune a la crítica que hace a los demás criterios como si el crítico que critica pudiera pensar sin posición ni criterio, sin centro, sin lugar o sin identidad. Lo que ocurre es que el crítico descentrado confunde *versatilidad* con *descentramiento*, porque cada vez que se le ve ocupando una situación huye de ella para no ser alcanzado por su propio comentario crítico. Como si fuera posible que alguien pudiera estar en ninguna parte mientras discute con otro al que se le reprocha que ocupe un lugar. Si es cierto que el punto de vista del discurso de Ratisbona es eurocéntrico, no deja de ser eurocéntrica la tradición desde la que se hace el diagnóstico, una tradición europea, posilustrada, heredera por línea directa del criticismo kantiano, del nihilismo nietzscheano y del desconstruccionismo derridiano. Lo más que se puede decir de estos dos estilos de razonamiento, el del discurso de Ratisbona y el de los relativistas multiculturales, es que describen un encuentro entre dos posiciones igualmente eurocéntricas procedentes ambas de la Ilustración, la relativista que trata de despojarse de todo signo de su propia identidad originaria, y la liberal, que trata de conservar un mínimo de racionalidad positiva y de identidad histórica aportado por la revisión ilustrada de la tradición cristiana.

Eso es lo que se desprende de la crítica de que ha sido objeto el discurso de Ratisbona. Asunto complejo y delicado, porque se niega la autodefensa de la propia identidad expuesta racionalmente y argumentada en nombre de la razón crítica, y se protege la agresividad de un islamismo que, a veces, se reviste sin disimulos de una «identidad airada» e invasora, aunque, efectivamente, no se pueda ceder ni por razones ni por prácticas a la simplificación de que ese islamismo vociferante exprese la esencia del Islam. Pero tampoco se puede ser cándido cuando se comprueba que esa es la voz que más se oye. En resumen, al parecer, el punto vulnerable de Benedicto XVI, como representante de la cristiandad es que su discurso representa la identidad cristiana..., la defiende y la expresa. Y el punto fuerte de la *jihad* islámica es que sólo ha de entenderse la *jihad* como algunos intérpretes islamistas la entien-

sado en la noción de «eurocentrismo» es un argumento vicioso se basa en que, según Taylor, esa crítica forma parte de esa «identidad europea».

den, y sin atender a, o desentendiéndose de, los signos «airados» que a veces la manifiestan con gran estruendo y amplitud. No parece que haya paridad en las censuras críticas que se hace a unos y a otros en nombre del criticismo occidental ni congruencia en los diagnósticos.

Pensamos, como decía Ortega, desde una «perspectiva», desde algún lugar y estamos en una posición y no es razonable simular que lo hacemos desde esa posición sideral en que parecen situarse muchos críticos nihilistas, multiculturalistas y relativistas posmodernos. Flagelarnos por estar en algún lugar, por disponer de un horizonte, por enfocar el mundo desde una perspectiva es el último descubrimiento del criticismo masoquista occidental. No existe ninguna otra civilización comparable con la europea en su masoquismo, en su afán crítico de autodestrucción. En su capacidad para exhibir el esplendor de su patrimonio cultural para desdeirse, después, de haberlo edificado. Eso es lo que hay detrás de las críticas al discurso de Ratisbona y lo que hace del laicismo una ingrátida toma de partido por el relativismo, un esquizofrénico sentimiento demoledor de su propia raíz, intransigente con sus orígenes e indulgente con sus propios resentimientos criticistas. El «relativismo», el «multiculturalismo», el «nihilismo» la «alianza de las civilizaciones», los «derechos humanos», no son conceptos islámicos, ni budistas ni confucionistas, son eurocéntricos. Sólo al punto de vista eurocéntrico se le reclama, y se reclama desde el eurocentrismo mismo, que deje de ser una identidad eurocéntrica. Sólo al cristianismo se le exige que, cuando trate de establecer un diálogo racional con otras religiones, prescindiera de su identidad o la sacrifique. O se le acusa de ser dogmático porque expresa una identidad y ocupa una posición que pretende conciliar la fe con la razón.

Y ¿por qué se reclama ese sacrificio al cristianismo y no a las demás confesiones? Porque, desde hace muchos siglos, una parte del proceso ilustrado se dirigió a destruir sus orígenes y su tradición, a destruir su identidad originaria. Durante tiempo esa tendencia, que es una desviación de la crítica racional, tenía una oferta constructiva, algo positivo que ofrecer en sustitución de lo que destruía: el paraíso en la tierra de la igualdad material entre los hombres. Pero cuando se toma conciencia, con la caída del muro de Berlín, de que tal pretensión es un ensueño imposible, los receptores intelectuales de los que se equivocaron al perseguir el ensueño utópico, de quienes dejaron caer la guillotina o justificaron la decapitación de los zares como un mal necesario para el triunfo de la sociedad igualitaria, en lugar de reconocer críticamente sus errores, prosiguen en su empeño de demolición, aunque no hayan encontrado ninguna cosa que ofrecer en sustitución de lo que prometían. En eso consiste la paradoja del nihilismo relativista. La descalificación

del discurso por ser eurocéntrico es tan eurocéntrica como el propio discurso que descalifica.

5. IDENTIDAD PERSONAL Y PROTECCIÓN RELIGIOSA

Estas referencias al «eurocentrismo» y al «cristianismo» son expresiones de una preocupación por un asunto más simple y sencillo, y cuya consideración se sitúa por encima del conflicto entre las diversas tendencias y actitudes eurocéntricas. Se trata de reflexionar sobre el sentido de la identidad. Aquí sólo hay dos opciones, se parta de la posición de la que se parta, eurocéntrica, islamocéntrica o relativistocéntrica: o prevalece la identidad comunitaria sobre la personal o la personal sobre la comunitaria. Elegir una u otra opción, aparte de si es o no es un ejercicio de eurocentrismo, es un imperativo que deriva de la necesidad de regular la convivencia en una democracia. La diferencia estriba en que la cultura europea incluye conceptualmente ambas posibilidades, mientras que las demás culturas sólo expresan o dejan cauce teórico a una posibilidad, la subordinación política de la identidad personal a la cultural. Sólo la cultura democrática europea admite la reciprocidad como principio, en las demás sólo cuenta la exclusividad. Se dice, «teórico» o «conceptual» o «principio», porque en la práctica la moderación y la protección de los individuos y de las personas es probablemente común a todas las culturas, pues todas son humanas y en todas anida un trasfondo y una práctica orientada por el sentido común que expresa la norma de que facilitar la convivencia entre identidades discrepantes es más humano que su contrario.

Pues bien, en la cultura europea se dan ambas posibilidades, que la identidad del grupo anteceda a la personal o la sustantividad personal anteceda a la del grupo (23). Sólo que ésta es, hasta donde aquí se alcanza, la única que reflexiona sobre el campo de validez de ambos principios, que los reconoce y que trata de armonizarlos. En todas las demás, islamismo incluido, prevalece la identidad comunitaria sobre la personal. El gran descubrimiento ilustrado fue que propuso la dimensión personal como identidad sustantiva o fundamental (24), y la identidad comunitaria como subordinada o adjetiva.

(23) «La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. Su fundamento lo constituye la idea de lo que en los seres humanos merece respeto, por mucho que tratemos de apartarnos de este trasfondo “metafísico”... es un *potencial humano universal*, una capacidad que comparten todos los seres humanos». TAYLOR (1994): 65.

(24) Soy sensible a la tensión que se manifiesta en estos párrafos de TAYLOR: «el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento... (55).

La proclamación de los derechos humanos y la propuesta del sufragio universal y personal en que se funda la democracia tienen su base en ese supuesto. Otra cosa es que Europa fuera y sea luego consecuente con esa proposición. Otra cosa también es que al catolicismo, aliado de *l'ancien régime*, le costara mucho tiempo y esfuerzo llegar a conciliar ambos aspectos. Aunque, en la raíz del reconocimiento de la primacía de la identidad personal sobre la comunitaria, se halla el cristianismo. Éste es un asunto prolijo y complejo en cuyos detalles no procede ahora entrar. Pero sí permite traer a colación un corolario: la actual fuerza de los nacionalismos en Europa muestra que, en cuanto el hombre europeo se ve forzado a defender una identidad por motivos o emotividades ideológicas, está tan presto como el que más a sacrificar la identidad personal a la colectiva.

Éste es el punto de conexión interna entre una reflexión sobre el alcance de la «libertad personal» y el sentido de las ideologías nacionalistas. Para argumentar la autodefensa del nacionalismo hay dos aspectos que entran en tensión: el principio democrático europeo —es decir, el rango prioritario de la autonomía moral de la persona cuya traducción política es una persona, un voto— y el supuesto comunitario, de autodefensa material del grupo o de la etnia. Es decir, hay que sacrificar el principio de supremacía de la libertad de la persona para anteponer el de salvaguarda de la etnia, cuya protección parece concebirse como si fuera un bien público común, o como si todos estuvieran obligados a aceptar una etnia, o una lengua, o una religión o una cultura sin opción más que a la discrepancia privada. Lo de la religión viene a colación porque fue justamente lo que a la Iglesia católica le costó un esfuerzo histórico asumir, hasta el Vaticano II: que el principio liberal de autonomía moral de la persona se antepusiera a la protección social de la moral religiosa (25).

Mi capacidad de descubrir una identidad es ontológica, el que esa identidad no sea monológica sino dialógica es el constituyente sociológico. Todo aquello que se refiere a la autonomía como sujeto capaz de descubrir su identidad constituye el marco ontológico, y las adherencias en las cuales esa capacidad se forma, constituye el sociológico... Con la política de la diferencia, lo que pedimos sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que sea distinto de todos los demás» (61) una capacidad que comparten todos los seres humanos (yo matizaría: corresponde a todos y a cada uno, y no por pertenecer a uno u otro grupo, pues si un grupo o cultura niega este potencial o se basa en la suposición de que no todos los seres humanos comparten del mismo modo este potencial, ¿qué hacemos?). «Este potencial y no lo que cada persona ha hecho de él, es lo que asegura que cada individuo merezca respeto. En efecto, el sentido que concedemos a la importancia de esta potencialidad llega tan lejos que extendemos esta protección aun a las personas que, debido a ciertas circunstancias, son incapaces de realizar su potencial en forma normal, como sería el caso de las personas minusválidas o las personas en estado de coma, por ejemplo (65)».

(25) Cfr. L. NÚÑEZ LADEVÉZE (2003).

Pues bien, lo que ocurre entre «la libertad religiosa» y «otros derechos fundamentales» es algo parecido. Para ser más exactos, no es lo que ocurre entre «libertad religiosa» y otros «derechos fundamentales». En realidad ocurre entre lo que representan dos palabras distintas aplicadas a lo religioso: entre «libertad» e «identidad» religiosa. La posibilidad de conflicto se da ahí: entre el principio de libertad que es esencial a la democracia occidental, y el derecho a la protección que asiste a cualquier identidad social, cultural o religiosa.

El punto de vista que en este texto se propone es que la protección de la identidad está supeditada a la libertad personal de profesar o no una u otra creencia. Y la razón ya la he adelantado. La identidad personal es sustantiva mientras que la identidad social es adjetiva. He dedicado algunas páginas en mi libro *Identidades humanas* (26) a examinar la diferencia entre identidad humana e identidad social. No sé si para algún multiculturalista serán o no producto de una actitud eurocéntrica, lo que sí sé es que el multiculturalismo democrático tiene que adoptar un criterio para organizar la convivencia entre identidades discrepantes, a veces más prestas a imponerse que a convivir. Y también sé que, cualquiera que sea el criterio que se adopte, no será menos eurocéntrico por ser multiculturalista que su contrario por no serlo o por ser personalista. Por esta razón, entiendo que la palabra «eurocéntrica», aplicada al esfuerzo de circunscribir una ética humana común, está vacía de contenido, encubre una argucia sofisticada, es una artimaña argumental para atacar la identidad europea positiva, su raíz, su origen, su tradición, en nombre de una racionalidad negativa, que no deja de ser tan europea como la que critica. La denuncia de una actitud como «eurocentrista» se compensa con el hecho de que la enuncia el propio eurocentrismo. Por eso la propia palabra «racional», que movió tres siglos de cultura europea, se ha hecho sospechosa para algunas tendencias herederas disolventes de esa cultura racionalista.

Pero la crítica del «eurocentrismo» por el eurocentrismo no es más que un rizo que se riza, el círculo vicioso al que llega una tradición cultural que en lugar de encaminarse a la afirmación de una identidad se repliega en la negación de sí misma. Es un síntoma de repliegue acomplejado (27). Hay que tener en cuenta esa diferencia al tratar de la libertad religiosa. Esa decadencia es fácil de percibir y, por eso, en el amplio margen que va de la «alianza» al «choque», otras civilizaciones advierten la debilidad europea y tratan de utilizar en su provecho esas tendencias nihilistas. Se relamen por la

(26) Cfr. L. NÚÑEZ LADEVÉZE (2005).

(27) *Id.*

debilidad interior de la aparentemente poderosa Europa, y eso incita su exaltación, el exhibicionismo del vigor aglutinante de su identidad propia. Nihilismo es negación de uno mismo. Europa, y en el sentido heideggeriano que suscribo, América es cosa europea, tiene todavía la riqueza y el poder, esa fuerza y ese poder son justamente la causa de su debilidad interna, porque es justamente lo que Europa se reprocha a sí misma, la causa de su criticismo masoquista, como si haber accedido a ese patrimonio científico, cultural, político, económico, que tantos envidian y tratan inútilmente de alcanzar, y por el que muchos se aventuran a la inmigración para conseguirlo, fuera un privilegio indeseable o injustificable. Por eso, unos «versos satánicos», un dibujo sobre las barbas de Mahoma, o un párrafo sobre un diálogo de Manuel Paleólogo pueden suscitar la reacción ¿espontánea? de mil millones de musulmanes en el mundo y encuentra entre los intelectuales europeos, más si se trata de Benedicto XVI que de Salman Rushdie, porque el posmodernismo está hoy mucho más avanzado que hace dos decenios, un eco que casi resulta confabulador con la más airada manifestación de la intolerancia, como la ha mostrado la pusilánime retirada de la ópera *Idomeneo* de Mozart en la Deutsche Oper de Berlín (28).

En este panorama se plantea, a mi modo de ver, el derecho de libertad de conciencia. Conste que esa libertad es también un concepto eurocéntrico, por lo que no sé si, a juicio de algunos, no será vicioso. Dejemos aparte que la crítica del eurocentrismo tenga algún valor metodológico o sustantivo. Lo que importa es que se puede definir positivamente esa libertad de la conciencia, cuando se concreta como «libertad religiosa», como el derecho que tienen los creyentes a expresar o practicar públicamente los ritos de una u otra confesión. De este derecho, que, como veremos, es de naturaleza personal, se deriva el aspecto comunitario: no debe impedirse la manifestación pública del culto y los ritos de una religión. Y el corolario podría ser que el cultivo o la práctica religiosas deben ser respetados y, en este sentido, también protegidos, por el Estado de Derecho, porque la función prioritaria del Estado es asegurar el ejercicio de las libertades, la práctica de los derechos y, en consecuencia, la protección de las instituciones que la hacen posible.

Tal vez sea oportuno añadir alguna puntualización. La libertad de conciencia es eurocéntrica y cristianocéntrica en su origen. El reconocimiento político del principio de moral cristiana de libertad de conciencia, se concreta históricamente, primero, como requerimiento erasmista a la concor-

(28) Daniel Barenboim comentó en un interesante artículo esta decisión en *El País*, 4-10-06.

dia (Luis Vives, *De concordia pacis*) y luego, como principio de tolerancia entre confesiones cristianas (J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*). Pero no sólo lo es en su origen, también lo es en su regulación, porque es un derecho que puede argüirse de modo contencioso contra el poder público. Eso no ocurre más que en una regulación democrática del Estado aconfesional. No es posible en ningún sistema teocrático, totalitario o uniconfesional. También la idea de «democracia» es eurocéntrica..., y la noción de «constitución», y la de «derechos humanos» así que, a la postre, es eurocéntrico todo lo que conceptualmente suele servir de argumento a los propios denunciantes del eurocentrismo. Incluso los conceptos de «teocracia» y «democracia», considerados como término de descripción y diferenciación de un sistema político, son eurocéntricos, pero no vamos a hablar de ni a insistir más en ello. Solamente puntualizar que aquí nos atenemos al uso de conceptos, no a prácticas de convivencia social entre vecinos de distintas religiones. Delimitado el escenario, podemos descender a hablar en concreto de la «tensión» entre la «libertad religiosa» y otros «derechos fundamentales».

6. LIBERTAD RELIGIOSA POSITIVA Y NEGATIVA

Visto el derecho de libertad religiosa desde la perspectiva de los «otros derechos fundamentales», se puede plantear una «tensión» entre el enfoque positivo de este derecho y el de libertad de opinión. Por mi parte, tiendo a considerar que la «libertad religiosa» es una especificación de la «libertad de expresión» que, por supuesto, también es un concepto eurocéntrico. Desde un enfoque positivo, la libertad de opinión consiste en que cualquier persona puede expresar públicamente sus opiniones sin que pueda por ello ser perseguido por el poder público, como único depositario legitimado para usar o delegar la fuerza coercitiva (según la consabida expresión de Max Weber). Desde este punto de vista, la «libertad religiosa» puede entenderse como una manifestación de creencias y está, pues, comprendida en la libertad de opinión.

Que la libertad religiosa sea una concreción o un corolario del principio general de libertad de opinión es cierto desde una consideración conceptual, aunque no lo sea desde una perspectiva histórica. En la evaluación de la tradición ilustrada europea la libertad de opinión es históricamente, creo yo, un corolario de la «libertad religiosa». Se llega al pronunciamiento de un principio general de libertad de expresión a partir de la previa aceptación histórica del principio de libertad religiosa. Esto es importante consignarlo, porque

es significativo de por qué al catolicismo le costó tanto tiempo aceptar en el plano político y social el supuesto que teológicamente le era inherente de autonomía moral de la conciencia y, por tanto, de la persona (29). No me extenderé sobre este particular. Solamente puntualizaré, como referencia indicativa, que, en mi opinión, el afianzamiento del «libre examen», que da lugar a la noción lockiana de tolerancia entre interpretaciones distintas de una misma confesión religiosa, se encuentra en la génesis de la progresiva concreción del axioma ilustrado de que nadie puede ser perseguido por la manifestación de sus opiniones.

En síntesis, esto es lo que se puede decir sobre el aspecto positivo del derecho de libertad religiosa. Considerando, entonces, los dos aspectos, el de la libertad de opinión y el de la protección de la institución religiosa, hay muchos reparos para admitir que la mofa, el escarnio, la burla de la religión, entendida como una institución en la que se realizan comunitariamente las devociones de sus fieles, pueda considerarse un ejercicio protegido por el derecho a manifestar opiniones libremente. Es posible que muchas ridiculizaciones de religiones positivas sobrepasen el ejercicio de la libertad de opinión. El argumento se basa en que a nadie se le puede obligar a hacer escarnio de otro o de otros y que hacer escarnio de otros no es un imperativo moral ni una necesidad intelectual. Mofarse de una religión es una posibilidad selectiva entre otras muchas posibles, y el excluir esa posibilidad no significa restringir la libertad de opinión, porque quedan abiertas otras muchas posibilidades a la manifestación de opiniones, significa impedir que no se ofenda *gratuitamente* al otro, al distinto, al dispar, al que no comparte una identidad que merece ser protegida por los poderes públicos. El modo de ejercer la libertad de opinión no es unívoco. Lo que esa restricción supone es que hay cauces para la libertad de opinión y de expresión que no requieren la ridiculización y la mofa, y, por supuesto, tampoco la injuria o el escarnio.

La polémica sobre la famosa viñeta de las barbas del profeta puede servir de ejemplo de este punto de vista. Las posibilidades abiertas a expresar una opinión sobre los musulmanes no se limitan, porque son indefinidas, por impedir que se haga escarnio o burla de sus creencias. Siempre hay un número indefinible de posibilidades abiertas al ejercicio de la crítica. A los jueces

(29) Tal vez sea oportuno puntualizar que, en mi libro, *La ficción del pacto social* (Madrid, Anaya, 2000) distinguí entre la autonomía moral de la persona como supuesto de imputación (penal, por ejemplo) y autarquía de la persona como fuente u origen de las normas sociales. Esto segundo es lo propio del individualismo ilustrado, pero no del liberalismo racionalista.

competente acotar las diferencias entre una y otra cosa, entre hacer escarnio o injuria y emitir una opinión libremente. El argumento final sobre este particular de que se trata de cosas diferentes se basa en el uso del lenguaje: en principio, tengo tantos motivos para aceptar a trámite el significado lingüístico de la palabra «opinión», como para aceptar el significado de otras palabras como «escarnio», «insulto», «mofa», «ridiculización» o «burla». Pero si se trata de «escarnio», no se trata de «opinión» o, al menos, no de opinión *tout court*. En consecuencia el «escarnio», como la injuria, no están comprendidos en la «opinión». La ridiculización y la burla pueden entenderse, en el mejor de los casos, como una especificación del significado global de «opinión». Tal vez la ridiculización o la burla tengan sentido en un chiste o en una farsa, pero no en otros contextos.

Naturalmente, si esto es aplicable a los musulmanes también lo es, por supuesto, a las diferentes profesiones cristianas. El respeto institucional es exigible ante quienes quieren hacer valer su libertad de opinión, porque los modos de expresar una opinión son creativos, indefinibles e ilimitados. No se restringe, ni se limita la libertad, porque se exija una obligación de respeto de la imagen o de la identidad común que excluya la injuria o el escarnio y tal vez la mofa. No se trata, pues, de excepciones privilegiadas de un principio general, se trata de acotaciones del campo de aplicación del principio para que el principio mismo tenga un sentido inequívoco y sea posible la protección de los *gratuitamente* vilipendiados, ofendidos o injuriados. A *sensu contrario*, hay que entender que estas acotaciones tienen un valor institucional, se refieren a la identidad, y pueden tener su correlato en la protección de la imagen y del honor de las personas.

Quiero decir con ello que una persona no puede argüir que interpreta los ritos ajenos como mofa de sus creencias particulares, o que las creencias de otros le parecen agresivas o ridículas para su punto de vista, porque un punto de vista personal de rechazo de la identidad ajena no forma parte de la identidad propia, es *una mera opinión subjetiva*, que puede expresar, pero que no puede esgrimir como argumento para impedir una práctica religiosa o un culto común: su disgusto particular por los ritos no es un patrimonio que merezca protección pública (30). No está, por definición, incluida en el campo

(30) Es un lugar frecuente en la tradición ilustrada. Hume expresa su disgusto por los ritos católicos que califica de «abominables» y Voltaire los ridiculiza sarcásticamente. El resentimiento ilustrado hacia el catolicismo puede explicarse como reacción al dogmatismo tridentino y a la alianza absolutista del Trono y del Altar, las cuales expresan más la dependencia a circunstancias históricas que un contenido conceptual. Ese resentimiento forma parte de la consolidación de una ideología «laicista» ligada al proceso de secularización que no suele ser consciente de sus componentes prejudicativos.

de la libertad religiosa entendida positivamente como derecho a profesar una u otra creencia. Hay un párrafo en el célebre ensayo *Sobre la libertad* de Stuart Mill que confirma este criterio y sobre el que vale la pena reflexionar, pues la actitud que delata es propia de muchos que profesan un laicismo no neutral, sino religiosamente antirreligioso (31).

Bien, todo esto tiene que ver con lo que he llamado el enfoque positivo del principio de libertad religiosa. Pero hay otro aspecto que también hay que tener en cuenta y que es complementario de ese enfoque que he calificado de positivo. Se trata de la versión negativa de ese derecho a la libertad religiosa. Negativamente puede entenderse la libertad religiosa como el derecho que asiste a cualquier persona a no ser obligada a profesar una religión. Esta dimensión, que he calificado de negativa, es tan importante como la primera, que he llamado positiva. La combinación de ambos aspectos, positivo y negativo, aclara que el derecho de la persona es prioritario al de la protección de una religión, o de una ideología nacionalista, como institución comunitaria.

Negativamente considerado, el principio de libertad se interpreta ahora de modo inverso a como lo expuse antes: consiste en el derecho de toda persona a que no se le imponga una práctica, a que no se le obligue a persistir en una creencia si disiente o desea abjurar de ella, a que se le permita a cambiar de creencia si lo desea. Esto es casi imprescindible tenerlo en cuenta, porque sitúa en su verdadero lugar la relación entre la protección de la religión como institución comunitaria y la aceptación personal. De aplicar un criterio como el que los nacionalistas aplican a la defensa de un idioma, la obligación de fidelidad a una religión prevalecería sobre el derecho a que no se le obligue a alguien a profesarla, aunque no lo desee. Y el argumento sería el mismo que suelen utilizar los nacionalistas. Profesar una religión en un sistema autocrático es un bien público del sistema, como hablar una determinada lengua es concebido por los nacionalistas como un bien público que debe ser protegido por un Estatuto (32).

(31) «Hay muchos que consideran como una ofensa toda conducta que les disgusta, tomándola como un ultraje a sus sentimientos, como el fanático acusado de irrespetuosidad hacia los sentimientos religiosos de los demás, contestaba que eran ellos los que no respetaban los suyos al persistir en sus abominables cultos o creencias. Pero no hay mayor paridad entre el interés de una persona por su propia opinión y el de otra que se siente ofendida por su mantenimiento que la que existe entre el deseo de un ladrón de apoderarse de una bolsa y el de su legítimo propietario de retenerla. Y el gusto de una persona es cosa tan peculiar de ella como su opinión o su bolsa». MILL (1997): 210.

(32) Véase el texto de KYMLICKA de la nota 16. Se plantea el problema del «patriotismo cívico» y del *deber* de defensa de la nación o del Estado, conceptos ligados al de «nación cí-

La complementariedad de los dos aspectos, positivo y negativo, del derecho a la libertad religiosa, es un principio general de entendimiento, independientemente de que sea o no un concepto meramente eurocéntrico. Esta conjunción deja clara la importancia de abordar el tema de la libertad religiosa desde una perspectiva integral que trascienda la de una cultura o identidad determinada, porque ofrece un criterio de regulación de la libertad religiosa desde una perspectiva democrática y puede servir de punto de partida para la crítica reflexiva de los sistemas teocráticos que exigen respeto sin asegurar reciprocidad.

Esto es muy importante, porque significa que el derecho personal de «libertad religiosa» no es, como lo es el derecho a la protección de la identidad, intrarreligioso, sino extrarreligioso. Implica que hay «libertad religiosa» para elegir, adoptar o profesar una u otra religión, lo cual significa que dentro de una religión que se profesa no hay una «libertad religiosa» positiva, sino justamente la «negativa». Positivamente se ejerce la libertad religiosa dentro de una religión cuando se está en ella, eso se llama adhesión, convicción o profesión. La libertad religiosa propiamente dicha dentro de la religión se manifiesta a la inversa, cuando se rechaza la religión que se profesa, es decir, negativamente (33). O sea, uno ejerce su libertad negativamente marchándose, renunciando, apostatando. La apostasía puede sea un pecado, pero, en una sociedad inspirada en el principio de libertad, es un derecho, y es un derecho personal. Que alguien profese libremente una religión significa, pues, desde el punto de vista de la libertad positiva, que no se le puede impedir que practique sus ritos, que deba protegerse la institución de las invectivas gratuitas y de las ofensas injuriosas, pero no significa que haya un derecho institucional para exigir que alguien persista en esa religión a la que una vez se adhirió, ya

vica» de KYMLICKA. No es el momento ahora de tratar esta cuestión. Pero entiendo que el punto de vista de la Conferencia Episcopal sobre la «unidad de España» como «bien moral», si se refiere a la unidad del Estado democrático como garante de una «identidad democrática aconfesional» es perfectamente asumible y que la crítica de los obispos nacionalistas y la expuesta por SETIÉN carecen de fundamento ya que se basan en la supremacía de la identidad nacional sobre la personal. Cfr. SETIÉN (2004).

(33) De nuevo me inspiro en KYMLICKA: «el culturalismo liberal rechaza la idea de que los grupos puedan restringir legítimamente los derechos civiles o políticos básicos de sus propios miembros en nombre de la salvaguardia de la pureza o la autenticidad de la cultura y las tradiciones del grupo. No obstante, un concepto liberal del multiculturalismo puede asignar a los grupos diversos derechos frente a la sociedad mayor, con el fin de reducir su vulnerabilidad de los grupos ante el poder económico o político de la mayoría... Para simplificar, podríamos decir que los derechos de las minorías son coherentes con el culturalismo liberal si *a*) protegen la libertad de los miembros en el seno del grupo y *b*) promueven relaciones de igualdad (de no dominación) entre los grupos (*Id.*, 36).

por nacimiento, ya por conversión. Tiene que ser así, porque el derecho de libertad religiosa significa que se es libre para profesar una u otra religión, no una religión determinada, por tanto, también incluye que se pueda cambiar de religión. Eso implica que se es libre para dejar de profesar la religión que se profesa, pues, de otro modo, no se garantizaría que se pudiera profesar otra si alguien lo deseara.

La admisión a trámite de estos dos aspectos, positivo y negativo, del derecho de libertad religiosa, o sea el análisis del concepto de libertad desde el punto de vista «extrarreligioso» y desde el «intrarreligioso», o, lo que es equivalente, la conjugación del enfoque positivo de la libertad (o sea, todo el mundo es libre de profesar una religión) y de su complementario implícito, el enfoque negativo (es decir, nadie puede ser obligado a profesar una religión en la que no cree o en la que ha dejado de creer) nos permite delimitar, creo yo, con nitidez el problema más serio que se plantea en una democracia liberal de tensión entre «la libertad religiosa» y «otros derechos fundamentales». Los «derechos fundamentales», desde «una perspectiva occidental», y posiblemente, racional, derivan de la identidad sustantiva (34) personal y, a partir de ella, sólo a partir de ella, pueden extenderse en su dimensión comunitaria. Éste es el principio regulador básico para dirimir los conflictos que puedan plantearse.

Esto significa lo siguiente en la práctica. Una confesión religiosa no puede *obligar* a sus miembros a profesar y cultivar los ritos de esa confesión hasta el extremo de *impedir* que el fiel puede dejar de practicar o convertirse a otra, o simplemente, adherirse al ateísmo (lo cual, desde este punto de vista, puede ser interpretado como una religión invertida, que se distingue por negar, rechazar, las otras religiones). Esa obligación entra en conflicto con el derecho negativo de la «libertad religiosa». No me voy a extender sobre este particular, porque, en la práctica, la adhesión a una religión es una manifestación de la identidad social y, si exceptuamos la cristiana, donde a causa de la extensión del criticismo y del nihilismo, la proyección societaria de la religión ha dejado de tener influencia (incluso se puede decir lo contrario, donde se la fuerza a replegarse como si ser cristiano sólo pudiera ser un asunto privado sin proyección pública), la identidad social suele tener un componente tan intenso de identidad religiosa que pocas personas estarían dispuestas a cambiar de confesión.

(34) Vacilé al escribir «sustantiva», pero es una palabra que figura en el DRAE y que puede tener un sentido nítido en contraste con «identidad social». Puede servir para entender un párrafo como este de Taylor: «... La vía democrática entra en conflicto con toda idea rígida de la supervivencia cultural, o de un derecho absoluto a ésta. La vía democrática significa respeto a todas las culturas, pero también desafía a todas las culturas a que abandonen aquellos valores intelectuales y morales que son incompatibles con los ideales de libertad» (*Id.*, 130).

7. AXIOMA DE LA IDENTIDAD DEMOCRÁTICA

Solamente concluiré que la dimensión comunitaria de la religión (como la del sentimiento nacional) no puede imponerse a la dimensión personal de la libertad. Si fuera así no habría libertad religiosa, sino obligatoriedad confesional. Nadie podría adherirse a una religión distinta o desvincularse de la que profesa. Este corolario no afecta, por tanto, al cristianismo, pues la base de la adhesión es, en lo que a mi conocimiento alcanza, personal, pero puede comprometer a otras religiones en la medida en que se considere la permanencia en ellas como una obligación comunitaria que se impone a la persona. Si en una democracia se puede crear un conflicto entre quien desea abjurar y las autoridades religiosas o la presión social y familiar que se lo impida, en una teocracia no hay siquiera posibilidad de evitar la fuerza del ambiente. No me extenderé sobre este particular, que cada cual saque sus conclusiones.

En realidad, desde una consideración intrarreligiosa, profesar una religión, estar dentro de ella, es un asunto de identidad, no de libertad. Y la libertad consiste en que no se le pueda impedir a nadie ese ejercicio o que no se le obligue a permanecer en él contra su voluntad. He tratado este tema de la identidad en un libro titulado *Ideología y libertad* donde me planteé la pregunta de «¿por qué las doctrinas no son ideologías?» (35). No puedo entrar ahora en los detalles de esta cuestión. Espero que se acepte que, desde el punto de vista conceptual, las doctrinas, y muy concretamente las religiosas, no son ideologías. Al menos no lo son, si la palabra «ideología» se entiende en el sentido que, desde Condillac y Maine de Biran hasta Manheinn, pasando por Marx y tantos otros, ha venido adquiriendo esta palabra en los debates de que ha sido objeto en la tradición intelectual ilustrada.

Resumiendo, desde el punto de vista de este artículo, la tensión entre «libertad religiosa» y la «identidad democrática» cuyo contenido se basa en la primacía de los «derechos fundamentales» de las personas, se plantea como una tensión entre los principios de «libertad» y de «identidad» de modo similar a como se plantea un conflicto material y una tensión entre el principio de identidad personal que, a mi juicio, es el fundamento de la «libertad», y el de preservación de la identidad nacionalista, que es el fundamento del, llamémosle así, derecho de toda institución comunitaria a ser protegida y a permanecer como grupo social diferenciado. La cuestión está, pues, en determinar qué prevalece en esa tensión. Y, desde mi punto de vista, democrático, liberal y personalista, entiendo que el fundamento

(35) L. NÚÑEZ LADEVÉZE: *Ideología y libertad*, Noesis., Madrid, 1995, 19-40.

de la democracia, de los derechos humanos y de la identidad es el principio de libertad personal, no el de protección de una institución comunitaria. Este principio es el axioma en que cimentar los valores ciudadanos de «la identidad democrática».

Entiendo que ése es el punto de partida de cualquier concepción de la libertad que haya de ser congruente con la idea democrática del Estado. Congruente, por tanto, con cualquier procedimiento de autogobierno que se base en el supuesto de que el cuerpo electoral y el derecho de voto han de ser universales e igualitarios. Por supuesto, no voy a discutir si esta concepción de la democracia es o no eurocéntrica, como ahora tienden a argumentar algunos multiculturalistas. En otra ocasión, podría detenerme a exponer algunas reflexiones que, a mi entender, contribuyen a devaluar ese argumento que va extendiéndose en las proximidades del pensamiento débil posmoderno y de las pretensiones de algunos teóricos del multiculturalismo, que arguye que la pretensión de extender y aplicar el sistema democrático a regímenes políticos gestados en otras tradiciones que no han experimentado el proceso ilustrado, no es sino la manifestación de un prejuicio residual del imperialismo occidental frente a culturas distintas de la suya.

De momento, me contentaré con mostrar cómo la noción occidental de democracia —no creo que haya otra desde Aristóteles—, es inseparable del supuesto de que la libertad personal es condición de la identidad colectiva y anterior a los derechos de la comunidad. Si no fuera así las condiciones establecidas sobre el voto para que sea democrático, es decir, que haya de ser «igualitario, individual, libre, secreto y universal» no tendrían sentido. Esto me parece tan obvio que no insistiría sobre el particular si no fuera porque hay, en nuestra propia sociedad, corrientes políticas y actitudes ideológicas que de un modo expreso o tácito lo niegan de una manera u otra. Pienso, en general, en los nacionalistas, y no sólo en los violentos y exaltados como Batasuna, también en los exacerbados y radicales como ERC y la Unión del Pueblo Galego, e incluso con los nacionalismos más conservadores como PNV y CIU. Evidentemente, los llamados «nacionalismos democráticos» aceptan el procedimiento electoral, pero a la hora de elaborar un Estatuto o de aplicarlo políticamente, son incongruentes con lo que he denominado «axioma de la democracia», ya que en la práctica y en los textos legales anteponen la autodefensa de la identidad nacionalista a la protección de las libertades personales.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPS, VICTORIA (1990): *Virtudes públicas*, Espasa, Madrid.
- (2005): «Virtudes públicas», en CEREZO, PEDRO (ed.): *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- DWORKIN, RONALD (1994): *El dominio de la vida*, Ariel, Barcelona (v. o. 1993).
- GINER, SALVADOR (1994): «La religión civil», en *Formas modernas de religión*, RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, SALVADOR GINER y FERNANDO VELASCO (eds.), Alianza, Madrid.
- (1998): «Las razones del republicanismo», en *Claves de la razón práctica*, 81: 2-13.
- (2002): *Las condiciones de la democracia republicana*, Univ. Pablo de Olavide, Sevilla.
- (2003): *Carisma y razón*, Alianza Editorial, Madrid.
- GINER, S.; ARBÓS, X. y CAMPS, V. (2001): *La cultura de la democracia: el futuro*, Ariel, Barcelona.
- KYMLICKA, WILL (1996): *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- (2001): «Educación para la Ciudadanía», en COLOM GONZÁLEZ, FRANCISCO (ed.): *El espejo, el mosaico y el crisol: Modelos políticos para el multiculturalismo*, Anthropos, Barcelona.
- (2003): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós (Oxford Univ. Press, 2001).
- LLANO, ALEJANDRO (2000): *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona.
- LOCKE, JOHN (2005): *Carta sobre la tolerancia*, 5.^a ed., Tecnos, Madrid (1689-90).
- MILL, STUART (1997): *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L. (2000): *La ficción del pacto social*, Tecnos, Madrid.
- (2005): *Identidades humanas*, CEPC, Madrid.
- (2006): «De la religión civil al vacío cívico», en *Relativismo y convivencia: paradigma cultural de nuestro tiempo*, UCSA, Murcia.
- RODRÍGUEZ MAGDA, ROSA M. (2006): *La España convertida al Islam*, Áltera, Barcelona.
- SEN, AMARTYA (2006): *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W. W. Norton Company, Inc.
- SETIÉN, JOSÉ MARÍA (2004): *Unidad de España y juicio ético*, Erein.
- TAYLOR, CHARLES (1994): *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona. Traduc. ANA LIZÓN (ed. Orig. Harvar Univ. Press, 1989).
- VALDECANTOS, ANTONIO (1999): *Contra el relativismo*, A. Machado, Madrid.
- VIVES, JUAN LUIS (1997): *De Concordia et Discordia in humano genere*, Ayuntamiento, Valencia (1529).