

*LAICIDAD DE LAS INSTITUCIONES, SOCIEDAD MULTICULTURAL Y RELIGIONES**

Francesco Viola

1. LAICIDAD Y LAICISMO

Cuando hablamos del tema de la laicidad del Estado o de las instituciones hacemos referencia a dos cuestiones relevantes: la de la libertad religiosa, o sea la de la posible interferencia del Estado o de las instituciones públicas en campo religioso, y la de la participación de las religiones o los credos religiosos en la vida política, sobre todo en lo que se refiere a las decisiones políticas más importantes y relacionadas con cuestiones de conciencia y de moral. Es este el problema que quisiera tratar en este estudio, a pesar de que esté vinculado con la solución del primero, puesto que la limitación de la libertad religiosa limita asimismo la participación de la religión en la esfera pública.

El tema de la laicidad se ha vuelto cada día más complicado y articulado hasta el punto que exige hoy un replanteamiento radical. De hecho, el contexto es ahora bien distinto del que había llevado a la tesis conciliar de la legítima autonomía de la esfera secular en el ámbito de las decisiones políticas y del uso de los bienes terrenales. Hoy el problema se presenta incluso invertido y nos preguntamos qué papel se le pueda conceder a la decisión religiosa en el ámbito de la vida política y social. Una pregunta de este tipo es ya una prueba de la superación del horizonte pro-

*. Traducción de Caterina Briguglia.

blemático del que se había alimentado el mismo concepto de laicidad.

El término "laico" es evidentemente ambiguo: titubeamos entre considerarlo una categoría interna a la cultura religiosa (por lo cual el laico sería el no clérigo) y el verlo como portador de una propia cultura opuesta a la religiosa (del que deriva el uso más adecuado del término "laicismo"). Los dos sentidos son inadecuados: el primero por defecto y el segundo por exceso. Si con "laicidad" entendemos que la política, sobre todo en una sociedad pluralista y multicultural, no puede ni debe ser confesional, que se debe garantizar la libertad religiosa y de conciencia, que las decisiones religiosas deben ser tratadas con igualdad, entonces estamos hablando de conquistas ya adquiridas, al menos en principio. Se trata, en cambio, de mantenerlas en la justa medida y de evitar que la laicidad de las instituciones se convierta en "laicismo" que, en cuanto forma fundamentalista de religión secular, hace retroceder hacia una nueva forma de confesionalismo, si no incluso de cesaropapismo.

Por ello, es interesante elaborar en los contextos actuales un concepto de "laicidad" que quede a salvo de la deriva laicista, peligro que me parece cada vez más inminente. A este propósito, quisiera destacar unas cuestiones relevantes, sin ninguna pretensión de exhaustividad y disculpándome por su carácter genérico.

En primer lugar, creo que es necesario notar que la noción de laicidad en sí misma no puede defenderse del laicismo, sin definirla más. Una noción meramente negativa de "laicidad" es insuficiente y muy poco convincente. La laicidad como aconfesionalidad dice muy poco. La laicidad como neutralidad del Estado frente a las diferentes opciones religiosas se puede fácilmente entender como indiferencia o privatización de la religión¹. De he-

1. "El estado, aunque laico en sentido político, no debe renunciar a tener relaciones con las religiones y las comunidades religiosas". A. SEN, *Laicismo indiano*, inédito editado en italiano por A. Massarenti, Feltrinelli, Milán, 1998, p. 27.

cho, cabe preguntarse si entender la elección religiosa como un "hecho privado" sea una manera auténtica de respetar la fe religiosa.

Por lo tanto, no es suficiente una posición de este género: "La laicidad, piedra angular del pacto republicano, se basa en tres valores indisociables: libertad de conciencia, igualdad de las opciones espirituales y religiosas ante la ley, neutralidad del poder político"².

Es necesario un replanteamiento de la filosofía de la laicidad que, sin embargo, como todas las filosofías, es por definición controvertida. La laicidad debe ser capaz de ir más allá de sí misma hacia principios de justicia³.

Tal vez deberíamos preguntarnos ante todo: ¿cuál es el sujeto de la laicidad? Se habla de "las instituciones", pero con ello no entendemos solamente las políticas. Existe una realidad institucional presente en la misma sociedad civil pero, al mismo tiempo, no toda la laicidad político-social se puede reducir al ámbito institucional. La familia y la escuela no se pueden considerar sólo como instituciones políticas⁴. A su vez, según mi manera de ver, la laicidad de las instituciones políticas en una sociedad multicultural debería traducirse en términos de *imparcialidad* con respecto a las religiones, hecho bien distinto de la indiferencia hacia ellas⁵. La libertad de conciencia lleva a la separación entre Estado e Iglesia, mientras que el igual tratamiento de todos ante la ley lleva a la imparcialidad con respecto a todos los cultos religiosos. Una vez aclarado ésto, queda el problema de la laicidad político-

2. *Rapport au Président de la République, Laïcité et République*, La Documentation française, París, 2004.

3. A. Sen, *op. cit.*, p. 36.

4. Cfr. F. VIOLA, *Società civile e società politica. Tra cooperazione e conflitto*, en P. DONATI e I. COLOZZI (ed.), *Religione, società civile e stato: quale progetto?*, EDB, Bolonia, 2002, pp. 85-102.

5. Cfr., en general, I. TRUJILLO, *Imparzialità*, Giannichelli, Turín, 2003.

social, porque la política no se puede reducir al Estado y a sus instituciones oficiales. La separación del Estado de la Iglesia no es lo mismo que la separación de la política de la religión. La primera es necesaria, la segunda es imposible e irrealizable⁶.

No se puede negar que la política, entendida en el sentido elevado de un conjunto de valores fundamentales que constituyen la base del vivir común, tiene un cierto carácter "religioso" o, tal vez se pueda decir, "sagrado". Si la comunidad política la fundan unos valores indisponibles, inviolables, inalienables, si para la defensa de estos valores se les puede pedir a los ciudadanos que sacrifiquen hasta su misma vida, entonces la política tiene sin duda algo de "sagrado". Es algo que no depende en absoluto de unas decisiones arbitrarias de los ciudadanos, sino que debe ser reconocido y tutelado tal como es. Por ejemplo, podemos decir que la dignidad de la persona humana es un valor "secular", pero con ello no podemos excluir que se trate de un valor sagrado y, en este sentido, de alguna manera "religioso", aunque no en el sentido de perteneciente a una determinada religión o iglesia. Con ello quiero decir que una laicidad cualificada no es puramente negativa o abstencionista o separatista, sino que implica la referencia a determinados valores ético-políticos fundamentales que tienen un carácter "sagrado" o intocable.

Es este un punto muy delicado: a partir de este tipo de consideraciones la laicidad puede llegar a convertirse en laicismo, es decir, en un conjunto de valores seculares pensados en antagonismo con los valores religiosos en cuanto sagrados ellos mismos.

La alternativa sería negar la hipótesis de que en la política no haya lugar para valores intrínsecos, sino solamente para valores

6. La noción de "laicidad política" es planteada por Sen, que la entiende como liberada de la dependencia (positiva o negativa) con respecto a las religiones. La laicidad política es realmente tal, por ejemplo, cuando la religión no es ni una razón para apoyar con fondos estatales una obra, ni para no sostenerla. Un estado realmente "laico" financia un hospital o una universidad por el trabajo que desempeña y no por su inspiración religiosa.

relativos a los intereses de alguien o de algo. Algo tiene valor intrínseco si este valor es independiente de nuestro deseo, nuestra necesidad o nuestro interés. El signo distintivo de lo sagrado es su inviolabilidad y no ya su incrementabilidad. No es importante la cantidad de gente, sino que basta la presencia de una persona para que su vida sea protegida, se desarrolle y no sea destrozada. "Something is sacred or inviolable when its deliberate destruction would dishonor what ought to be honored"⁷. Sin embargo, no se puede negar que, sobre todo hoy en día, en la vida social y política existen estos valores inviolables y que el sentido de lo sagrado no atañe solamente a los derechos y las personas; es algo que interesa también los procesos, las actividades y los proyectos que han dado lugar a ciertos resultados a los que se ha llegado de manera incontrolable.

El punto controvertido consiste justamente en cómo interpretar estos valores, "seculares" si se quiere y, sin embargo, sagrados y, por lo tanto, en cierto sentido, "religiosos". Creo que un sentido auténtico de la laicidad debe inducir a evitar dos actitudes: la de silenciar los orígenes religiosos o sagrados de estos valores seculares y la de considerar inútiles, si no incluso dañinas, a las religiones en la interpretación aplicativa y en la práctica de estos valores seculares.

2. ORÍGENES RELIGIOSOS DE LOS VALORES SECULARES

Es evidente que estos valores seculares, que ya tienen una sólida configuración en las Constituciones estatales y en los documentos internacionales, tienen un origen religioso. Carl Schmitt -como es sabido- hablaba de los conceptos políticos y jurídicos fundamentales como de una secularización de conceptos teológi-

7. R. DWORKIN, *Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia*, Harper Collins, London, 1993, p. 75.

cos. El constitucionalismo tiene un origen bíblico⁸, la persona humana una ascendencia trinitaria. Sería imposible explicar toda la historia moderna del derecho de propiedad sin la premisa teológica de la destinación originaria de los bienes terrenos en beneficio de todos los hombres.

Recientemente Jeremy Waldron, a quien por cierto no se puede acusar de partisano, ha mostrado claramente los orígenes teológicos de las tesis fundamentales de Locke, padre del liberalismo moderno. De acuerdo con él, todas las doctrinas fundamentales del pensamiento liberal tienen un origen cristiano: la teoría de los derechos fundamentales, de la propiedad y de la justicia, del respeto debido a cada persona humana como tal. Su raíz es teísta y, más específicamente, cristiana. No se puede afirmar que haya sido substituida por una justificación secularista satisfactoria. En su lugar -observa Waldron- está el vacío⁹. Entonces, ¿por qué no pensar que el hecho de que esta raíz teísta sea todavía cultivada no siga llevando beneficios al ámbito secular? Lo que no se puede decir -concluye Waldron- es que esta secularización todavía no se haya acabado de manera definitiva.

Aunque las religiones se han manchado de graves impiedades, no hay que olvidar sus efectos benéficos para la vida política. Algunas características fundamentales de la democracia liberal han tenido una evidente raíz cristiana. Pensemos, por ejemplo, en la idea del gobierno limitado, en la idea de la primacía de la conciencia individual y, en consecuencia, de los derechos humanos, en la idea de la sociedad civil como defensa de la injerencia de los poderes estatales y como lugar de formación y transmisión de las opiniones. La abolición de la esclavitud en los Estados Unidos debió más a la aportación del puritanismo que a la idea ilustrada de igualdad. La

8. Cfr., por ejemplo, F. VIOLA, "Alle radici bibliche dell'idea di costituzione", en *Nova et Vetera*, ed. italiana, 3, n. 4 (2001), pp. 83-92.

9. J. WALDRON, "Religious Contributions in Public Deliberation", en *San Diego Law Review*, 30 (1993), pp. 846-847.

noción de igualdad de los ciudadanos americanos en el siglo XIX era compatible con la esclavitud. Si Rawls hubiera elaborado en ese entonces su teoría de la justicia, habría tenido que admitir la esclavitud, puesto que el ámbito de los ciudadanos libres e iguales no comprendía -según las convicciones comunes y consolidadas- a los esclavos¹⁰. Es interesante recordar que en el debate entre Lincoln y Douglas respecto a la esclavitud es justamente el primero quien subraya la aportación benéfica de la religión en la elaboración de las decisiones políticas. Él destaca que solamente los que no consideran la esclavitud como un mal pueden poner a un lado sus propias razones; en cambio, los que sí creen que es un mal no pueden aceptar que en el ámbito político se autorice su actuación¹¹. En fin, la historia humana nos ofrece muchos ejemplos que demuestran la fecundidad de las creencias religiosas, así como lo demuestra el proceso de secularización. Por lo tanto, para los ciudadanos que fundaron una democracia liberal basándose en el principio general del rechazo del confesionalismo, no sería una contradicción el dar espacio en el debate político a las justificaciones basadas en la religión, a condición de que sean comunicables y argumentables, y además respetuosas de los derechos constitucionales¹².

La conclusión es que, hasta hoy, tanto el constitucionalismo como el liberalismo no son capaces de ofrecer una justificación puramente secular de estos valores seculares que sea más convincente y sólida que la teológica. Esto quiere decir que, por lo menos desde este punto de vista, una neutralidad de la política con respecto a la religión, entendida como indiferencia, es una posición ideológica. Con ello no quiero ignorar que a menudo las

10. "Political Liberalism, reviewed by M.J. Sandel", *Harvard Law Review*, 107 (1994), pp. 1765-1794.

11. Se puede aplicar la misma argumentación al tema del aborto.

12. Respecto a este tema remito a mi artículo *Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale*, en C. VIGNA y S. ZAMAGNI (eds.), *Multiculturalismo e identità*. Vita e Pensiero, Milán, 2002, pp. 107-138.

iglesias como realidades institucionales han obstaculizado la difusión de estos mismos valores seculares, a pesar de que fueran enraizados en los mismos mensajes religiosos (tal como ocurrió con los derechos humanos); pero se trata de otro problema que no afecta el persistente carácter sagrado de estos mismo valores.

Por otro lado, cabe destacar que los intentos jurisdicionalistas de someter los credos religiosos al control del Estado -como, por ejemplo, es evidente en el pensamiento de Hobbes y de Rousseau- no están dirigidos a cambiar los contenidos del mismo mensaje religioso, sino solamente a apartarlos del magisterio eclesiástico para convertirlos en principios imprescindibles para la sociabilidad humana. Los dogmas de la religión civil proclamados en el *Contrato social* de Rousseau son "la existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, benéfica, precavida y providente, la vida futura, la beatitud de los justos y el castigo de los malvados, la santidad del Contrato social y de las Leyes"¹³. Falta poco por añadir a esta lista para entrar en la ortodoxia cristiana. Es cierto que de esta manera la religión pierde su connotación originaria y se convierte en apoyo del poder político e instrumento de sometimiento de los ciudadanos (*instrumentum regni*); pierde asimismo su capacidad crítica y creativa, pero los valores seculares siguen guardando un carácter sagrado. De esta manera, la laicidad tiende a convertirse en religión civil, que es un concepto ambiguo entre la religión de Estado y la religión presente en la sociedad civil. Es muy diferente defender una mayor presencia del Estado en la sociedad ("más Estado en la sociedad"), como sostiene el laicismo o el neutralismo laico, que defender una mayor presencia de la sociedad en el Estado a fin de lograr una mayor democratización de sus instituciones ("más sociedad en el Estado"), como ocurre en la interpretación americana de la religión civil¹⁴.

13. Libro IV, cap, VIII.

14. Cfr. A. FERRARI, *Laicità e religione civile tra stato e società: "modello americano" e "modello europeo" a confronto*, en G. PAGANINI y E. TORTARO-

3. LA LAICIDAD COMO ESPACIO DE LA RAZÓN PÚBLICA Y EL MULTICULTURALISMO

La laicidad no es tan sólo un conjunto de valores seculares, sino que tiene otra dimensión complementaria sin la cual su definición no sería completa. Ella es también un espacio de reflexión pública, lo que hoy en día en una sociedad multicultural se llama espacio de la "razón pública". Ambas dimensiones están relacionadas de manera muy estrecha: los valores seculares de la laicidad no pueden y no deben ser concebidos como reglas concluidas y bien definidas, sino como orientaciones generales que esperan ser determinadas y precisadas a consecuencia del debate público en el ámbito de la polis. La laicidad es un ámbito de valores y un espacio de reflexión ético-política: esta duplicidad de aspectos es especialmente importante para la sociedad multicultural. Esta es -en mi opinión- la manera más correcta de entender hoy los valores constitucionales¹⁵.

Por un lado los "valores seculares" de la laicidad deben demostrar que son *interculturalmente válidos*, es decir una base legítima para la convivencia pacífica de culturas diferentes; por otro, no debemos olvidar que los derechos humanos, a los que dan vida estos valores seculares, no se refieren a la plenitud de lo humano, no son ya en sí la realización y el cumplimiento del hombre, sino que indican solamente las condiciones iniciales del respeto hacia cada ser humano, una suerte de derecho innato intrínseco¹⁶.

LO, *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Bruno Mondadori, Milán, 2004, pp. 265-266.

15. Respecto a la distinción entre la Constitución como guardián de valores y la Constitución como conjunto de valores seminales. Cfr. mi artículo "La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo", en *Ragion pratica*, 11, n. 20 (2003), pp. 33-71.

16. Cfr. O. HÖFFE, *Principi di una legge interculturale. Alcune riflessioni filosofiche*, en F. COMPAGNONI y F. D'AGOSTINO, *Bioética, diritti umani e multiculturalità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, p. 69.

En la óptica de una sociedad multicultural, las culturas son valores que hay que tutelar y vigilar, pero no debemos confundir la identidad cultural con la identidad política, que debe ser edificada en común en el espacio público de la laicidad¹⁷. Las culturas mismas, en cuanto "valores constitucionales", no aparecen son ya en sí completas y conclusas, ni exclusivas y separadas.

A menudo esta dimensión de la laicidad se identifica con el procedimentalismo, pero hay que entender en qué sentido y con qué límites. El procedimentalismo considera que el criterio de justicia depende del procedimiento, porque solamente así se puede asegurar el formalismo del mismo procedimiento. Sin embargo, en la interpretación y en la aplicación de los valores constitucionales no es posible una clara separación entre el procedimiento y el criterio de valoración de sus resultados. Aquí la determinación y la especificación del criterio valorativo (los valores seculares) son el objeto mismo del procedimiento que tiene una función interpretativa. El criterio de valoración guarda una cierta independencia; de lo contrario el procedimiento no sería propiamente "interpretativo". Por otro lado, no hay manera de captar el criterio y de aplicarlo sino a través de una interpretación del mismo, o sea dentro siempre del mismo procedimiento deliberativo. En conclusión, todo recurso a los valores constitucionales se hace siempre dentro de un procedimiento deliberativo de tipo interpretativo. Sin embargo, los resultados no son automáticamente justos, ni sus interpretaciones son necesariamente correctas: los valores internos son al mismo tiempo trascendentes y excedentes respecto al procedimiento mismo. El procedimiento deliberativo, si lo consideramos en toda su complejidad y extensión, es una *self-critical enterprise*.

En otro lugar he caracterizado esta modalidad de juicio y de decisión como "procedimentalismo razonable", puesto que la ra-

17. "Se debe separar la importancia de la identidad religiosa de la de la identidad política". A. SEN, *op. cit.*, p. 37.

zonabilidad es la forma de la elección práctica¹⁸. Además, hay que añadir que la deliberación de la democracia constitucional es una práctica social de tipo interpretativo, en la que la razonabilidad actúa dentro de valores supuestos. Estos representan la base de la comunidad para una sociedad pluralista; no ya en virtud de su formulación abstracta, sino en la medida en que, a través de esta práctica social, se generan actitudes y conceptos interpretativos compartidos¹⁹.

Mi idea es que una sociedad política multicultural es una comunidad política cuya identidad es el resultado dinámico del encuentro y de la comunicación entre determinadas identidades culturales. Ello implica que no las concebimos como mundos encerrados e inmutables, sino como disponibles para generar nuevas prácticas de vida común a través de un co-aprendizaje evolutivo dentro de principios y reglas institucionales preexistentes²⁰. En este sentido, entendemos que la laicidad, tal como hemos dicho más arriba, es una condición que el multiculturalismo debe aceptar si quiere generar una comunidad política.

Según algunos, se debe entender la esfera institucional en sentido meramente procedimental; es decir, neutral respecto a los valores culturales, para dejar carta blanca a las diferencias culturales en el ámbito de la sociedad civil. Para otros, en cambio, los procedimientos jurídico-institucionales, y sobre todo los derechos

18. Cfr. F. VIOLA, G. ZACCARIA, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di una teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 52004, pp. 38-44.

19. Para el desarrollo de esta concepción hermenéutica de la deliberación social y política remito a mi trabajo, *Il diritto come pratica sociale*, Jaca Book, Milán, 1990, pp. 154-178.

20. Esta problemática en referencia a la sociedad americana ha sido estudiada con perspicacia por M. WALZER, *What it means to be an American*, Marsilio, Nueva York 1996. No es necesario concebir y vivir la identidad como una jaula de acero, fuente de conflictos y de ruina; sí que es deseable desenmascarar su carácter ficticio, como afirma F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

constitucionales, todavía llevan la huella indeleble de la cultura en la que tienen origen y, en consecuencia, son un legado nacional cuya pérdida restaría a la sociedad política su identidad y función. En ninguno de los casos sería correcto hablar de una "sociedad multicultural": no lo sería en el primero, porque la neutralidad estatal aleja las culturas de la esfera propiamente política; y aún menos lo sería en el segundo porque la interpretación valorativa de los procedimientos implica que, de alguna manera, la cultura dominante eleve su voz en la esfera propiamente política.

Ninguno de los posibles sentidos de "neutralidad", procedentes de la teoría liberal, es adecuado para este objetivo. No lo es el de la neutralidad como *indiferencia*, que reduce el Estado a una arena en la que los individuos maximizan su propio bienestar. No lo es el de la neutralidad como *imparcialidad* si eso significa no "tomar partido" por los valores. Tampoco lo es la neutralidad como *neutralización*, si eso acaba en una esterilización de las instituciones políticas²¹. La vida política necesita unos elementos que ayuden a razonar y a argumentar sus valores. Estos argumentos no pueden ser "neutrales", porque se refieren a juicios de valor. Una neutralidad consecuente debería aceptar solamente argumentos que eviten toda valoración, pero eso implicaría un grave empobrecimiento de la vida pública.

En estas condiciones, el problema de la sociedad multicultural pierde su importancia descriptiva o sociológica y se convierte en un problema deontológico o normativo, que se puede expresar brevemente de esta manera: ¿es de esperar que las culturas entren de manera determinante en la esfera propiamente política o es preferible mantenerlas en el ámbito de la sociedad civil, preservando la neutralidad del Estado? Está claro que la respuesta a esta pregunta depende de si queremos una sociedad multicultural en

21. Respecto a estos y otros sentidos de "neutralidad" cfr. B. PASTORE, "Sfera pubblica e pluralismo comprensivo", en P. GAMBERINI et al., *Multiculturalismo dialogico?*, Edizioni Messaggero, Padua, 2002, p. 112.

sentido estricto o solamente una sociedad pluralista en el ámbito privado-social y neutral en el público-político.

No se trata aquí de aventurar una respuesta, que sería ardua, sino de aclarar algunos aspectos de esta cuestión tan compleja.

4. LA SOCIEDAD MULTICULTURAL Y LAS RELIGIONES

El fin del confesionalismo ha eliminado la religión de Estado, pero una sociedad multicultural en el sentido estricto del término -indicado anteriormente- tendrá que devolver a las religiones, esta vez en plural, no solamente un reconocimiento público, sino también algún peso en las decisiones políticas. De otra manera, este reconocimiento sería puramente ficticio, porque no se pueden valorar las culturas prescindiendo de las religiones. Una sociedad multicultural deberá ser también multirreligiosa; o sea, aún más sensible al hecho religioso que las sociedades monoculturales del pasado; no podrá ser una sociedad política de la indiferencia religiosa y de la total separación entre religión y política. Por ello, su problema principal es el de la relevancia que la religión tiene en los debates políticos.

¿Acaso el derecho puede hoy en día, en un régimen pluralista, encontrar en sí todos los recursos para realizar una aplicación razonable de los valores fundamentales, sin dialogar de continuo con la sociedad y sin reconocer un papel público a la religión?

Se pueden comparar los resultados de esta procedimentalización de la esfera política con lo que fue definido como "secularismo francés" o *laïcité*²². Este se basa en la idea de que una sociedad política no puede subsistir si sus miembros no comparten algunos valores sustanciales comunes, que tienen un carácter casi

22. M. TROPER, "French Secularism or Laïcité", en *Cardozo Law Review*, 21 (2000), pp. 1267-1284. Cfr. también M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998.

sacral, a pesar de no depender de ninguna religión. Esta concepción es radicalmente monocultural; defiende la necesidad de una cultura ético-política separada de las religiones y de las iglesias, en relación con las cuales ejerce una rigurosa neutralidad. Aquí no se trata solamente -como en los Estados Unidos- de la separación entre Iglesia y Estado; el problema, de manera más radical, es la amenaza que para los valores seculares representan la religiones y sus relaciones con otras "naciones extranjeras"²³. Eso parece ser una consecuencia lógica del principio en virtud del cual una sociedad política debe tener sus propios contenidos valorativos con los que se identifiquen los ciudadanos.

Esta aspiración se puede compartir de lleno y está en la base del renovado interés por el republicanismo²⁴ y por la formación de una cultura republicana unificadora, considerada por algunos como una verdadera "religión civil", y que, de manera paradójica, debería dejar a Dios al margen²⁵. Pero el problema crucial

23. A este respecto, como ejemplo, me limito a señalar el libro de M. Alighiero, *Scuola pubblica o scuola privata? La questione scolastica tra Stato e Chiesa*, Editori Riuniti, Roma 1999, que se pregunta: "¿puede un Estado, sin renunciar a su soberanía, considerar igual a la propia la escuela de otro Estado 'independiente y soberano', como lo es la Iglesia católica?", IV de cubierta.

24. Cfr. Ph. PETTIT, *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 1997 y M. VIROLI, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

25. G. E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari, 1999. El mismo concepto de "religión civil" es controvertido. Tal vez se puedan distinguir por lo menos dos acepciones principales: la anglosajona y la continental europea. La primera tendría un carácter más religioso en el sentido general de sacralidad de la vida pública, sin que ello implique contenidos morales bien precisados (más bien es compatible con el pluralismo ético-político). La segunda, en cambio, estaría relacionada con una dimensión ética en sentido cultural, o sea con la filiación a una tradición cultural, las memorias históricas y los valores nacionales. Eso implica vínculos con particulares contenidos éticos, enraizados en la praxis social. Es este el sentido de "religión civil" que encontramos, por ejemplo, en Rousseau. Rusconi hace referencia a esta segunda acepción. Es digno de atención que este significado no muestre confianza en la sociedad civil, considerada más bien como antagonista del Es-

consiste en la manera de edificar estos valores comunes en los que todos los ciudadanos se reconozcan.

En el modelo puro de sociedad multicultural estos valores no se pueden dar por sentados, sino que deben ser identificados y desarrollados a través de la práctica de la vida común. De hecho, una sociedad política casi nunca arranca de cero: tiene que tener en cuenta su pasado y basándose en él construye su futuro. En las sociedades en camino hacia una estructura multicultural, el pasado común debe ser repensado y replanteado de manera progresiva para que pueda acoger la diversidad sin perder su identidad. Sin embargo, esto sería imposible sin tomar en serio la aportación de las religiones, porque de otra manera o se defendería a ultranza un patrimonio valorativo que necesita una revitalización o se impondría desde arriba un laicismo entendido como concepción comprensiva.

Incluso cuando un gobierno impone a los ciudadanos el ser neutrales, tolerantes e igualitarios, deja por eso mismo de ser un gobierno liberal²⁶ y se acerca al mayoritarismo y al secularismo. Estas características de cooperación y de razonabilidad, que son necesarias para la búsqueda de la verdad y del bien común, se convierten en la identidad misma del ciudadano; pasan de ser instrumento o virtud de la búsqueda a inerte situación comunitaria²⁷.

tado. Este segundo sentido se ve afectado por la contraposición entre laicos y católicos, entre Estado e Iglesia, vistos como sujetos portadores de una idea personal de religión civil. La acción de uno obstaculiza la del otro, que sólo puede desempeñar un papel alternativo. Si la religión civil anglosajona lleva a la atribución de un papel importante a la sociedad civil como espacio del discurso público, la rousseauiana se opone a la sociedad civil considerada como una alternativa al Estado. Cfr., finalmente, G. MORRA (ed.), *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia?*, Franco Angeli, Milán, 1999.

26. M.W. MCCONNELL, "Why is Religious Liberty the *First Freedom?*", en *Cardozo Law Review*, 21 (2000), p. 1260.

27. *Ibidem*. 1259. La crítica que Habermas plantea a Rawls pertenece a este tipo de reflexiones.

El ciudadano debería procurar que sus virtudes cooperativas fuesen el objetivo mismo de la vida política, restando importancia como objetivo a la cooperación.

En una democracia todos los ciudadanos actúan en el ámbito público (no solamente cuando son representantes políticos o votantes, sino en su papel de ciudadanos ordinarios). ¿Acaso deberíamos pedirles que se abstengan de votar según sus convicciones políticas inspiradas por una doctrina religiosa, tal como se les pide (con razón o sin ella) a los funcionarios públicos?²⁸ ¿Deberíamos pedirles a los ciudadanos que no tengan en cuenta en ningún caso a sus obispos o a sus líderes religiosos cuando hablan de cuestiones socio-políticas? En fin, si consideramos que los que ejercitan el poder político tienen deberes y responsabilidades especiales, entonces en una democracia estos deberes le incumben a todo ciudadano en cuanto tal.

En realidad, aquí no está en juego solamente el concepto de democracia, sino también el de constitucionalismo. Me parece evidente que los valores constitucionales no se pueden entender como una doctrina comprehensiva a la manera del secularismo francés y tampoco como un puro procedimiento, es decir según una teoría de la justicia "política y no metafísica", a la manera de Rawls. En el primer caso, porque llevaría de manera peligrosa hacia el Estado ético, adversario histórico además del multiculturalismo; en el segundo, porque eso sin duda implicaría que la neutralidad en materia religiosa sería necesariamente parte de la identidad del ciudadano. Sin embargo, si el ciudadano como tal debe desnudarse de sus identidades pre-políticas, la política se convierte para él en algo poco interesante; como, de hecho, está ocurriendo.

28. Para los funcionarios públicos el discurso es más complejo y no lo podemos encarar aquí. Si los eligen los ciudadanos, entonces son, de alguna manera, representantes de las ideas de los electores. Un caso aparte es el de los jueces, incluso cuando sus cargos son electivos.

En realidad, los valores constitucionales no son principios ético-políticos, es decir una doctrina política ya concluida y definida, sino un *work in progress* que debe ser articulado en respuesta a cuestiones socio-políticas concretas. Estas decisiones requieren recurrir a la interpretación, argumentación y aportación de ulteriores valores, que se conquistan a través del discurso público y la confrontación de las identidades culturales, individuales y colectivas, presentes en un determinado contexto socio-político²⁹. Por ello, la exclusión de la religión y de las religiones de la esfera público-política significaría la mutilación del constitucionalismo junto con la democracia y llevaría a la indeseable alternativa entre una neutralidad como indiferencia³⁰ y una laicidad entendida como religión civil a lo Rousseau. Una sociedad multicultural obliga a considerar una vez más nuestras interpretaciones de los valores fundamentales, aunque esto no significaría necesariamente cambiarlas.

Como consecuencia, una sociedad política multicultural no requiere un Estado *neutral* (en el sentido de "indiferente"), sino un Estado *imparcial* en el sentido auténtico de *imparcialidad*; es decir, el que lleva las instituciones políticas a no excluir de la deliberación pública los argumentos religiosos por el simple hecho de ser tales, sino solamente cuando estos, o los de otro origen, se imponen de manera no respetuosa respecto a los principios del constitucionalismo de la democracia.

29. En este horizonte de ideas se puede situar también la concepción de "pluralismo comprensivo" de Rosenfeld, que no quiero tratar aquí. Cfr. M. ROSENFELD, "Comprehensive Pluralism is neither an Overlapping Consensus nor a Modus vivendi", en *Cardozo Law Review*, 21 (2000), pp. 1971-1997 y siempre del mismo, "Human Rights, Nationalism, Multiculturalism", en *Cardozo Law Review*, 21 (2000), pp. 1225-1242.

30. Cfr. E. MACK, *Liberalism, Neutralism, and Rights* (1988), ahora en W. SADURSKI (ed.), *Law and Religion*, Dartmouth, Aldershot, 1992, pp. 3-27 y, más de reciente, B. PASTORE, "Quali fondamenti per il liberalismo? Identità, diritti, comunità politica", en *Diritto e società*, n. 3 (1997), pp. 403-442.

Eso significa que una sociedad multicultural, si quiere convertirse en una verdadera sociedad política -o sea, dotada de una cierta unidad-, debe transformarse en "sociedad intercultural". El interculturalismo, bien entendido, no tiene la menor intención de ser una mezcla informe de culturas diferentes, sino que representa una cualidad común a las distintas culturas que confluyen en la unidad política; consiste en su capacidad de abrirse a las aportaciones externas, de asimilar la diversidad y de hacerla suya de manera original. De esta manera las culturas guardan su identidad y se protegen del asimilacionismo; pero, al mismo tiempo, se constituye un terreno común en el que es posible que se articule y se extienda el discurso público³¹.

5. LAICIDAD Y DEMOCRACIA

Una vez establecido que los argumentos de origen religioso no pueden y no deben ser excluidos de manera apriorística de la esfera política, cabe observar qué tipo de democracia es el más adecuado para una sociedad política respetuosa de las identidades culturales.

Por supuesto que esta democracia debe ser *deliberativa*, porque no posee aún los contenidos del bien común y debe buscarlos, de tal manera que el mayor número de ciudadanos participe de forma activa. Una democracia deliberativa está en proceso continuo de desarrollo, porque aunque el objetivo inmediato del discurso público es la consecución de una decisión política, las conclusiones finales son siempre provisionales y se pueden poner en tela de juicio³².

31. Cfr. A. SEN, "Our culture, their culture. Satyajit Ray and the art of universalism", en *The New Republic*, April 1 (1996), p. 34.

32. "In democratic politics all destinations are temporary. No citizen can ever claim to have persuaded his fellow once and for all". M. WALZER, *Spheres of Justice*, Basic Books, Nueva York, 1983, p. 310.

En un pasaje del III libro de la *Política*, Aristóteles defiende la tesis de la sabiduría de la multitud respecto a la del hombre individual. La argumentación principal estriba en el hecho de que muchas personas juntas son capaces de captar un mayor número de aspectos del problema, y por lo tanto, pueden alcanzar una comprensión más completa. Hoy en día se habla de la oportunidad de entregar a una élite judicial, siempre que sea sabia, la decisión respecto a cuestiones ético-políticas capitales. Muchos se preguntan si eso no significa el fin de la democracia³³; esta preocupación no es inmotivada. ¿Quiénes son estos jueces de la Corte Suprema para decidir lo que es moral o inmoral para la entera nación?

Para defender la democracia, Aristóteles utiliza una metáfora culinaria: un banquete es mucho más variado y rico en manjares si cada comensal lleva una vianda; en cambio, es mucho más pobre si lo organiza sólo uno de los comensales. La experiencia de vida de cada ciudadano es un bien esencial para la democracia. Y, como consecuencia, el juicio de muchos es más atendible que el de uno solo, incluso en cuestiones relacionadas con valores. Aristóteles piensa en un proceso dialéctico en el que se llega a la verdad, o por lo menos nos acercamos más a ella, a través de una confrontación entre las diferentes opiniones. El consenso surge de la discusión en lugar de ser dirigido desde arriba³⁴.

Sin embargo, no es suficiente apelar a la democracia deliberativa, puesto que hay muchas maneras de entender y practicar la deliberación política³⁵. Es significativo que Rawls, a pesar de proponer una democracia deliberativa, no teorice nunca la delibera-

33. Cfr., para todos, VV.AA., *The End of Democracy? The Judicial Usurpation of Politics*, Spence Publishing Company, Dallas, 1997.

34. Para las referencias al pensamiento de Aristóteles, cfr. J. WALDRON, *The Dignity of Legislation*, Cambridge U.P., Cambridge, 1999, pp. 93 y ss.

35. J. ELSTER (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge U.P., Cambridge, 1998.

ción pública, sino solamente la individual bajo el velo de la ignorancia. Eso depende de la profunda convicción de que el discurso público no pertenece en sentido estricto a la dimensión política, en la que plantear una opinión significa justamente utilizar el poder en una determinada dirección. De la opinión se olvida el alcance veritativo (o la pretensión de verdad) y se subraya de forma exclusiva su fuerza de presión sobre las políticas que hay que elegir. Eso significa ver las opiniones como algo inmodificable. Detrás de las opiniones asoman amenazantes las iglesias. Por eso Rousseau luchaba contra el asociacionismo de los ciudadanos y consideraba preferible que en las decisiones públicas éstos no se comunicasen entre ellos de forma grupal³⁶. Si la política es poder y nada más, entonces la deliberación no tiene espacio y se transforma en una lucha para ver quién es el más fuerte.

Las concepciones de la deliberación democrática oscilan entre dos extremos: por un lado, la puramente lógica que considera la deliberación como un proceso silogístico de deducción desde premisas ya compartidas por los ciudadanos; por otro, la más pragmática, por la cual de la riqueza y variedad de la vida pública surge la verdad, a través de una especie de proceso guiado por una "mano invisible"³⁷. Ambas concepciones son inaceptables por razones que se pueden intuir fácilmente, después de todo lo dicho.

Si la deliberación individual es difícil, la pública lo es aún más por la necesidad de coordinar a una multitud de personas. El camino correcto -es fácil decirlo en teoría- es el intermedio entre estos dos extremos. Una sociedad política no es -como afirmó Aristóteles- el lugar donde los animales pacen cada uno por su cuenta, sino el lugar de una cooperación más amplia de la meramente utilitarista. Esta cooperación no se limita a ponerse de

36. J.J. ROUSSEAU, *du contrat social ou principes du droit politique*, I. II, cap. III, p. 37.

37. J.S. MILL, *On Liberty*, ed. por G. Himmelfarb, Penguin, Londres, 1974, cap. II.

acuerdo en los elementos constitucionales esenciales y la coordinación de las acciones sociales. A través de la práctica de la vida común, a partir de la herencia del pasado, en el fervor de las obras de la sociedad civil, se va edificando una identidad nueva, un estilo de comunidad: a *philosophy of life*, como la llamó Maritain, seguramente marcada por un cierto pragmatismo, no falto de razonabilidad³⁸. Hombres procedentes de culturas diferentes, y por supuesto no deseosos de abandonar su identidad originaria, pueden encontrar y desarrollar juntos un estilo de vida común que tenga una caracterización valorativa propia, si bien abierta a la acogida de la diversidad³⁹. No se puede pensar que este objetivo quepa conseguirlo sin la colaboración de las religiones justamente en el ámbito público-político.

6. EL DIÁLOGO ENTRE LAS RELIGIONES Y EL DERECHO NATURAL

Es necesario plantear ahora algunas reflexiones sobre la sociedad multicultural desde el punto de vista de las religiones, puesto que hasta ahora lo hemos mirado todo desde la perspectiva de la misma sociedad política.

La dificultad principal consiste en el hecho de que las grandes religiones, aún más que las culturas, tienen un carácter universalista; porque tienden a abrazar *in toto* la vida del individuo y de los grupos y, así mismo, porque no admiten alguna alternativa a su universo de sentido. Sin embargo, si aspiran a participar en el debate público de una comunidad política, deben someterse al papel universal que los conceptos como verdad, racionalidad y justificación desempeñan en *cada* comunidad lingüística, aunque se in-

38. J. MARITAIN, *Introduction aux textes réunis par L'UNESCO* (1948), en *Oeuvres Complètes*, vol. IX, Editions universitaires, Freiburg, 1990, p. 1215.

39. Cfr., en general, VV.AA. *Identità nazionale, democrazia e bene comune* (42 Semana social de los católicos italianos), Ave, Roma, 1994.

terpreten de manera diferente y se apliquen según criterios distintos⁴⁰.

En primer lugar, cabe destacar que es imposible pensar que las religiones sepan participar de una forma adecuada en el debate político, si no son capaces de dialogar entre ellas. Claro que la cooperación en el ámbito de la sociedad civil y el encuentro de hecho entre las identidades culturales pueden favorecer el mismo diálogo interreligioso. Algunos creen que excluir las religiones de la esfera pública y de la vida política significa reafirmar su tendencia hacia la intolerancia e impedir su desarrollo crítico. Sin embargo, para las religiones es más fácil encontrar puntos en común en lo que se refiere a la edificación de la ciudad humana que a la salvación eterna, porque es aquí donde sus caminos se separan. En todo caso, los avances del diálogo interreligioso, que todavía está marcando sus primeros pasos, otorgan a las religiones una mayor fuerza.

De acuerdo con el documento del Pontificio Consejo del Diálogo interreligioso, *Diálogo y anuncio*, este encuentro entre las religiones debe ser cuádruple: en la vida, las obras, los cambios teológicos y la experiencia religiosa⁴¹. Su objetivo es el conocimiento mutuo, la eliminación de las diferencias y el respeto hacia los valores intrínsecos de cada tradición religiosa. A diferencia de la deliberación pública, en la que se sopesan las opiniones diferentes para llegar a una decisión final con vencedores y vencidos, el diálogo interreligioso no tiene un carácter deliberativo. No se trata de elegir la religión mejor o más verdadera; quizá por querer otorgar al diálogo esta finalidad, los progresos se han retardado de manera considerable. Es natural que cada religión aspire a considerarse como la única verdadera. Si así no fuera, perdería credibilidad ante sus mismos creyentes. Sin embargo, una condi-

40. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso* (1983), trad. de J. Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000, p. 224.

41. N. 42.

ción imprescindible de este diálogo es que se reconozca a la otra al menos como religión verdadera, aunque no como *la* religión verdadera. De hecho, para una religión que se considera verdadera, es fuerte la tentación de ver las demás como culturas en lugar de religiones. La diferencia no se puede soslayar; es distinto considerar la religión como una expresión de la religiosidad humana, según determinadas modalidades culturales, que verla como un camino, imperfecto por lo demás, hacia el Absoluto.

El diálogo interreligioso supone un reconocimiento mutuo de las religiones como tales. Este reconocimiento ennoblece las identidades culturales y las fortalece respecto a la asimilación. Es por su alma religiosa como las culturas adquieren una fuerza de resistencia y de durabilidad, incluso respecto al mismo progreso tecnológico. En una sociedad multicultural, las culturas que la albergan tienden a potenciar su alma religiosa para preservar su identidad. Como consecuencia, las nuevas identidades culturales (a menudo para protegerse de la asimilación) adoptan actitudes más agresivas que sus creyentes locales en el plano religioso y así llegan a agravar los conflictos. La religión se revitaliza cuando está amenazada y tiende a debilitarse cuando nada la obstaculiza ni la persigue⁴².

Una vez considerado el papel imprescindible del diálogo interreligioso en una sociedad multicultural, volvamos a considerar, esta vez desde cerca, el papel público de las religiones y de la religión.

En realidad, las religiones difieren de manera profunda entre sí. Algunas aspiran, quizás demasiado, a un papel público-político, mientras que otras no lo desean en absoluto y sólo quieren mantener en paz sus espacios comunitarios⁴³. Esta diversidad es

42. Esto demuestra hasta qué punto el laicismo y el secularismo son, a menudo, algo cortos en su saña contra la presencia pública de la religión.

43. La identidad islámica está anclada fuertemente al territorio al que pertenece, en el que la fe y la práctica religiosa están sometidas a la rígida ley del

acaso más profunda que la representada por la distinción entre las grandes religiones proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo) y las religiones naturales de Asia y África. Entre las primeras, que claramente interesan más a los europeos, las dificultades de comunicación son relevantes.

Para nuestro trabajo, es de extrema importancia la manera de concebir la relación entre el núcleo revelado de la doctrina religiosa y sus pretensiones de inspirar orientaciones políticas y sociales. Respecto a este tema cada religión tiene su particular aproximación, y no es este el lugar apropiado para abordar la cuestión. Sin embargo, podemos decir que las religiones se diferencian entre sí por el grado de mediación entre el mensaje religioso y su aplicación a la realidad terrenal. El cristianismo es el que pone en la mediación y en la valoración positiva de las verdades naturales y de la razón humana la mayor confianza; por eso la secularización se puede considerar como un fenómeno, estricta pero no exclusivamente, vinculado con la religión cristiana. La misma separación entre Estado e Iglesia -ya lo hemos dicho- puede considerarse en su raíz como una doctrina cristiana. "En el cristianismo, la racionalidad se ha convertido en religión y no ya en su adversario"⁴⁴. Por ello el cristianismo no se identifica con ninguna cultura en particular; por el hecho de sobresalir respecto a las formas

Estado islámico; por eso cuando un musulmán sale de su propio territorio, como en el caso de los inmigrados, la fe y la práctica religiosa ya no están bajo el control del Estado islámico y se convierten en mera elección individual. Como consecuencia, para los musulmanes que residen en un Estado democrático, la *shar'ia* ya no se expresa como un derecho positivo, sino que se convierte en norma ética que dirige las prácticas de la plegaria, del ayuno y de la peregrinación. Está claro que todo sería diferente si el Estado de acogida se convirtiera al islamismo. Respecto a la relación diferente que las principales religiones tienen con la política cfr. el cuadro sintético, si bien incompleto, de L.R. KURTZ, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, Calif. 1995.

44. J. RATZINGER, "La verità cattolica", en *Micromega*, 2 (2000), p. 46.

particulares de las "culturas cristianas", está, por esencia, bien dispuesto al diálogo intercultural.

En general, cuanto más una doctrina religiosa desarrolle las "razones" de su mensaje, más será capaz de dialogar con los no creyentes y, por ello, de participar en la deliberación pública. Sin embargo, esto deberá decirlo la práctica misma del debate político y no un decreto estatal.

Entonces se puede marcar un camino que las mismas religiones deben recorrer para participar de derecho en la edificación de la comunidad política. Participar en un diálogo requiere necesariamente cierta confianza en la razón y sensibilidad hacia las "razones" de los demás. Una sociedad multicultural lo exige aún más. En el régimen del pluralismo, las decisiones comunes deben basarse lo más posible en la fuerza de los argumentos y no solamente en la del poder.

Creo que en este contexto no se puede negar la validez de la exigencia de un retorno al derecho natural. Desde siempre ha sido este el lugar del diálogo entre posiciones diferentes, religiosas o no. Sin embargo, hoy en día el laicismo considera a menudo la tradición del derecho natural como una producción religiosa vinculada, entre otras, a concepciones filosóficas ya pasadas de moda. Además, dado que el Cristianismo es, entre todas las religiones, la más vinculada con la idea del derecho natural⁴⁵, se detecta en el retorno de este último una subrepticia hegemonía de la religión cristiana; hecho que claramente no agrada ni al secularismo ni a las demás religiones⁴⁶. No sería ni siquiera aceptable,

45. Cfr., por ejemplo, F. VIOLA, "Cristianesimo e legge naturale", en *Daimon*, 4 (2004), pp. 243-265.

46. Para el Islam, por ejemplo, es imposible distinguir el bien del mal fuera de la revelación divina positiva, así que al otro se le tolera sólo si se circunscribe un espacio separado respecto al ámbito de vida de los creyentes, pero no a través de la inclusión en un espacio común de vida en el que puedan convivir las diferentes identidades culturales. Sin embargo, cabe también precisar que, por un lado, el contenido de la ley natural se considera involucrado en la mis-

para superar este escollo, reducir el derecho natural a la experiencia histórica del Occidente cristiano, olvidando su dimensión veritativa universal; eso significaría despojarlo precisamente de su función, que consiste en la formación de un terreno común para el diálogo intercultural.

No hay que confundir los orígenes de una idea con su alcance veritativo. Si es cierto que seguimos aprovechando conceptos religiosos secularizados, ¿por qué rehusamos hacerlo precisamente con el derecho natural? De hecho, aun sin quererlo, acudimos de alguna manera al derecho natural mucho más de lo que pensamos. Cuando defendemos valores y derechos, no en nombre del particularismo cultural o de preferencias propias sino por su universalidad, ya estamos recurriendo en cierta medida al derecho natural. Desde esta perspectiva se puede afirmar, por ejemplo, que el debate entre quienes están en contra o a favor del aborto atañe justamente al contenido del derecho natural y no a su existencia. Sin embargo, en la tradición del derecho natural, apelar a la razón humana en sí no es suficiente si a ésta no se le reconoce la capacidad de conocer la verdad. Es éste justamente el punto crucial del disenso actual respecto al derecho natural: su pretensión de verdad. El laicismo quisiera guardar para sí el monopolio de una razón sin verdad y dejar a las religiones el monopolio de una verdad sin razón. Pero de esa manera sólo resulta posible un diálogo de sordos. Un auténtico diálogo se basa en el reconocimiento de iguales derechos a las pretensiones veritativas de los participantes.

Creo que la cultura laica es portadora de valores propios (como, por ejemplo, la libertad y la dignidad de cada ser humano, un *ethos* compartido), que tienen su estatuto teórico de verdad; pero creo, asimismo, que para reconocerlo hay que abandonar la

ma revelación divina; por otro, en el islamismo existe la noción de *fitra*, que indica el sentido religioso innato en cada ser humano que le permite reconocer la existencia de Dios y distinguir, con la ayuda de la revelación, el bien del mal.

sujeción y la contraposición a la cultura religiosa. Parece que ambas sean difíciles de abandonar⁴⁷.

7. LA APORTACIÓN DE LA RELIGIÓN A LA RAZÓN PÚBLICA

La problemática del papel público de las religiones y de la religión debe ser considerada, entonces, bajo dos aspectos bien diferentes. El primero es el de la capacidad de una religión de alimentar y consolidar una ética general y, en particular, social. El segundo es el del papel público que hay que asignar a la misma doctrina religiosa considerada de por sí y al hecho de que en una misma sociedad estén presentes ciudadanos que se incorporan a ella y vivan según sus enseñanzas. Ambas perspectivas son indispensables y constituiría un grave error eliminar una u otra.

Desde el punto de vista de la ética social el acuerdo entre las religiones resulta más fácil, aunque lo sea menos en el plano de los derechos individuales. De hecho, en el plano de los significados simbólicos de la vida humana y de las relaciones sociales hay mucha convergencia entre las religiones. Algunos piensan que justamente en la dimensión ética se puede alcanzar ese acuerdo que parece imposible en el plano doctrinal y que eso favorecería la enucleación de un *ethos* común de la humanidad⁴⁸. No cabe duda que todas las religiones concuerdan respecto a algunos im-

47. Cfr., por ejemplo, G. E. RUSCONI, "La variante laica", en *Il Regno-attualità*, 50,2 (2005), pp. 24-28, que, después de afirmar que, "cuando está de por medio la política, la verdad no tiene nada que ver. No debe tener nada que ver", afirma que al laico se le pueden atribuir verdades con igual dignidad y relevancia teórica que la verdad religiosa. Entonces, o en política la verdad no tiene lugar o las "verdades" del laico deben ser excluidas de la política, como las religiosas.

48. Cfr., por ejemplo, H. KÜNG, "Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale", en *Concilium*, 26,2 (1990) pp. 128-144

perativos éticos fundamentales, como, por ejemplo, el de no matar a un inocente, no mentir, respetar el matrimonio y la familia, etc. Muchas religiones conocen la regla áurea por lo menos en su vertiente negativa, es decir la de no hacer a los demás lo que no querríamos que nos hicieran a nosotros⁴⁹.

Estos elementos de comunidad no se ponen en duda; se trata de buscar acuerdos que no deberían interrumpirse. En particular, habría que recordar que hay una aproximación típicamente "religiosa" a los problemas éticos y a la comprensión del hombre. Habría que considerar la humanidad y su mundo tal como son, en su originaria condición de criatura. Se trata de considerar a cada hombre en su indigencia y sufrimiento y no ya solamente desde la óptica de la igualdad y reciprocidad⁵⁰. La religión no se enfrenta ni con el individuo ilustrado, dominador de la naturaleza y constructor de ciudades de iguales, ni con los grupos sociales que se identifican con ella. Desde este punto de vista es natural que las religiones subrayen la dimensión de la solidaridad, la defensa del débil y del desvalido, del pobre y del que sufre. Se trata de perspectivas de las que la ciudad humana no puede y no debe olvidarse y que están respaldadas por argumentos accesibles también para los no creyentes. Además, se trata de perspectivas complementarias que impiden que el valor liberal de la autonomía se convierta en una verdadera ideología, y que el laicismo se transforme en religión de Estado.

49. Cfr. C. Vigna e S. ZANARDO (ed.), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milán, 2005.

50. Ferry habla de una categoría de "derechos morales", que atañen a la persona en su individualidad e irrepitibilidad, es decir derechos que la persona puede oponer a la invasión de lo público en su esfera íntima (derechos-personalidad). De tal manera, se abre la posibilidad de una relación no simétrica de reconocimiento "tournée plutôt vers la souffrance du prochain que vers la liberté de l'*Alter Ego*". Cfr. J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, II, Cerf, París, 1991, pp. 116-222.

Desde este punto de vista, se puede considerar el papel público de la "religión" como tal, en lugar del de las "religiones". Respecto a esta temática, de hecho, las religiones son claramente aliadas; podrían coincidir en defender y fortalecer esa particular sensibilidad hacia lo humano y la humanización que hace que una sociedad sea digna de ser habitada, es decir "civil"⁵¹. En una época en la que se ve amenazada la misma supervivencia de la humanidad, se trata de luchar para que la vida subsista y para que sea buena, y se trata de pensar no solamente en los individuos o pueblos, sino en toda la humanidad en el conjunto⁵². Sin embargo, reducir el papel público de la religión a eso sería insatisfactorio y, en definitiva, injusto.

La religión no es la moral. Hay un carácter específico del hecho religioso imposible de suprimir y que hay que respetar. La religión no es la muleta de la moral, que, por lo menos en principio, puede sostenerse muy bien sobre sus pies⁵³. Esta reducción de la

51. Remito aquí a los estudios de Pierpaolo Donati. Para una concepción similar a la de Donati cfr. D. HOLLENBACH, "Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture", en *San Diego Law Review*, 30 (1993), para el que el papel público del discurso religioso en las sociedades con democracia pluralista es mucho más fuerte en la cultura pública no política que en las argumentaciones específicas que se refieren a cuestiones políticas. Su función es la de construir un consentimiento público respecto al tipo de pueblo que se quiere ser, los valores, los compromisos y la sensibilidad. Sin embargo, Hollenbach reconoce - como además el mismo Donati- que no se puede levantar una barrera impenetrable entre la cultura y la política (p. 900).

52. Cfr. J. MOLTSMANN, "Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura", en *Concilium*, 26,2 (1990), pp. 153-154. He tratado, si bien de manera superficial, la cuestión de las relaciones entre las religiones y los derechos humanos en mi *Etica e metaetica de i diritti umani*, Giappichelli, Turín, 2000, pp. 183-188.

53. El mayor peligro de la cristianidad contemporánea es el de perder el sentido de la trascendencia y el de la vida eterna. Pero ya no como en el Islamismo, que se reconcilió con la naturaleza. El cristianismo no puede hacer otra cosa que mantener una cierta forma de conflicto con la naturaleza de cuyos límites y fragilidad es consciente. Un cristianismo sin trascendencia sería un

religión a moral es el peligro que se esconde bajo la actual relevancia de los debates en torno al tema de la bioética. En la raíz del hecho religioso, tanto en las religiones proféticas como en las naturales, está -según mi manera de ver- la instancia primitiva y originaria de salvar la vida humana y el sentido último del orden del mundo en el que se alberga. En eso, cada religión aspira a ir más allá de todo lo que en principio es posible para el humano, aspira a cielos nuevos y a una nueva tierra, prescindiendo de la particularidad de las doctrinas.

Ahora bien, deberíamos preguntarnos si este núcleo central del mensaje religioso debe quedar fuera de la problemática de la deliberación pública. Está claro -como ya hemos dicho- que dado que se trata de "razones" aceptables solamente para los creyentes, no se pueden utilizar de manera legítima en la deliberación pública. Sin embargo, ésta no se basa solamente en discursos y argumentaciones explícitas, sino también en testimonios de vida. La deliberación pública es una praxis completa. No se debe entender como un razonar en salones o bibliotecas, sino como un confrontarse en la plaza de la ciudad donde se puede comunicar de muchas maneras. Una práctica de vida muestra de manera implícita sus razones y se autojustifica por las consecuencias. Si el contenido de una doctrina religiosa es mentalmente accesible sólo para el creyente, la práctica de vida que se inspira en ella resulta manifiesta incluso para el no creyente.

"Viven en ciudades ciudades griegas o bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable, y, a juicio de todos, increíble"⁵⁴. La doctrina queda escondida e inaccesible, pero los efectos son evidentes en el plano social. Por ello no ha sido tan

cristianismo moral y social, pero perdería toda razón de distinguirse de una concepción secular.

54. *Carta a Diogneto*, caps. 5-6.

insólita la conexión entre creencias "increíbles" y doctrinas o instituciones que se hicieron fundamentales para el orden profano.

Junto con la función política de las doctrinas teológicas, hay que plantear la de los mismos ritos y prácticas de las comunidades religiosas. En un trabajo reciente sobre la participación del ciudadano americano en la vida pública se ha demostrado que la pertenencia a una iglesia representa un factor de potenciamiento de la presencia activa en el plano cívico⁵⁵. Aquí por "participación activa" se entiende el hecho de comprometerse en actividades que directa o indirectamente afectan a las decisiones políticas. Se ha dicho que para los que pertenecen a una iglesia el desarrollo de esas habilidades cívicas no depende de su "status" socio-económico, su raza, etnia o género. Es decir, que es bastante más igualitario que el de los no creyentes que, a menudo, no cuentan con ámbitos de integración social semejantes. Por ello, los autores de esta investigación de gran envergadura llegan a la conclusión de que en los Estados Unidos el ámbito para un igual acceso a la oportunidad de aprendizaje de habilidades cívicas es la iglesia⁵⁶. En realidad, se nota también que el compromiso político de los que pertenecen a las iglesias protestantes es mucho más profundo que el de los de la iglesia católica⁵⁷; sin embargo, la misma práctica religiosa tiene efectos benéficos para una educación en las virtudes del buen ciudadano en una sociedad democrática.

55. S. VERBA et al., *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1995.

56. "The domain for equal access to opportunities to learn civic skills is the church". *Ibidem*, p. 320.

57. Para un análisis de las razones de esta diferencia, entre las que -cabe recordarlo- están las vinculadas con el carácter no jerárquico de las iglesias protestantes, que favorece el desarrollo de un espíritu laico no siempre aprobado por el clero católico de manera adecuada, cfr. D. HOLLENBACH, "Catholics as Citizens: Pastoral Challenges and Opportunities", en *A Journal of Catholic Thought and Culture*, 3,4 (2000), pp. 66-67 y, más en general, R.B. DOUGLAS; D. HOLLENBACH, *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*. Cambridge U.P. Cambridge. 1994.

Una sociedad política, consciente de su patrimonio de valores construido a lo largo del tiempo, pero asimismo de su carácter incompleto; abierta al reconocimiento de las diferencias y, por lo tanto, de las distintas identidades culturales; capaz de ejercitar la deliberación pública sin caer en el racionalismo ideológico, por un lado, ni en el emotivismo mediático por otro, considerará con cuidado la aportación de la religión y de las religiones a fin de no derrochar estos recursos esenciales para la defensa de la democracia y la consecución de la justicia y de la paz.