



Fabio Macioce

(associato di Filosofia del diritto nella Libera Università Maria Ss. Assunta -
LUMSA - Palermo, Dipartimento di Giurisprudenza)

Los valores religiosos y la laicidad de la esfera pública *

SOMMARIO: 1. La laicidad es un problema cultural, no político - 2. La esfera pública y su neutralidad - 3. La razón religiosa y la razón secular en la esfera pública - 4. La esfera pública y los valores públicos.

1 - La laicidad es un problema cultural, no político

La cuestión de la laicidad, en las décadas (o siglos) pasados podría ser comprendida en un nivel eminentemente político; se podría reducir al problema de definir la relación entre dos sistemas y dos poderes distintos, y resolverse en la definición de sus respectivos ámbitos de soberanía. La cuestión de la laicidad, en otras palabras, fue la cuestión de la relación entre el orden civil y la Iglesia, y de los límites de su soberanía, y fue el problema de la definición de la posible subordinación del uno al otro

Para encontrar una solución a este problema, los regímenes democráticos de Occidente, especialmente en Europa, han seguido el modelo del reconocimiento mutuo entre la Iglesia y el Estado. A través de acuerdos y pactos, el Estado y la Iglesia se han reconocido soberanos, cada uno en su ámbito, y han reconocido que el individuo puede, al mismo tiempo, referirse a ambos, en diferentes áreas de su vida. Este sistema, que utiliza acuerdos y pactos jurídicos, puede ser entendido precisamente como la traducción jurídica de un principio de excedencia del yo respecto a su identidad supra-individual, que nunca lo puede incluir totalmente. El Estado podría ser reconocido como soberano, con todo lo que de esto se deriva, pero no puede negar la presencia de otros ordenamientos y de otras soberanías¹.

* Il contributo, che riproduce il testo della Relazione al Convegno: *Laicidad y Libertad religiosa*, Universidad Panamericana (Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Ciudad de Mexico, 20-21 febbraio 2013), è stato accettato dal Direttore.

¹ **G. DALLA TORRE**, *Laicità dello Stato. A proposito di una nozione giuridicamente inutile*, in **ID.**, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Studium, Roma, 1992, p. 53.



Si se niega a las personas la oportunidad a integrarse en una serie de comunidades alternas², se afirma por el contrario la absorción del yo en la única comunidad política; pero, reducir al individuo a ser sólo un ciudadano es sin duda una idea totalitaria³, porque significa que la única dimensión importante de nuestra vida es la participación en la vida de la comunidad política.

En resumen, y desde el punto de vista político, el Estado laico reconoce que el yo no se limita en su pertenencia a la comunidad política, sino que admite que puede integrarse en una variedad de identidades, y reconoce, por tanto, que cada una de estas identidades es soberana en su propio ámbito. Un Estado laico no se limita a ese reconocimiento de forma negativa: no sólo no disciplina o controla las áreas en las que no es competente⁴, sino que también se esfuerza por que la participación de los ciudadanos en estas comunidades sea posible y realmente libre.

Pero hoy no se puede reducir la cuestión de la laicidad a una cuestión política - de práctica política - sino que debe ser comprendida como un problema teórico y cultural. No se puede reducir al problema de definir la relación entre dos sistemas y dos poderes distintos, y no se puede resolver en la definición de sus respectivos ámbitos de soberanía.

Hoy, el conflicto sobre la laicidad se ha reavivado por razones diferentes, y especialmente por la incapacidad de la cultura jurídica de responder, con el principio de neutralidad, a las exigencias que han surgido como consecuencia, por un lado, del carácter cada vez más multicultural de las sociedades occidentales, y por el otro, del desarrollo de la ciencia y de la tecnología. Por esta

² La negación de este pluralismo también puede ocurrir si se niega toda importancia pública a los diversas identidad supra-individual en la que el sujeto se reconoce y se integra. En este caso, la identidad sólo digna de reconocimiento público es la política, relegando a la no existencia cualquier otra identidad subjetiva: el individuo deja de ser un Yo, para ser sólo un ciudadano.

³ Escribe **J. BAUBÉROT**, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Ed. du Seuil, Paris, 2004, pp. 159-162, que el Estado se ha convertido en un distribuidor de prácticas sociales, y que encarga a los ciudadanos la tarea de construir su propia identidad. El considera que lo más importante para el individuo, además de la aprobación del consumismo y la publicidad, son la Comunidad de étnico-religioso, y nacional-nacionalista. Si esto es cierto (y hasta en la simplificación excesiva, me parece a mí que la opinión del Autor es correcta), es muy poco probable que el Estado acepte las formas de construcción de la identidad rivales y alternativas a la nacional y nacionalista. Y esto parece encontrar confirmación hostilidad francesa hacia cualquier tendencia comunitaria, así se revela en la historia del 'velo islámico' (en la que, más adelante).

⁴ En esto sentido, Maritain escribió que el carácter laico del cuerpo político no es en absoluto indiferencia a la religión, pero es una afirmación de la dedicación del Estado sólo para el bien temporal del hombre, donde el Estado podía ejercer su plena autonomía. Sin embargo, esta autonomía no puede - según Maritain - conducir a la indiferencia mutua, porque la persona es a la vez un miembro de ambos: "... una división absoluta significaría que la persona debe ser cortada en dos"; **J. MARITAIN**, *L'Homme et l'Etat*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.



razón, el tema de la laicidad adquiere nuevas características en comparación con el pasado, como una cuestión teórica casi por completo diferente.

Consideremos, por ejemplo, algún episodio reciente en la escena europea. En Inglaterra, en Oxford, han reemplazado a la Navidad con un "festival de la luz de invierno". En Italia, en algunas escuelas, se decidió no hacer el pesebre tradicional, para respetar la neutralidad de la escuela. En Francia, el Parlamento decidió que en lugares públicos se prohíbe los símbolos religiosos ostensibles, como el velo, la kipá, o los crucifijos demasiado grandes. O piénsese en los debates sobre el matrimonio gay: los argumentos en defensa de la familia heterosexual a menudo se juzgan ideológicos, porque se consideran internos a una perspectiva exclusivamente religiosa. O, además, en todos los países europeos, el aborto ha sido reconocido legalmente, porque se consideró que ésta era la única opción neutral, la única que permitiría a todos vivir de acuerdo con sus propios valores; y se considera que cada argumento en defensa del embrión, es un asunto religioso, y por lo tanto no es admisible por un derecho que se considera laico.

Por consiguiente nos enfrentamos, hoy en día, a un fenómeno más profundo, que constituye lo que podríamos llamar (o más bien, lo que personalmente creo definible como) la causa fundamental de la problemática en la relación entre la religión y la ley.

Este fenómeno se puede identificar con la explosión del conflicto entre las axiologías débiles de la postmodernidad, con su consiguiente demanda de ser las únicas admisibles en un contexto secular y plural, y las axiologías fuertes que las religiones (pero no sólo ellas) inevitablemente conllevan. Más exactamente, el fenómeno que parece esconderse detrás de las numerosas cuestiones de las que se alimenta el debate sobre la laicidad, se produce por el conflicto sin precedentes - en los planos institucional y jurídico - entre un paradigma débil de derecho, de tal forma que debe abstenirse de cualquier reflexión sobre el valor, y las demandas de reconocimiento legal de instancias y de valores, en el nombre de su justicia intrínseca, y por tanto de su universalidad.

La ley, después del camino que la llevó a retirarse del nivel axiológico, y encerrarse en el formalismo de los procedimientos, se ha enfrentado - más o menos al mismo tiempo - a diferentes culturas no secularizadas, y a una tecnociencia que pretende una auto-legitimación y el poder de establecer por sí misma sus propios límites y condiciones. El derecho, frente a cada uno de estos nuevos "actores sociales", muestra todas las debilidades de sus procedimientos y la fragilidad de sus estructuras institucionales y normativas.

El hecho de que las sociedades se hayan convertido en multi-religiosas y multiculturales, o el hecho de que la técnica enfrente al hombre a nuevos problemas, sin duda complica todo, pero el núcleo realmente problemático es que estos temas se colocan en un horizonte carente de paradigmas teóricos universales, un horizonte marcado por una tendencia del ordenamiento a identificarse a sí mismo con los resultados de procedimientos avalorativos, que limitan toda concepción moral a la privacidad.



El problema puede por lo tanto resumirse en estas preguntas, que voy a tratar de responder en mi discurso: ¿La esfera pública es o debería ser neutral? ¿Qué argumentos se pueden ofrecer en el debate público? ¿La ley debe ser caracterizada por un principio de neutralidad, para que todos los juicios de valor sean considerados exclusivamente privados? ¿Cómo podemos justificar, de manera secular, los valores fundamentales de un sistema legal, y nuestras respuestas a las cuestiones planteadas por la tecnociencia? En otras palabras, tratando de ser específico, ¿sobre qué bases se puede decir sí o no a la demanda de una mujer musulmana de utilizar el velo? ¿Qué argumentos se pueden utilizar para decidir cómo regular la práctica de la eutanasia? ¿Qué argumentos se pueden utilizar en el debate sobre el reconocimiento de los matrimonios homosexuales? ¿Qué puede hacer la ley en materia de valor? ¿Puede realmente ser neutral?

2 - La esfera pública y su neutralidad

La primera cuestión es, por lo tanto, si es posible construir un derecho libre de influencias confesionales.

Lo anterior es un objetivo del liberalismo político, en el que el concepto de neutralidad del Estado y del ordenamiento se entiende como un no cognitivismo; en esta perspectiva la neutralidad de la esfera pública conduce al relativismo de estado y a la equivalencia fundamental de toda elección moral⁵.

La idea de la soberanía y de la autonomía moral del individuo lleva en efecto a privatizar la ética⁶, y se refleja en el deseo de mantener la neutralidad de todo lo que es público con respecto a las diferentes opciones éticas y religiosas de los individuos.

Las raíces de esta concepción son conocidas. La democracia de los modernos está construida sobre la idea de la tolerancia religiosa, idea surgida de los conflictos de los siglos pasados, e inevitablemente tiende a neutralizar el espacio público con el fin de anestesiar a los conflictos potencialmente divisivos. Como resultado, cada opción ética y religiosa de los individuos no debe aspirar a otra cosa que a la libertad de expresión, lo que limita su relevancia a la práctica privada de esas opciones. La ley, por lo tanto, debe abstenerse de valoraciones, y

⁵ Este riesgo es, probablemente, congénito al, y que en la modernidad se ha llegado a reconocer que la vida puede ser vivida en una variedad de formas diferentes, y que no hay una jerarquía distinguible entre estos: **Ch.E. LARMORE**, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987. En un sentido diferente **C. CARDIA**, *Laicità, etica, spiritualità (frammenti di analisi)*, en M. Tedeschi (coord.), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubettino, Soveria Mannelli, 1996, p. 100 ss., pone una diferencia entre la neutralidad y el laicismo, en función de si se refiere a problemas religiosos o culturales.

⁶ En consonancia con la tendencia hacia la particularización moral que Max Weber había identificada como característica de la modernidad.



limitarse a la esfera pública y, a la inversa, las perspectivas éticas y religiosas de los individuos deben adaptarse a esta limitación, sin esperar influir en las decisiones legislativas públicas.

Esta perspectiva presupone, desde un punto de vista teórico, la separación entre la esfera privada y el ámbito público, y se basa en la división de la existencia individual en dos sectores, que se consideran independientes o que pueden ser experimentados por el individuo de una manera parcialmente independiente.

Por ejemplo, cada uno de nosotros es un ciudadano y, al mismo tiempo, vive de acuerdo con algunos valores. Pero cuando doy clases en la Universidad, o cuando hago mi trabajo como funcionario público, los únicos valores a los que me puedo referir son los que son indicativos de mi lealtad a la República. Si se es una mujer musulmana, y se es también una maestra de escuela, no puede usar el velo, por lo que su fe musulmana tiene que ser un asunto privado. Y en la escuela, los niños no pueden hacer el presebre o celebrar la Navidad, porque estas son cosas que pertenecen a la tradición cristiana. Esto lo pueden hacer en casa con sus padres, si lo desean. Pero en la escuela no se puede hacer todo lo que se refiere a una perspectiva religiosa específica. Y si usted es un médico en un hospital público, y la ley le permite al paciente solicitar la eutanasia, se le tendría que practicar, aunque sus valores estén en contra.

En este punto, el debate fue comenzado con el trabajo y las conclusiones de la Comisión Stasi, en Francia. Una conclusión realmente paradójica fue la de institucionalizar la privacidad de las opciones religiosas⁷. En particular, en el informe que el Comité envió al Gobierno francés, se dice que si bien no desean privatizar la elección religiosa, el Gobierno debería garantizar que las personas puedan tomar sus decisiones religiosas libremente, sin presiones externas de cualquier tipo. Pero sobre todo, el Comité observa que el mayor peligro para el Estado laico es lo que se denomina una tendencia 'comunitaria', por la que la identidad del individuo está condicionada por la pertenencia a una comunidad cultural particular, religiosa, étnica, que impide la participación a los valores republicanos. Contra este peligro, opina el Comité "chacun doit pouvoir, dans une société laïque, prendre de la distance par rapport à la tradition. Il n'y a là

⁷ En esta laicidad "francés", el deber del extranjero (y de cualquier persona con una identidad religiosa o étnica) es especialmente - así **J. KRISTEVA**, *Au risque de la pensée*, La Tour d'Aigues: Ed. de l'Aube, Paris, 2001 - de apreciar y reconocer la cohesión nacional que esta garantizada por el principio de la laicidad, y de no "mantenerse en su diferencia". Sobre esto problema consulte **T. ASAD**, *Trying to Understand French Secularism*, in H. de Vries (ed.), *Political Theologies*, Fordham University Press, New York, 2006 ; **J. BOWEN**, *Muslims and Citizens. France's Headscarf Controversy*, Boston Review, 31/2004 ; **G.E. RUSCONI**, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 52-53; **C. MANCINA**, *Laicità e politica*, en G. Boniolo (Ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino, 2006, p. 23. Consulte también **J.W. SCOTT**, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton 2007; **J. BAUBÉROT**, *La République et la laïcité. Entretiens avec J. Baubérot*, Regards sur l'Actualité, 298/2004, p. 14.



aucun reniement de soi mais un mouvement individuel de liberté permettant de se définir par rapport à ses références culturelles ou spirituelles sans y être assujetti" (todo el mundo debería ser capaz, en una sociedad secular, de tomar la distancia con la tradición. No hay negación de sí mismo, sino un movimiento de la libertad individual a definirse en relación a su desarrollo cultural y espiritual, sin sujeción)⁸.

La controversia sobre la prohibición de los signos ostensibles (kipá, velo, etc ...) debe por estos motivos entenderse como un intento por reafirmar la prioridad de los valores sociales y republicanos en cada miembro de la comunidad. Pero tiene un costo inevitable: el de pensar como privada e irrelevante la adhesión del individuo a una comunidad religiosa, y sus raíces culturales. En resumen: si la afiliación religiosa es colocada sólo en la esfera privada y personal del sujeto, más allá de las diferencias específicas de la creencia, lo único que mantiene valor público es el respeto a la solidaridad política. Todo lo demás se convierte en una elección privada y jurídicamente irrelevante⁹.

Los Estados modernos no quieren reducir el fenómeno religioso, con la excepción de China y de algunos regímenes totalitarios. El Estado, hoy en día, simplemente cree que para la consistencia del vínculo que une a los ciudadanos como individuos, la participación en otras realidades y otros grupos no es en absoluto relevante, o, más bien, no es pertinente: y por lo tanto es admisible en la medida en que no tiene la pretensión de escapar del nivel privado que se le ha asignado.

Por lo tanto, la verdad religiosa, que coincide sustancialmente con el principio de la identificación de cada grupo religioso, cada vez que se confirma públicamente, es considerada un factor de inestabilidad política¹⁰. Sólo puede ser permitida, si es excluida de la esfera pública y es reducida al nivel de la razón individual, la religión y la democracia. En definitiva, son dos esferas que deben mantenerse separadas, porque reconocer la legitimidad de una doble pertenencia es un factor polemógeno que la política no puede tolerar¹¹.

⁸ B. STASI, *Laïcité et République*, Documentation Française, Paris, 2004.

⁹ En esta perspectiva consulte H. PENA-RUIZ, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Gallimard, Paris, 2003, pp. 11-13. Sobre la situación en Francia, y sobre la "laïcité de combat", consulte P. CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, A.V.E., Roma, 1998, pp. 81 ss. Sobre el sentido del concepto de laicidad en Francia consulte G. BEDOUELLE, J.-P. COSTA, *Les laïcités à la française*, PUF, Paris, 1998, p. 6 y pp. 10-14; por una perspectiva jurídica C. DURAND-PRINBORGNE, *La laïcité*, Dalloz, Paris, 2004.

¹⁰ El liberalismo político, como ya he dicho, es totalmente compatible con esta estructura de las relaciones entre la religión y las instituciones, ya que considera potencialmente peligrosa para el vínculo político-democrático cada "doctrinas comprensivas" que se pregunte como exclusiva; consulte J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005.

¹¹ F. VIOLA, *Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale*, en C. Vigna, S.



Esta perspectiva, hoy en día, se acepta de manera casi totalmente acrítica, como un hecho, y sólo importa determinar la ubicación de la separación entre las esfera pública y la esfera privada. Por ejemplo, ¿la eutanasia es una institución pública o privada? Según algunos, con la eutanasia yo decido de mi vida y de mi muerte, y no hay efectos secundarios o daño a los otros, por lo que el Estado no tiene que regular este problema, y debe dejar que su reglamentación regule la libre negociación entre los individuos. Según otros, la medicina es en sí misma una práctica pública, y si le pregunto a un médico para que me mate, mi pedida es públicamente relevante, y por lo tanto el Estado debe regular esta materia.

Sin embargo, yo creo que el problema no es colocar una frontera, sino decidir si esa, en sí misma, tiene sentido. La cuestión se traduce en si es realmente posible esta separación en la vida humana. Y por otro lado: ¿es realmente posible obligar a los creyentes a considerar la fe como un asunto privado?

La idea de que sea posible separar legalmente dos áreas de la existencia humana, es ciertamente atractiva y muy útil para la construcción de una arquitectura teórica, pero no es compatible con la complejidad de las cuestiones a que la ley se enfrenta hoy en día.

Esta separación, que reduce el vínculo religioso a un nivel sólo privado, es insuficiente tanto desde el punto de vista teórico, como en términos de la realidad social. Desde el punto de vista conceptual, es impensable obligar al *homo religiosus* dividir su identidad en dos sectores que no se comunican¹²; si las instituciones se pueden separar en compartimentos con tareas específicas, sin duda no se puede dividir a las personas. En particular, entonces, esta afirmación resulta ser incongruente si la comparamos con las aspiraciones totalizadoras de las religiones monoteístas, que estructuralmente tienden a implicar todos los aspectos de la vida humana, y en ellas la dimensión asociativa y la institucional son fundamentales: si se limita la religión a un nivel privado, se distorsiona su carácter, y se identifica con una opción de la persona¹³. En el caso del cristianismo, lo absurdo de este concepto de privatización es aún más evidente: la fe cristiana es *símbolo*, y no sólo un sistema de nociones; ella es esencialmente una comunidad y un camino colectivo, por lo que es una realidad radicalmente pública, que no puede ser reducida a la meditación solitaria¹⁴. La *cum-scientia* es

Zamagni (Ed.), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, p. 115; en el mismo sentido consulte *ivi* P. DONATI, *Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata*, pp. 51-106.

¹² J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 2001; ID., *A Conversation about God and the World*, in J. HABERMAS (E. Mendieta, Ed.), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2002, pp. 147-167.; ID., *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 2005.

¹³ F. VIOLA, *Diritto/diritti, morale/morali, religione/religioni: profili problematici*, in *Sociologia del diritto*, n. 2, 2004, p. 13.

¹⁴ Confronte J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel-Verlag, München, 2000. Ratzinger insiste, entre



estructuralmente una categoría pública y no solipsista, expresiva de la interdependencia entre el sector público y el privado¹⁵; ésta se construye en un proceso en el que sus contenidos reaccionan con el ambiente, y por lo tanto se plantea como un punto focal de la capacidad de adaptación del sujeto al ambiente en que se radica.

Desde el punto de vista social, por otra parte, esta privatización del *logos* religioso se enfrenta a la resistencia que le oponen las culturas religiosas, y especialmente las culturas no cristianas; éstas - en una sociedad multicultural - entran en la sociedad occidental con su núcleo religioso¹⁶, viendo en él un factor de identificación y arraigo comunitario. Para hacer frente a estos grupos sociales, con más razón que en el caso de la cultura occidental secularizada, la idea de la privatización de la religión y la negación de su importancia pública es *de facto* - así como teóricamente - inadmisibile.

3 - La razón religiosa y la razón secular en la esfera pública

Me gustaría extenderme sobre este aspecto, realmente crucial. En un reciente debate entre Taylor y J. Ch. Habermas, en New York, la cuestión de la neutralidad de la esfera pública ha sido objeto de discusiones profundas e interesantes. En particular, Taylor propone ciertos temas, que reflexionan sobre uno de los supuestos del liberalismo político moderno, así como acerca de la teoría de la democracia discursiva de Habermas¹⁷.

Según Taylor (y yo estoy totalmente de acuerdo con este punto de vista) las dificultades enfrentadas por el liberalismo, para hacer frente a los problemas de las sociedades multiculturales, están basados en un error epistemológico de fondo. Tendemos a pensar que lo que califica a un Estado como secular depende de la forma en que trata a las comunidades religiosas. En vez de eso, el carácter laico de un Estado depende de la respuesta dada a la cuestión de la diversidad, sin importar el hecho de que esta diversidad tenga un origen religioso, filosófico,

otras cosas, que la fe cristiana no es sólo un fenómeno constitutivamente públicos, sino también es necesariamente histórico, temporal y bajado en la vida social del hombre (cap. 1): excluir estas dimensiones, y cerrarla indebidamente la en una privacidad irrelevante socialmente, es inadmisibile por este motivo.

¹⁵ S. MANGIAMELI, *La 'laicità' dello Stato tra neutralizzazione del fattore religioso e 'pluralismo confessionale e culturale'*, in *Diritto e società*, n. 1, 1997, p. 37: "sussiste nel quotidiano di una comunità una sostanziale *compenetrazione* ... tra le due dimensioni. Infatti l'individuo ... ricostruisce proprio all'interno della *vita civile* lo spazio per adempiere anche ai comandamenti della sua fede".

¹⁶ Así HABERMAS, *A Conversation about God and the World*, cit..

¹⁷ Consulte CH. TAYLOR, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, y J. HABERMAS, *The Political: the Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, in J. Butler, J. Habermas et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York, 2011, pp. 15-33, 34-59.



ideológico, u otra. El problema del Estado laico es en realidad la de proteger a los ciudadanos contra el fundamentalismo, cualquiera que sea su origen, y no hay razón para centrarse exclusivamente en la religión, ya que el fundamentalismo puede tener diferentes orígenes. Si pensamos en el fundamentalismo político marxista en los últimos años, tenemos una confirmación inmediata.

Por supuesto, la idea de que la laicidad depende del fenómeno religioso, tiene un origen histórico bien conocido y documentado. El Estado moderno, en definitiva, busca su independencia vis-à-vis del poder religioso, y toda la historia europea de los últimos dos milenios es una historia de relaciones a menudo conflictivas entre lo político y lo religioso. De la misma manera, en los Estados Unidos, el Estado se enfrentó inmediatamente con una pluralidad de diferentes comunidades religiosas, con respecto a las que necesariamente tenía que ser neutral. Con una diferencia: si la Primera Enmienda obliga al Estado a permanecer neutral entre las diversas comunidades religiosas, no significa que la religión debe ser considerada como un asunto privado, por cierto. Por el contrario, la fe cristiana y los valores del cristianismo siempre han sido vistos como un factor de cohesión social y un estímulo a la lealtad política para los ciudadanos.

Pero si, - dice Taylor - dejamos a un lado el contexto original del problema, y nos centramos en la realidad de hoy y en los problemas de la actualidad, vemos que la situación es muy diferente en ambos casos. En Occidente, la característica de la sociedad contemporánea es la gran variedad de visiones del mundo, religiosas y no religiosas, que conviven juntas. Las sociedades modernas son sociedades pluralistas, y los puntos de vista religiosos del mundo son sólo algunos de los muchos. Junto a los ciudadanos que practican una religión, no existen personas absolutamente incrédulas, sino quienes creen en los sistemas filosóficos o ideológicos o culturales tradicionales, bajo los cuales orientan sus decisiones.

¿Por qué, entonces, cuando se habla de neutralidad del Estado o de la independencia de las instituciones públicas, o de valores públicos, sólo la religión es un problema? En los países occidentales, ahora, la laicidad del espacio público ya no es sólo una conquista a defender, sino un criterio que necesita ser repensado a la luz del pluralismo religioso, moral e ideológico de nuestras sociedades.

Por lo tanto, Taylor argumenta, en primer lugar, que debemos abandonar un mito: la idea de que hay una razón secular, neutral, carente de identidad, y una razón "impura", marcada por la referencia a la fe. Tenemos que abandonar la idea que hay un lenguaje neutral, carente de referencias absolutas, y un lenguaje especial, para iniciados o adeptos, el lenguaje de la fe.

Creemos que hay un lenguaje secular que todo el mundo puede comprender, y una serie de lenguajes especiales (los de las religiones) que sólo los que creen pueden utilizar. Y pensamos que estos lenguajes especiales son también débiles porque no se basan en demostraciones, sino sólo en actos de fe, y por lo tanto son inútiles en el debate público.



Esta suposición implícita de la cultura moderna se puede dividir en dos ideas básicas: a) el debate público sólo puede hacer referencia a una razón neutral, aséptica; b) el lenguaje de la religión no se puede utilizar en las sociedades pluralistas, por que no puede ser entendido por aquellos que no siguen una determinada religión.

El primer requisito es engañoso: por supuesto, el parlamento de un Estado laico no puede justificar una ley invocando la voluntad de Dios, pero esto - escribe Taylor - se aplica a cualquier tipo de perspectiva ideológica o filosófica. Del mismo modo, un parlamento no debería justificar una ley con referencia a la ideología marxista, o la filosofía de Kant, o las tradiciones culturales de un pueblo en particular. Ninguno de estos argumentos se puede adaptar a una sociedad pluralista.

Pero esto no implica una diferencia específica del lenguaje religioso, o un contraste particular con los supuestos de la democracia. Cada tema filosófico, religioso, ideológico, debería ser tratado por igual, y excluido del debate democrático. Pero, ¿es esto realmente posible? ¿El debate público puede ser así de neutral? Creo que existe el riesgo, más bien, de que tal debate sería imposible. Y luego, si se asume que un individuo (o un grupo) puede referirse a una determinada ideología o filosofía para justificar sus políticas, ¿por qué no admitir que podría justificarlas a la luz de su fe religiosa?

El segundo requisito es simplemente falso. Cuando Martin Luther King luchaba por los derechos de los afroamericanos, o cuando Gandhi luchó por la independencia de la India y propuso la doctrina de la no-violencia, lo hicieron usando, respectivamente, el cristianismo y el hinduismo. No se puede pensar la doctrina de la Satyagraha sin referencia al hinduismo, como no se puede entender la lucha y la predicación de ML King sin tener en cuenta el hecho de que él era un pastor protestante. ¿Y por estas razones sus batallas fueron menos importantes? Esta referencia religiosa, siempre presente en sus discursos, ciertamente no los hace incomprensibles, incluso por aquellos que pertenecían a un contexto cultural completamente diferente.

O, por último, si buscamos un ejemplo no político, pensemos en la literatura o la pintura. La Divina Comedia, o la Capilla Sixtina. Sin duda se refieren al pensamiento cristiano, y son una impresionante concentración del pensamiento cristiano. Sin embargo, esta referencia no significa que estas dos obras no pueden ser apreciadas y comprendidas por quienes no practican una religión, o quienes profesan una fe diferente. Del mismo modo, ninguno de nosotros tiene que convertirse al judaísmo para escuchar a Mendelssohn, o al Islam para admirar la belleza de la Mezquita Azul de Estambul.

4 - La esfera pública y los valores públicos

Es evidente, en efecto, que las leyes de los países occidentales todavía están imbuidas de valores, y específicamente de valores religiosos, en el sentido de que los sistemas se construyen sobre un núcleo axiológico desarrollado en el



horizonte del cristianismo. Sin embargo, el intento de la post-modernidad fue contrarrestar este derecho, y eliminar el factor religioso del horizonte jurídico, estableciendo el ordenamiento en una perspectiva totalmente relativista.

En este sentido, entonces, el problema de la laicidad se centra hoy en un intento de construir un derecho libre de las influencias confesionales, pero sin aceptar un relativismo de estado, ni la neutralidad de la ley como la equivalencia fundamental de toda elección moral, ni la insignificancia absoluta de cualquier axiología jurídica con base teológica¹⁸.

El relativismo, entonces, es incompatible con las Constituciones (la italiana, y las de otros Países en Europa), además de que, sobre todo, es contradictorio consigo mismo. Por un lado, contrasta con el *favor religionis*¹⁹ típico de diferentes Constituciones, en las que el fenómeno religioso adquiere connotaciones que no lo hacen una forma exclusivamente privada, sino como un fenómeno público relevante, que el Estado debe proteger y asegurar, porque reconoce su valor y su relación con la dignidad de la persona. Por otro lado, si se absolutiza el principio de neutralidad, la misma decisión democrática sería básicamente imposible, ya que cada elección es por necesidad la elección de un valor frente a otro, y por lo tanto un rechazo del relativismo que debería garantizarse²⁰.

Es posible interpretar el concepto de laicidad en una perspectiva no relativista. Este principio expresa la necesidad, jurídica, de ser fundado en una dimensión objetiva, meta-personal, y de justificarse en un criterio que no es exclusivamente interno a una perspectiva específica. Si el derecho quiere ser laico, entonces, las decisiones legislativas deben basarse en la investigación de la objetividad de lo real, y en el respeto a su autonomía - por volver a la idea de Congar²¹ - y no en un sistema filosófico o religioso específico, ni en la voluntad soberana, ni en el resultado de un proceso electoral (que en principio no tiene razones). Un derecho laico, en este sentido, es un derecho que no pretende imponer a la realidad una lectura específica de la misma, cualquiera que sea, religiosa, filosófica o ideológica, pero considera que la realidad debe ser entendida por lo que realmente parece, y que debe ser escuchada, y no construida a partir de un punto de vista subjetivo.

¹⁸ Este riesgo es, probablemente, congénito al liberalismo político en el que el concepto de neutralidad del Estado-ordenamiento se entiende como no cognitivismo; en este sentido, Larmore señala que esta actitud es el resultado, históricamente, del politeísmo ético de las sociedades occidentales: **Ch.E. LARMORE**, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

¹⁹ **G. DALLA TORRE**, *Il primato della coscienza*, op. cit., pp. 70-71; consulte también **P. GISMONDI**, *Lezioni di diritto ecclesiastico. Stato e confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1975, p. 59 e ss.

²⁰ **MANGIAMELI**, *La 'laicità' dello Stato*, cit., pp. 44-45.

²¹ **Y.-M.-J. CONGAR**, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Ed. du CERF, Paris, 1964, pp. 39-40.



Esta perspectiva plantea dos problemas diferentes. Por un lado, es posible que no se pueda lograr este objetivo de manera práctica; debido a la fragmentación religiosa, filosófica e ideológica de nuestra sociedad, misma que contradice esta ambición objetivista. En segundo lugar, tiene que explicar cómo es posible, desde un punto de vista teórico, que las perspectivas individuales puedan superar ciertos puntos de vista sobre lo real (ya sea epistémica o axiológica) y llegar a una comprensión objetiva de la realidad basándose en razones no relacionadas con el punto de vista subjetivo.

La primera consecuencia es la exclusión de cualquier tipo de fundamentalismo. El fundamentalismo puede definirse como una actitud fundada en la persuasión teórica y política de la verdad de la propia fe, y el deseo de traducir en normas esa doctrina, así como la exclusión de cualquier otra perspectiva sobre la realidad²².

El error radical del fundamentalismo es la idea, colateral a la ilusión de ser capaz de objetivar la verdad, de traducirla en normas e imponerlas²³, negando la posibilidad de otras vías de conocimiento de la verdad. El error del fundamentalismo es el de no distinguir entre la verdad y la interpretación, y esta distinción es precisamente aquella en la que podemos construir el principio de laicidad. El fundamentalismo, en efecto, cree que podría darse una interpretación auténtica de la verdad, y por lo tanto completamente objetiva, sin darse cuenta de que esta idea, además de ser una ilusión, también es contradictoria en sí misma. Creer que pueda darse una interpretación auténtica de la verdad, y por lo tanto única, confunde la interpretación con la verdad, porque superpone la interpretación a la verdad misma. En otras palabras, el fundamentalismo se basa en la idea de que sólo hay una interpretación posible, y no sólo en que hay una interpretación mejor que muchas otras en su capacidad para acceder a la verdad²⁴.

22 En este sentido, **S. STAMMATI**, *Stato, libertà, corpi intermedi nella prospettiva del fondamentalismo religioso (sul fondamentalismo forte)*, en F. D'Agostino, *Jus Divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 1998, p. 262 ss; **J. NAGATA**, *Beyond Theology: Toward an Anthropology of "Fundamentalism"*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 103, n. 2, 2001, pp. 481-498.

23 Ejemplar en su claridad, el ejemplo utilizado por Isaiah Berlin: Si tengo la receta para la mejor tortilla en el mundo, ¿por qué no hacerlo, independientemente del número de huevos que se rompen? Berlin, de hecho, va mucho más allá de la crítica del fundamentalismo, y se enfoca en la demostración del hecho de que algunos valores (o en general: algunas visiones del mundo) son inherentemente incompatibles, y que no hay esperanza de llegar a un orden armónico entre ellos, para garantizar su composibilidad; cfr. **I. BERLIN**, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the history of ideas*, Princeton University Press, Princeton, 1998, pp. 36-37.

24 Consulte **L. PAREYSON**, *Verità e Interpretazione*, Mursia, Milano, 1971, p. 62; "la formulazione unica è l'abolizione della verità stessa, perché pretende di confondersi con essa, mentre non ne è che interpretazione, cioè una formulazione singola, composibile con infinite altre". La verdad y su interpretación son necesarios el uno al otro y son



Por el contrario, el principio de laicidad exige distinguir entre la verdad y la interpretación, y considerar el diálogo público para la determinación de las opciones legislativas como un lugar de la argumentación racional. Sólo si la verdad se puede decir de muchas maneras, y sólo si son posibles formulaciones diferentes de la misma realidad, el diálogo público puede ser auténticamente racional y pacífico.

La segunda consecuencia es que la esfera pública no necesariamente debe ser neutral, sino que los valores públicos deben ser el resultado de un debate público abierto a todos.

Pero, ¿qué significa realmente “abierto a todos”?

La participación libre en el debate público hace que las deliberaciones públicas sean aceptables por todos, y al mismo tiempo permite a cada persona manifestar públicamente sus valores y su identidad. La democracia discursiva, por lo tanto, no sólo determina la legitimidad de las políticas y de las normas, sino que también produce el fortalecimiento de las virtudes cívicas y la cohesión social, y hace posible percibir la democracia misma como una empresa colectiva y una cooperación entre personas libres e iguales. Habermas mismo argumentó que los ciudadanos reconocen la legitimidad de los procedimientos democráticos con respecto a la aceptabilidad racional de las decisiones públicas, así como a su posibilidad de participar en los debates públicos.

Si estas son las características de un debate público, el riesgo es que una participación efectiva en el debate público se mantenga, para muchos ciudadanos, imposible o ilusoria, porque las distancias entre los distintos conceptos y culturas en un mismo contexto son demasiado grandes.

Ahora, si creemos que la participación en el debate público es un bien fundamental, debemos abandonar la idea de que para poder participar en este debate es necesario traducir las creencias en argumentos perfectamente racionales. La ley no puede imponer a los individuos (y sólo a los ciudadanos religiosos) una obligación de traducir en argumentos racionales sus elecciones y sus preferencias: la necesidad de asegurar un esfuerzo cooperativo de todos los ciudadanos implica que se sientan como miembros de la comunidad y sean fieles a sus normas, y por esta razón es deseable “la admisión en la esfera pública política de afirmaciones religiosas no traducidas”.

Por último, para el derecho, ser laico no significa que las normas no puedan expresar valores, y que estos valores no puedan ser considerados esenciales. Los valores que una comunidad identifica a través de la discusión pública, no son el resultado de una simple creación, sino que deben entenderse como un *descubrimiento*. La democracia no puede ser reducida a un lugar donde los valores públicos se crean, de acuerdo con la mayoría, sino como una empresa colectiva para la interpretación de la realidad.

inseparables, y “nella loro costitutiva inseparabilità non sono così ‘diverse’ da non doversi identificare, né così ‘simili’ da potersi confondere” (p. 63).



Me refiero, en este sentido, al pensamiento de A. MacIntyre. Según MacIntyre los valores sociales son inherentes a las diferentes prácticas sociales, y son el resultado de un desarrollo histórico, por un lado, y de un debate público permanente, por el otro²⁵.

Cada práctica social es una actividad humana, relativamente estable, en la que los sujetos deben conformar su conducta a modelos específicos y necesarios para la calificación de la misma práctica. Una práctica puede ser calificada como buena, si el sujeto que la ha llevada a cabo, ha conseguido, con su conducta, los valores esenciales de esa práctica.

En primer lugar, todos estos valores son lo que manifiesta el orden de una determinada comunidad, sus tradiciones y su cultura, porque estos valores son el resultado de la manera en que esa comunidad interpreta las prácticas sociales. En segundo lugar, son el objeto de una discusión pública continua y permanente, en un proceso casi auto-reflexivo que la comunidad hace sobre sí misma²⁶.

El individuo no puede reclamar para sí la función de ser el único creador de valores. Ya que los valores son inherentes a las prácticas, y pertenecen a la tradición de una comunidad que los interpreta, el individuo no puede ser el único autor. Por lo tanto, para que un valor sea percibido como tal, y no como una mera preferencia subjetiva, debe surgir de un debate comunitario (a través de la historia) sobre el significado de una práctica. El debate público sobre las prácticas y su estructura, en definitiva, es lo que permite a la comunidad determinar cuáles son los valores que pertenecen a ellas.

Por ejemplo, se podría examinar la práctica social del matrimonio. ¿Existen valores que consideramos fundamentales para esta práctica? Ciertamente, cada uno de nosotros puede organizar su vida matrimonial de muchas maneras, pero hay por lo menos dos valores que nuestra tradición ha identificado como fundamentales: la estabilidad de la unión y la igualdad entre los cónyuges. ¿Estos valores son objetivos o subjetivos?

Yo creo que son objetivos. Los respetamos o no, o podemos pensar que uno de ellos no es realmente fundamental, o podemos pensar en el matrimonio a la luz de valores diferentes. Pero un matrimonio en el que no se observa la igualdad entre los cónyuges no podría ser definido públicamente como un buen

²⁵ A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theology*, 2nd Edition, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984; consulte también M.C. Murphy (Ed.), *Alasdair MacIntyre*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

²⁶ MACINTYRE, *After Virtue*, cit., p. 222: "A living tradition ... is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition. Within a tradition the pursuit of goods extends through generations, sometimes through many generations ... The virtues find their point and purpose not only in sustaining those relationships necessary if the variety of goods internal to practices are to be achieved, and not only in sustaining the form of an individual life in which that individual may seek out his or her good as the good of his or her whole life, but also in sustaining those traditions which provide both practices and individual lives with their necessary historical context".



matrimonio. O también podemos pensar que un amor breve pero intenso es mejor que una relación duradera, y todavía una relación inestable ciertamente no puede ser definida, por el sentido común, como un buen matrimonio. Estos valores son de hecho necesarios para calificar como "bueno" o "exitoso", un matrimonio, independientemente de la forma en que cada uno de nosotros piensa en esta práctica.

¿Qué podemos pedir al derecho, entonces? ¿Podemos pensar que el derecho de familia debe proteger estos valores? Al menos en Occidente sí. Sabemos que en otros contextos y en otras ocasiones no ha sido así, pero en Occidente, estos dos valores junto a otros son los que consideramos inherentes a la práctica del matrimonio. Estos valores se han cristalizado en el curso de nuestra historia, y fueron más convincentes que otros. El debate público a lo largo de los siglos, ha analizado la estructura y el contenido del matrimonio, y ha producido por lo menos estos dos valores. Este debate, que incluyó escritores, filósofos, artistas, gente común, estudiantes, hombres y mujeres de distintas religiones e ideologías, tenía este resultado. Es un resultado provisional, por supuesto, pero es lo que caracteriza el orden social en el que vivimos.

Por lo tanto, si la ley protege estos valores, y considera ilegales otras formas de vida matrimonial basadas en la desigualdad entre los cónyuges, hace una elección de valor, y no se entrega al ideal de la neutralidad liberal. No elige una opción absolutamente laica. No es una elección ideológica, o fundamentalista, la de proteger estos valores, ya que es una opción que se basa en la observación de la realidad objetiva. Y la realidad del matrimonio, al menos tal como la percibimos en Occidente, se basa en la igualdad de la pareja, es una relación públicamente significativa, y es orientada a la estabilidad en el tiempo.

Finalmente es relevante señalar que la estabilidad, la relevancia pública y la igualdad, son valores que la ley debe reconocer cuando regula la vida familiar. Y son valores públicos, los valores en los que todos pueden converger. No porque todos creamos en estos valores: cada uno de nosotros puede pensar lo que quiera. Pero todos, ya que tenemos la oportunidad de participar en el debate público sobre este tema, tenemos que respetar su resultado.

Hoy en día, esta es una manera de ser laicos. Nadie debe renunciar a sus valores, sino que debe tratar de afirmar sus valores en el debate público, con razón y a través de un esfuerzo cooperativo. Y este debate tiene que ser abierto a todos, ya sean religiosos o no, y todos los valores en los que cada individuo cree pueden ser afirmados y defendidos públicamente.