

Conflictos de “laicidad”.

La inteligencia laica y la lógica de la cosa*

Por ANTONIO MARÍA BAGGIO

El debate sobre lo “laico” y la “laicidad” ha adquirido en modo estable un papel central en el contexto político contemporáneo. Las polémicas se encienden, constantemente, cuando los legisladores deben enfrentar temas que algunos definen “éticamente sensibles” –como si hubiera otros que, en cambio (pero no es así), se sustraen al problema del bien y del mal-, concernientes a la familia, la procreación artificial, el aborto, la eutanasia.... Estos temas se vuelven los lugares del “conflicto de laicidad”, que se encienden regularmente y asumen al menos cuatro diferentes perfiles de debate:

1. en torno a la definición de lo laico y la laicidad, en el contexto civil;
2. sobre el significado de la laicidad en el contexto eclesial y sobre la participación en la vida pública por parte de los ciudadanos que pertenecen a organizaciones religiosas;
3. con respecto a la naturaleza, a la oportunidad y al modo de las intervenciones públicas de las instituciones eclesásticas y, más en general, en cuanto se refiere a la relación entre Iglesia y Estado;
4. sobre los presupuestos éticos del Estado democrático, considerado por algunos perfectamente autónomo en la capacidad de auto-fundación y de conducción, necesitado en cambio, según otros, de ayuda externa por parte de las religiones.

Un ulterior y dramático impulso al debate reciente surgió con las problemáticas vinculadas a las relaciones con la religión islámica en sus distintas formas: Francia dictó una ley contra la

ostentación de los símbolos religiosos en las escuelas; pero el tema del “velo” tiene dimensiones europeas. Todos recordamos los problemas que siguieron a la publicación de las caricaturas irrespetuosas sobre Muhammad. El problema en torno a la laicidad empieza a contar sus “mártires”: en el 2004 fue asesinado el director holandés Theo Van Gogh, que había sido amenazado por los “extremistas islámicos” por haber realizado la película *Sumisión*, que enfrentaba el fenómeno de la violencia contra las mujeres en algunas sociedades islámicas.

La Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa mantiene un interés constante sobre estos temas, como testimonia la resolución 1510 del 28 junio de 2006, sobre la *Libertad de expresión y el respeto de las creencias religiosas*, los “informes” producidos en vista del debate en la sesión de junio de 2007, el reciente Coloquio europeo “sobre cuestiones relativas al Estado y la religión”¹.

Parecería oportuno distinguir claramente entre los problemas que el Islam propone a las sociedades occidentales, y aquellos que se refieren a las relaciones con las Iglesias, tanto por las diferencias intrínsecas entre las dos religiones, cuanto por el papel diferente que las dos religiones han tenido y tienen en la historia de Europa y de Occidente. Pero los fenómenos, aun siendo diferentes entre sí, se mezclan en las crónicas cotidianas y en los comentarios respectivos (a veces a causa de una voluntad ideológica de confundir entre sí a todos los fenómenos que tengan una apariencia religiosa, metiéndolos por la fuerza en el frasco etiquetado “fundamentalismo”) y producen un

clima dramático y emotivo que induce a una confusa hipersensibilidad en torno a los fenómenos religiosos y hace que un cierto entorno de laicidad se sienta amenazado. Se publican libros que ya desde el título sugieren la idea de que los laicos sufrirían una especie de engaño; otros invitan a pasar al contrataque; un estudioso notoriamente comedido, el filósofo Carlo Augusto Viano, titula su último libro: *Laicos de rodillas*.

La trama a gritos entre filosofía y dramas cotidianos lleva el problema sobre la laicidad a la primera página; pero no está dicho que nos ayude a comprenderlo. Empecemos por preguntarnos qué significa.

1. Una definición de laicidad y cómo hemos llegado a ella

Elijamos un laico –reconocido como tal por todos los interlocutores presentes en el debate público, a pesar de los diferentes contenidos que atribuyen al concepto “laico”– para obtener una definición sobre “laicidad” que sea compartida lo más posible. Nicola Abbagnano fue uno de los mayores exponentes del existencialismo europeo del siglo XX y autor de uno de los manuales más difundidos de historia de la filosofía en las universidades y en los institutos pre-universitarios italianos. Tuvo una ulterior difusión cuando un gran grupo editorial, que subraya su identidad “laica”, en el 2006 distribuyó su *Historia de la Filosofía* junto con su *Diccionario* a un precio muy bajo, acompañando el periódico cotidiano o semanal. En la voz sobre el “laicismo”, Abbagnano escribe: “con este término se entiende el principio de la autono-

mía de las actividades humanas, es decir, la exigencia de que tales actividades se realicen según reglas propias, que no le sean impuestas desde fuera, por fines o intereses diferentes de aquellos a los que ellas mismas aspiran. Este principio es universal y puede ser legítimamente invocado en nombre de cualquier actividad humana legítima: entendiéndose por actividad “legítima” toda actividad que no obstaculice, destruya o vuelva imposible las otras”.

En el “principio del laicismo”, como lo llama Abbagnano, él incluye muchas cosas importantes que vale la pena enumerar con atención:

1. la conciencia alcanzada del valor del ser humano no solo por su destino trascendente, sino también en el ejercicio de su dimensión natural e histórica;

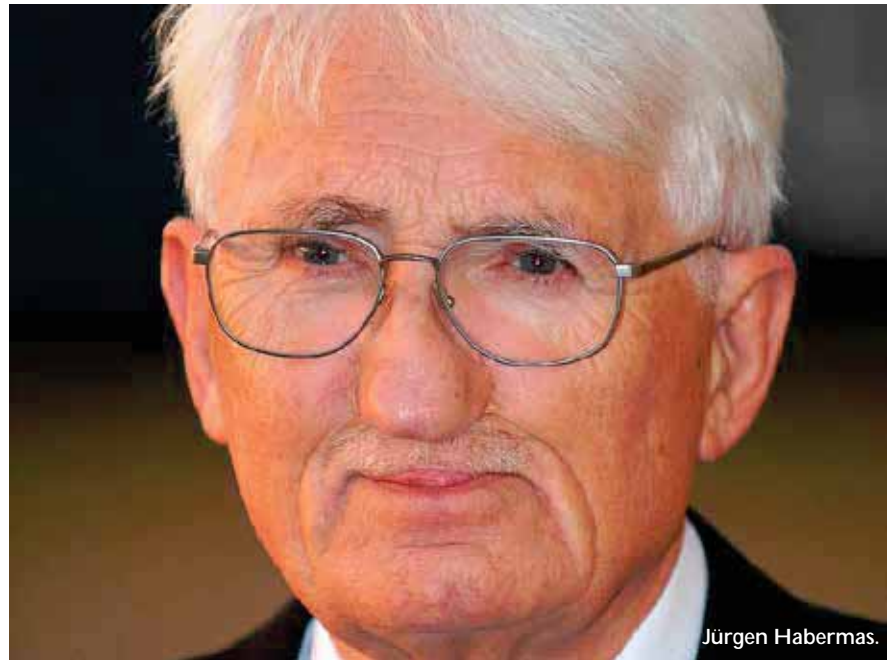
2. la formación de una conciencia personal libre y madura, capaz de reconocer y defender sus propios derechos y de imponerse deberes, sin ninguna imposición por parte de poderes externos;

3. el desarrollo de una inteligencia crítica que, a través de las distintas disciplinas y los diferentes modos con los que se puede expresar, lleve a una libre formación de las opiniones, al desarrollo del conocimiento científico, a la búsqueda de la verdad en todos los campos de la existencia:

4. el reconocimiento de la capacidad humana de darse reglas y leyes, de elegir y organizar las propias instituciones; la afirmación del Estado de derecho, garante de la libertad y de la tolerancia de las diferencias.

Es una lista, como se ve, que comprende las mejores conquistas de la civilización occidental, maduradas a lo largo del último milenio –pero recurriendo a los tesoros de la antigüedad–; es más, es una lectura de toda la civilización occidental en clave de “laicismo”, dado que el mismo Abbagnano, para explicar el concepto, se refiere a los primeros siglos de la era cristiana.

A este punto es inevitable presentar una objeción: es fuertemente arbitrario colocar bajo la voz “laicismo” todo lo que Abbagnano coloca; el término “laicismo”, de hecho, ha venido asumiendo en las últimas décadas conno-



taciones ideológicas, en particular de tipo antirreligioso, que no se reflejan en las palabras del filósofo. Se debería hablar, con mayor propiedad, de “laicidad” y atribuirle lo que Abbagnano ponía en el saco de “laicismo”: en caso contrario, una posición ideológica contemporánea particular –precisamente el laicismo antirreligioso– se apropiaría de una tradición que contiene, en cambio, otras riquezas bien diferentes, también de origen religioso.

Correctamente comprendida, la idea de “laicidad” recoge los frutos del largo camino histórico que ha llevado al reconocimiento de la correcta y recíproca autonomía de los distintos campos de la actividad humana, liberándolos de toda forma de control ideológico y totalitario que impide su desarrollo y la libre expresión de las personas que en ella participan. *La laicidad es el fruto de una cultura del respeto y del límite*: no es casual que tal idea alcance su plena formulación durante el siglo XX, el siglo que ha experimentado precisamente el “no-límite” en el uso institucional de la fuerza, que los distintos regímenes totalitarios volvieron oficiales para imponer “verdades” y “confesiones”.

Esta idea de laicidad, precisamente porque ha madurado a través de la dura experiencia de la violación de los derechos más esenciales de las personas y los pueblos, no significa en modo al-

guno ausencia de reglas y de autoridad, mientras hayan sido libremente instituidas o reconocidas. La libertad de la persona en su actuar, así como el libre desarrollo de la búsqueda de la verdad, debe tener como guía no una imposición externa, sino *la verdad misma contenida en las cosas*, y antes que nada *en las personas y en sus derechos*. esta misma verdad que está en las cosas y que pide reconocimiento y respeto puede constituir, para un verdadero laico, *un límite mucho más riguroso e insuperable que cualquier poder externo*. La cultura de la laicidad consiste, esencialmente, en la pregunta en torno al significado de la cosa, en el respeto de la *lógica de la cosa*: es la afirmación de la exigencia de la libre búsqueda de la verdad de sí mismos y del mundo. Abbagnano indica dos “campeones” de esta búsqueda libre y rigurosa: Guillermo de Ockham, que reivindicó la libertad del pensamiento filosófico, y Galileo Galilei, que hizo lo mismo en el campo científico. El primero era un fraile franciscano, el segundo una persona de profunda religiosidad cristiana. Pero, entonces –surge la duda– ¿no habrá un vínculo profundo entre el cristianismo y el afirmarse de la laicidad?

De hecho, es generalmente reconocido como el primer importante acto que históricamente da origen a la cultura de la distinción y del límite que

está en la raíz de la laicidad, el del papa Gelasio I, que en el año 494 se dirige al emperador Atanasio reivindicando la existencia de una "autoridad del pontífice" además del "poder del rey". Con Constantino el cristianismo se había vuelto la religión del imperio; si de un lado las persecuciones habían terminado, por el otro lado el emperador –que ya era "romano" y ahora era también "cristiano"– se encontraba investido por una sacralidad que antes (para los cristianos) no tenía; y no pertenecía a la mentalidad antigua separar el Estado de la religión: era mucho más espontáneo, más bien, reforzar el uno con la otra; la religión se encontraba así sometida a un emperador que tendía a interpretar el papel tanto del poder político cuanto el religioso². Por esto, el acto del papa Gelasio se puede definir como "revolucionario", porque rompe la ideología del imperio "universal" que había sostenido a los grandes reinos de la antigüedad; una ideología en virtud de la cual cada persona y cada actividad humana encuentran su significado último en el soberano, que gobernaba en representación de la divinidad.

Es interesante el hecho de que Abbagnano reconozca la importancia de Gelasio, pero no se refiera al fundamento sobre el cual el Papa se basaba: el primer acto que históricamente rompe la unidad político-religiosa del mundo antiguo, y que es preciso tomar en cuenta en la historia de las ideas, es en realidad el realizado por Jesús mismo cuando separa lo que es del César de lo que es de Dios; en las palabras que Mateo nos trasmite (22, 21), se encuentra el principio sobre el que podemos basar las construcciones conceptuales capaces de romper la antigua ideología del imperio sagrado: dar a cada uno lo que le es propio, es decir, respetar las diferentes identidades y las tareas diversas, la "lógica de la cosa".

Es verdad que la ideología política sacra se revelará tan fuerte que logrará en parte entrar, sucesivamente, dentro de la misma Iglesia, que necesitará tiempo para librarse de algunos aspectos de la antigua mentalidad que sobrevivieron en la época cristiana: no se puede esconder el peaje que la Iglesia

ha pagado a la mentalidad de las diferentes épocas. Pero tampoco se deben ignorar los elementos de real progreso que la Iglesia ha introducido en la historia humana; elementos que, aún teniendo una raíz en la Revelación, han sido transmitidos a la cultura humana en forma plenamente racional y, por eso, han sido asimilados y vividos por creyentes y no creyentes.

Pienso, para dar algunos ejemplos, en la noción de "persona" –hoy tan comúnmente usada para indicar la identidad original de cada ser humano, portador de derechos inalienables, y en la riqueza de sus relaciones– noción que brotó de los debates de teología trinitaria de los primeros tres siglos cristianos. Pienso en Tomás de Aquino, que desarrolla la idea de una autonomía de las realidades naturales: la naturaleza vive con base en una propia ley, dada por Dios, pero que pertenece a la naturaleza; sobre las bases de la ley natural, los seres humanos son capaces de dar a sí mismo, libre y racionalmente, las leyes positivas que necesitan, y el titular de dicho poder soberano es el conjunto del pueblo (*totius multitudinis*).

El cristianismo, por lo tanto, colabora en diferentes momentos a la formación de una cultura de la distinción y del límite. No debe sorprendernos, entonces, que la visión "alta" de laicidad sea plenamente compartida desde el punto de vista de una cultura cristiana.

2. Quién es el laico en la Iglesia

De hecho, el concepto de laicidad ha recorrido un gran camino dentro de la historia de la Iglesia, donde hoy tiene un significado específico. Los laicos constituyen la gran mayoría del "pueblo de Dios" y viven su vocación y misión en medio a todos los otros hombres y mujeres; su tarea específica es la de "animar y perfeccionar el orden de las realidades temporales con el espíritu del Evangelio"³.

Pero el testimonio que dan de Cristo no se expresa a través de nuevas "cruzadas" con las cuales intentar imponer una "visión confesional" a la sociedad entera, como alguien, recu-

rrentemente, parece temer; al contrario, en el espíritu del Concilio Vaticano II –y de la cultura de la distinción y del límite–, los cristianos, "cuando actúan, individual o colectivamente, como ciudadanos del mundo, no solamente deben cumplir las leyes propias de cada disciplina, sino que deben esforzarse por adquirir verdadera competencia en todos los campos"⁴. ¿Cuáles son las razones profundas de este respeto a los distintos ámbitos de la realidad y a los múltiples lenguajes con los que se expresa? ¿Cuál es, en última instancia, la raíz de la atención para la "lógica de la cosa"?

La Iglesia participa profundamente en todo lo que la humanidad vive, precisamente porque vive en la humanidad: sus conquistas, como también sus tragedias y sus noches, son las de la Iglesia misma, que está llamada a resolver en sí la noche de la humanidad y a anunciar, a la humanidad y con la humanidad, la luz de la Resurrección. "Es en esta tarea tremenda y estupeficiente –subraya Giuseppe Maria Zanghì–, que precisamente el laico se encuentra en primera fila, como aquel que estando plenamente *en* el mundo aún sin ser *del* mundo, puede anunciar la resurrección, pero después de haber tomado sobre sí el peso –como Cristo sobre la cruz– de las llagas, de las tinieblas, de las angustias del hombre contemporáneo; y hacer brotar de ellas –porque el laico, aún estando en el mundo está con Cristo en la resurrección– la luz de la Trinidad, con una intensidad semejante a la densidad de las tinieblas de las que emerge"⁵.

Es en los laicos que la Iglesia se dona al mundo, revelándole el amor de Dios. Mientras el sacerdocio ministerial se expresa en el donar sacramentalmente Cristo al Pueblo de Dios (con la Eucaristía), "es ministerio del laico ser el Cristo en los caminos del mundo; y no tanto en el anuncio kerigmático de la novedad evangélica –aunque también–, cuanto sobre todo en el anuncio vital y por lo tanto cultural en sentido amplio, del Evangelio, refundiendo y plasmando la vida cotidiana en todos sus aspectos, de modo que asuma la 'forma' del Resucitado"⁶.

El laico, por lo tanto, es realmente Iglesia en el dar Cristo al mundo, no sacramentalmente, sino a través del amor que viene de Dios y se encarna en el vivir cotidiano, en particular ese amor recíproco que, como explica el evangelio de Juan manifiesta con mayor claridad el hecho de ser discípulos de Jesús (Jn 13, 34-35): “Esta –concluye Zanghì– es la identidad del cristiano, y por lo tanto, del laico. Él está llamado a ser, en el desplegarse del amor recíproco, ministro del Espíritu de Cristo *en el mundo*. Y esto quiere decir: ministro del Espíritu en la cultura, en la política, en el pensamiento tanto filosófico cuanto científico, en el arte, en la economía... en el complejo y amplio mundo de los Diálogos”⁷.

Comunicar el Espíritu del Resucitado a las realidades humanas significa hacerlas salir de la noche, transformarlas desde dentro para hacerlas ser más plenamente sí mismas; “perfeccionarlas” por lo tanto, como dice el *Código de derecho canónico*, es decir, hacer que, por ejemplo, la política sea verdaderamente lo que debe ser, que la economía esté realmente a la altura de su propia tarea. La acción del laico cristiano *no sustituye a los sujetos políticos, económicos y sociales con sujetos eclesiales*, sino que, al contrario, lleva esos sujetos civiles a la plena maduración de su identidad, en el respeto de su lógica específica: “amar” en política, por ejemplo, significa amar *políticamente*, a través de los instrumentos y el lenguaje de la política, no introduciendo en el ejercicio de ella discursos religiosos o teológicos incongruentes. La política sale de la propia noche y “resucita” no cuando habla el lenguaje de la religión, sino el de una política seria, capaz de realizar el bien común.

Este es el corazón de la lógica trinitaria, que se abre ante nuestros ojos a través de la Encarnación, la extraordinaria aventura en la que Dios asume el lenguaje del hombre y hace suya la lógica de esa “cosa” que es el hombre. Y no solo, sino que Dios también se entrega –y al mismo tiempo abraza– a todo el cosmos: comunica los propios misterios con palabras que usan la lógica del “grano de trino”, de “la levadura en la pasta”, de “las aves del cielo” y de

“los lirios del campo”: Jesús explica que los secretos de Dios se esconden en la lógica propia de cada cosa, porque cada cosa, que viene de Dios, en un modo que le es propio, “dice” Dios. He aquí por qué los laicos, el pueblo-*laos* de *este* Dios, el Dios que encarnándose se hace hombre, no temen, asumiendo el lenguaje de la política o el de la economía, o el de la ciencia, perder su identidad cristiana, la cual es precisamente expresión de aquel Dios Amor que ha asumido la humanidad.

En esta vida que revive cotidianamente el misterio de amor de la Encarnación, el laico cristiano tiene un camino por recorrer: Cristo toma cada vez más posesión de la humanidad del cristiano, en el ejercicio cotidiano del amor en sus funciones de trabajador, de ciudadano: en lo que el laico hace, crece y se estratifica un patrimonio de amor humano-divino que asume el nombre de la cosa, no el de Dios (el Cual, en la cosa, encarnándose guarda silencio, para hacerla ser; no se dice a Sí mismo, para que la creación sea). Si al comprometerme en política, todavía tengo necesidad de citar el Evangelio, significa que no lo he vivido suficientemente para que él sea explicado por mi política, *in re*. Si en el ámbito político se asoma un sujeto religioso que pretende hacer política, quiere decir, por un lado, que la política es todavía débil e inmadura, y quiere decir, por otro lado, que quien es religioso ha amado todavía demasiado poco la política, que no se ha vuelto todavía lo que debe ser.

Es esencial, por lo tanto, distinguir dos conceptos diferentes de laicidad: la laicidad entendida como realidad eclesial (de la que forman parte solo los laicos cristianos) y la realidad laicidad como condición de la ciudadanía (de la que forman parte todos los ciudadanos, sean o no cristianos).

El primer concepto es el del laico en cuanto miembro de la Iglesia. Su acción es acción eclesial. Por ejemplo, los movimientos eclesiales laicales, cuando actúan como movimientos, son Iglesia, aunque estén compuestos por laicos: en acuerdo con la jerarquía eclesial pueden afirmar ciertos principios.

Pueden intervenir en el espacio público –y es una intervención eclesial–, pero no pueden “bajar al campo” realizando opciones políticas particulares; si lo hicieran, debido a su relación de pertenencia eclesial y de obediencia a la jerarquía, se trataría de una injerencia eclesial en campo político.

El segundo criterio de laicidad interviene cuando los laicos cristianos quieren actuar como ciudadanos: deben hacerlo “fuera” de sus pertenencias eclesiales. Cada uno debe hacerlo asumiendo una responsabilidad personal; y su eventual asociarse (en partidos, asociaciones, comités, etc.) sobre la base de tal responsabilidad personal, debe realizarse en el terreno civil, no en el eclesial, usando el nombre propio de cada uno, no el de la realidad eclesial a la que se pertenece.

Esta es la “lógica de la cosa” que deriva de la Encarnación. Y cuando el Concilio Vaticano II escribía sobre el respeto a las leyes de cada disciplina, no se limitaba a expresar una directiva o un auspicio, sino que hablaba sobre la base de la experiencia ya vivida por numerosos laicos cristianos, que han realizado la perfección de su vida cristiana a través del apasionado compromiso público por la libertad y el bien común, empeño respetuoso y constructor de la reglas y de los principios de la democracia.

3. Estado e Iglesia entre colaboración, neutralidad e indiferencia

La cultura del respeto y del límite encuentra aplicación también en las relaciones entre Estado e Iglesia. En este sentido, hay que subrayar la existencia de lo que podríamos llamar “camino italiano”, recorrido con recíproca satisfacción de ambos sujetos e interpretado impecablemente precisamente en su nivel más alto, durante el presente pontificado, por la Presidencia de la República italiana, primero con Carlo Azeglio Ciampi, y luego con Giorgio Napolitano.

3.1. La “vía italiana”

El actual presidente y el papa Be-

nedicto XVI, en varias ocasiones han expuesto una común visión de colaboración entre Estado e Iglesia. El presidente Napolitano, en su discurso del final del año a los italianos, se expresó así: "Sobre estos grandes temas –la paz, en Tierra Santa antes que nada, entre israelitas y palestinos; el diálogo con otras civilizaciones y otros credos, en la distinción y en el respeto recíproco; el papel de Europa– encuentro una profunda sintonía con la Iglesia católica, con sus expresiones de base, con sus voces más altas"⁸; y el día después, en un mensaje a Benedicto XVI comentando el discurso que el Papa había hecho para la "Jornada mundial de la paz", escribió: "Estoy seguro, Santidad, de que también este año su mensaje penetrará en las conciencias, contribuyendo al crecimiento y a la difusión en el mundo de la cultura de la paz, fundada sobre sólidos valores éticos, que constituye el presupuesto de un futuro mejor para todos, y antes que nada para las generaciones jóvenes"⁹.

Estas afirmaciones expresan una estructuración muy sólida del diálogo y de la colaboración entre Estado e Iglesia, a la cual corresponde una análoga visión por parte del Papa. Es decir que existe un pensamiento compartido, un encuentro que se realiza precisamente en el terreno de la razón laica, comprendida rectamente, que crea un espacio común sin ocultar las identidades diferentes. Benedicto XVI con ocasión de la visita oficial del Presidente al Vaticano, el 20 e noviembre de 2006, reconoció, de hecho, que gracias al Concordato Laterano "la República italiana ofrece, a distintos niveles y con modalidades diferentes, una contribución preciosa y duradera al desarrollo de la misión de Pastor de la Iglesia universal"¹⁰; el Papa subraya que la República italiana no se limita genéricamente a tutelar la libertad religiosa de los ciudadanos, sino que también reconoce la misión específica que la Iglesia católica cumple y contribuye a ella a través de la "eficiente colaboración a beneficio del ministerio petrino y de la obra de la Santa Sede". El Papa recuerda el texto de la *Gaudium et spes*, donde el documento del Concilio Va-

ticano II subraya tanto la autonomía de la comunidad política y de la Iglesia, una con respecto a la otra y viceversa, que explica el modo diferente con el que ellas desarrollan su servicio; cuanto la oportunidad de su colaboración, porque ese servicio se dirige a "la vocación personal y social de las mismas personas humanas"¹¹. Y pone este texto en relación con los correspondientes párrafos de la Constitución italiana, del Concordato y del sucesivo Acuerdo de 1984.

La referencia a la Constitución es esencial porque explica el respeto de la Iglesia a la autonomía del Estado y de la dimensión civil: "Los fieles laicos -sostiene Benedicto XVI- no actúan por un interés propio, peculiar o en nombre de principios perceptibles únicamente a quien profesa un determinado credo religioso; lo hacen, en cambio, en el contexto y según las reglas de la convivencia democrática, para el bien de toda la sociedad y en nombre de valores que cada persona de recta conciencia puede compartir. Lo comprueba el hecho de que gran parte de los valores que he mencionado son proclamados por la Constitución italiana, que hace ya casi 60 años fue elaborada por hom-

bres de distintas posiciones ideales"¹².

Con la misma lógica de la distinción y del respeto usada por el Papa, el presidente Napolitano puede entonces reafirmar la colaboración entre Estado e Iglesia y hasta "una común misión educativa ahí donde es herido y lacerado el tejido de la cohesión social, el significado de las instituciones y de la legalidad, el comportamiento cívico, el orden moral. De modo más general conocemos y apreciamos, como pude comunicar en mi primer mensaje al Parlamento, la dimensión social y pública del hecho religioso"¹³.

3.2. El modelo de la indiferencia

Como se ve, la "vía italiana" a las relaciones con las religiones es, de hecho, por muchos aspectos, profundamente diferente de la que otros Estados han emprendido; de la francesa, por ejemplo, que Catherine Kintzler expone muy bien: "No queda más que una sola posibilidad para hacer que una creencia no sea no objeto ni motivo de persecución: es que exista una legislación civil soberana, y que ella sea una condición de indiferencia absoluta en la materia. La indiferencia se traduce



Nicola Abbagnano

jurídicamente a través del silencio de la ley: es en este sentido que se trata de un dominio privado¹⁴. Y concluye diciendo que la escuela pública debe explicar “por qué esta abstención, fundada sobre una regla de moral racional, supone la existencia de una ética pensable independientemente del hecho religioso. En este sentido, laicidad no puede confundirse con una simple reserva, el concepto de laicidad supone el ejercicio filosófico de la razón”¹⁵.

Catherine Kintzler sintetiza dos argumentos que recurren a menudo en los ataques de la mentalidad laicista a la religión cristiana; uno se refiere a la *autonomía de la ética*, el otro a la *presunta irracionalidad del discurso religioso*.

Por cuanto se refiere al primer punto, es verdad que se puede vivir moralmente también sin tener una fe religiosa; pero la paradoja consiste en el hecho de que precisamente esta posibilidad de una ética autónoma de la religión ha sido abierta, en la época moderna, por la cultura cristiana, como hemos visto en Tomás. Es por lo tanto posible una ética autónoma, pero ciertamente ella no se ha producido “independientemente del hecho religioso”, porque precisamente el cristianismo ha dado a la cultura humana los elementos de juicio de los que también la razón del no creyente se vale, y que contribuyen a su conciencia moral. Esto no toca en lo más mínimo la libertad y la autonomía ética del no cristiano; pero tampoco sería honesto hacer como si las religiones no existieran: tratar de imponer su inexistencia significa falsificar la historia.

Por cuanto se refiere al segundo punto, Gian Enrico Rusconi, tomando posición en el actual debate sobre laicidad, sostiene que “el cristianismo pertenece a la genealogía de la razón secular y laica”¹⁶. Lo que no significa que la contribución cristiana sea solo un hecho del pasado: la fuerza generadora que se ha expresado a lo largo de la historia continúa al actuar también hoy. El cristianismo permanece matriz activa y crítica de democracia; activa porque continúa generando elementos (como la racionalidad, las virtudes civiles, etc.) de las que la democracia

necesita; crítica porque la dimensión religiosa excede el cuadro histórico, no se deja reducir a lo que ya está dado, no es nunca solo un producto o un resultado del juego de las fuerzas, no está nunca enteramente determinada por la situación, sino que posee los recursos para levantarse siempre por encima de ella; en tal modo mantiene viva una conciencia constitutivamente crítica.

De hecho, el “laicismo” –que no tiene nada que ver con lo auténticamente laico–, no es neutral con respecto a las diferentes visiones antropológicas y éticas, sino que asume por principio una precisa posición ideológica anti-religiosa, sosteniendo que las visiones religiosas del mundo no tienen relevancia racional y pública. Contra este “laicismo” tomó la palabra el filósofo alemán Jürgen Habermas en un diálogo que se realizó en Múnich el 19 de enero de 2004 con el entonces cardenal Joseph Ratzinger, en torno a los fundamentos morales del Estado liberal. Para Habermas, el poder estatal no puede asumir una visión laicista del mundo: sería contradictorio con la neutralidad ideológica que el Estado debe siempre conservar¹⁷.

La religión cristiana no puede de ningún modo quedar confinada en una dimensión exclusivamente privada. Antes que nada por razones históricas: por la contribución que ha dado a la formación del mundo moderno, de las culturas y de las identidades personales y colectivas.

En segundo lugar, por la actual intensa y difundida participación de los cristianos en la vida pública, que ellos realizan con los instrumentos y modos previstos por las leyes. La fe tiene ciertamente y antes que nada una dimensión personal; pero la fe, cuando es vivida por un gran número de personas que, también en virtud de tal fe aumentan su dedicación al trabajo, participan activamente en las instituciones democráticas, se comprometen a favor de los ciudadanos más débiles, desarrollan el diálogo entre ciudadanos de distintas culturas cooperando así a la cohesión social, una fe tal demuestra que tiene una relevancia pública que no puede ser ignorada.

Justamente, por consiguiente, el *Tratado que instituye una Constitución para Europa* mencionaba a la religión no solo en el ámbito de las garantías aseguradas a los derechos individuales, sino que se refería a las herencias religiosas cuyos valores están presentes en el patrimonio europeo; además, reconocía el status adquirido por las Iglesias en las legislaciones nacionales de los Estados miembros; y comprometía a la Unión Europea a mantener “un diálogo abierto, transparente y regular con tales iglesias y organizaciones, reconociendo su identidad y contribución específica”¹⁸: Es precisamente en esta dirección que resulta necesario proseguir, con un atento discernimiento de la valoración de los diferentes sujetos que el *Tratado* enumeraba sin distinguir; puesto que no es lo mismo hablar de religiones, organizaciones religiosas, asociaciones filantrópicas, o filosóficas, o de solidaridad. Todas las formas asociativas deben gozar de la misma libertad, en el respeto de las leyes; pero valorar del mismo modo realidades profundamente diferentes, es un error que puede provocar injusticias.

Se puede caer fácilmente en este error si se aplica, en las relaciones entre Estado y religiones, el “modelo de la indiferencia”, precisamente porque realiza una triple negación: niega el papel público de las religiones, niega las diferencias específicas entre las religiones, niega las diferencias entre religiones y otras formas de organización.

Reconocemos que el “modelo de la indiferencia” puede encontrar reales –aunque lejanas– motivaciones en la historia de nuestro continente. El Estado moderno en Europa ha debido desacralizarse, es decir, dar un paso hacia atrás con respecto a las religiones, precisamente para lograr asegurar la tolerancia y la libertad religiosa. Entre los siglos XVI y XVII, de hecho, Europa fue sacudida por guerras, entre las más sangrientas, precisamente por ser guerras de religión, combatidas en nombre de Dios y de la Verdad y, por lo tanto, sin mediaciones o compromisos posibles. Para asegurar la paz, el Estado moderno ha tenido que separarse de las diferentes denominaciones cristia-

nas, ayudando así al cristianismo a evitar ser instrumentalizado por motivos políticos y a hacer brotar de sí mismo los elementos más auténticos y más provechosos para la sociedad.

Sin embargo, hoy este proceso histórico se puede considerar concluido: el cuadro jurídico de la democracia pluralista crea entre sí y las religiones la "distancia" que les confiere libertad; por otro lado, esta libertad permite a las religiones actuar y dar a la sociedad sus mejores contribuciones. Y las mejores condiciones para favorecer la búsqueda del bien común se obtienen hoy precisamente ahí donde el modelo de la indiferencia es superado por un recíproco reconocimiento entre Estado y religiones, así como es recogido de hecho en varios tratados estipulados entre las comunidades religiosas y los diferentes Estados.

4. Racionalidad y religión en el espacio público

Retomamos brevemente el pensamiento del presidente Napolitano: él describió, en el encuentro con Benedicto XVI una Europa unida, comprometida en la búsqueda y la tutela de la paz y la justicia, que se reconoce "en grandes valores compartidos, que reflejan el papel histórico y la lección ideal, que se mantiene siempre viva, del Cristianismo"¹⁹. Todo esto no se traduce en una cristianización del Estado; al contrario: precisamente la defensa del carácter laico del Estado, de hecho, lleva a reconocer las contribuciones ideales y morales –plurales, no solo cristianas– que el Estado no puede originar, sino que solo recibe desde fuera de sí. He aquí que entonces Napolitano, precisamente tras haber subrayado la autonomía de la política en su esfera, advierte como "exigencia urgente y esencial la exhortación a aquel fundamento ético de la política que es una cosa sola con el patrimonio de la civilización occidental y se coloca entre los auténticos valores humanos de la cultura de nuestro tiempo. La política no debería nunca despojarse de su componente ideal y espiritual, de la parte ética y humanamente respetable

de su naturaleza"²⁰. Autonomía de la política, para el presidente, no significa que ella se funde a sí misma; si así fuera, se colocaría por encima de las otras formas de socialidad humana y se impondría a las personas como un fin, y no como un medio para realizar el bien social. Autonomía significa, en cambio, reconocer el límite del propio ejercicio y de las propias competencias, y hacerse capaz de recibir de la sociedad los recursos culturales y morales que la institución pública necesita. Precisamente este claro reconocimiento de tareas y de límites es una expresión de la realidad laical.

En este sentido se había ya expresado Benedicto XVI con ocasión de su visita al entonces presidente de la República italiana Carlo Azeglio Ciampi: "Legítima es por lo tanto una sana "laicidad" del Estado en virtud de la cual las realidades temporales se rigen según sus propias normas, sin excluir, sin embargo, a aquellas referencias éticas que encuentran su fundamento último en la religión. La autonomía de la esfera temporal no excluye una íntima armonía con las exigencias superiores y complejas que derivan de una visión integral del hombre y de su eterno destino"²¹. El Papa, con estas palabras, expone la perspectiva cristiana, en la que las "realidades temporales", es decir, todo lo que construimos en la historia –la sociedad, la política– se apoya sobre principios éticos que todo hombre puede reconocer sobre la base de su propia naturaleza, es decir, por el hecho mismo de ser hombre; no es necesaria la fe para distinguir el bien del mal, para organizar una sociedad civil, para construir un Estado que se oriente al bien común. Pero el creyente, que comparte y afirma tal autonomía de las realidades temporales –como condición también de su misma libertad de profesar una fe–, considera también que los principios sobre los cuales ellas se establecen tienen su fundamento último en la fe; este cimiento último no disminuye el fundamento natural, no quita validez a los argumentos de la razón natural, sino que los refuerza. Y, por lo tanto, el creyente que actúa haciendo el bien en la sociedad y en el Es-

tado, obedece, de este modo, tanto a las leyes del Estado cuanto a los preceptos del cristianismo.

Pero la referencia del Papa al "fundamento último" suscitó numerosas reacciones críticas, porque tocaba el punto neurálgico de un problema hoy muy debatido y que podemos expresar con las palabras, que ya se han vuelto famosas, del jurista alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde, según el cual "el Estado liberal secularizado vive de presupuestos que no puede garantizar"²². Las reacciones críticas al Papa –y a Böckenförde, que, entre otras, el Papa citó cuando era todavía el cardenal Ratzinger, en un importante discurso del 24 abril de 1984²³– son formuladas por aquellos que temen que el Estado liberal sea presentado como débil y necesitado de socorro externo, y que se le presente de este modo con el fin de justificar una intervención por parte de la Iglesia, como si el Estado, sin el apoyo de la religión, no pudiera subsistir ni alcanzar sus propios fines. Es en este sentido, es decir en defensa del Estado, que Gian Enrico Rusconi contrapone a Habermas y Böckenförde: "Böckenförde no admite que las (innegables) raíces históricas cristianas se hayan vuelto o puedan volverse razones laicas o seculares, que en su autonomía se vuelven depositarias de valores normativos, en una óptica pluralista no relativista[...] Constatamos que, a diferencia de la necesidad expresada por Böckenförde de que valores morales pre-políticos ejerzan la función de garantía para el Estado liberal, Habermas considera que el Estado puede y debe fundarse en modo auto referencial exclusivamente sobre procesos jurídicos, producidos y gestionados democráticamente. En esta concepción "procesal" de la democracia, de inspiración kantiana, la autonomía de los principios y de los criterios constitucionales se vuelve aceptable a todos los ciudadanos, prescindiendo de sus opciones de fe, a través de la racionalidad"²⁴.

A mí francamente no me parece que las posiciones de los dos, el jurista y el filósofo, sean radicalmente antagónicas, a menos de que se quiera instrumentalizar el discurso de Böck-

enförde (contra Habermas) para actuar contra la autonomía bien comprendida del Estado, en nombre de una especie de "reconquista" religiosa que tienda a abrir espacios políticos a sujetos religiosos. Una vez eliminada esta inaceptable hipótesis fundamentalista, resulta sabio preguntarse qué es lo que realmente quieren decir los dos autores alemanes, más allá de las frases rituales habitualmente citadas.

Ante todo, Böckenförde está muy lejos de ser un mero apologeta de la Iglesia, como a veces parece ser erróneamente presentado. Él estudia el proceso de secularización que, durante la época moderna, llega a quitarle a la religión el papel de elemento unificador del Estado. Después que la unidad basada en la religión se intentó sustituir –inútilmente según el jurista alemán– por otros vínculos, hoy "la pregunta sobre las fuerzas vinculantes se vuelve a proponer y lo hace apuntando a su verdadero núcleo: el Estado liberal secularizado vive de presupuestos que no puede garantizar. Este es el gran riesgo que ha asumido por amor a la libertad. Por un lado puede existir como Estado liberal solo si la libertad, que él garantiza a sus ciudadanos, se regula desde dentro, es decir, a partir de la sustancia moral del individuo y de la homogeneidad de la sociedad. De otro lado, si el Estado trata de garantizar por sí mismo estas fuerzas reguladoras internas, es decir, con medios de coacción jurídica y del mandato autoritario, renuncia a su propia liberalidad y recae –en un plano secularizado– en aquella instancia de totalidad de la que se había sustraído con las guerras civiles confesionales"²⁵.

En otras palabras, para el jurista alemán si el Estado quiere continuar siendo liberal debe aceptar que las fuentes de la cultura y de la moralidad sean –como efectivamente son– externas a sí, y que hundan sus raíces en el terreno social; y esto resulta del todo aceptable si se considera al Estado como instrumento para el bien común y no como un fin en sí mismo; no puede entonces disturbar el hecho de que el Estado deba continuamente recurrir fuera de sí para encontrar sus recursos, precisa-

mente porque tiene su fin fuera de sí. Según mi parecer, es el mismo Böckenförde quien aclara el significado de sus precedentes afirmaciones: "Así, habría que preguntarse nuevamente –con Hegel– si también para el Estado mundano secularizado, en último análisis, no sea necesario vivir de los impulsos y de las fuerzas vinculantes que la fe religiosa transmite a sus ciudadanos. Claro que no en el sentido que se configure de nuevo como Estado 'cristiano', sino en cambio en el sentido de que los cristianos comprendan este Estado, en su identidad laica, ya no como algo aparte y enemigo de su fe, sino más bien como la oportunidad de la libertad, que es también tarea de ellos preservar y realizar"²⁶. Él, por lo tanto, no propone una especie de base histórico-jurídica para una venganza de la Iglesia sobre el Estado; al contrario, indica a los creyentes el espacio público laico como lugar apropiado y en el que deben comprometerse.

¿Qué otra cosa expresa Jürgen Habermas cuando escribe que "el Estado liberal depende a largo andar totalmente de mentalidades que no está en grado de crear con base en sus propios recursos"²⁷? Resulta lógico entonces que el propio Habermas sostenga que es posible "dar al teorema de Böckenförde un sentido que no resulte peligroso"; de hecho las virtudes políticas que el Estado tiene necesidad de que los ciudadanos adquieran, puesto que "resultan esenciales para la consistencia de una democracia"²⁸, se originan necesariamente en una sociedad civil que recurre a fuentes pre-políticas. "Así resulta también en un beneficio para el Estado constitucional mantener relaciones de respeto con todos aquellos recursos culturales de los que se nutren la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos"²⁹.

En conclusión, en el espacio público de la democracia se requiere un real respeto recíproco entre las distintas posiciones culturales. Pero de tal "obligación de respeto recíproco –indica coherentemente Habermas– resultan ciertos deberes cognitivos. También los participantes que se expresan en un lenguaje religioso pueden pretender

ser tomados en serio por sus conciudadanos no creyentes. A estos no les es consentido, por lo tanto, negar *a priori* el contenido racional de las contribuciones formuladas en lenguaje religioso [...] en el conflicto informal de opiniones de la esfera pública política [...] la formación de la opinión y de la voluntad no puede ser canalizada ni privada de posibles recursos de creación del sentido, por obra de prohibiciones lingüísticas. En este sentido el respeto que los ciudadanos laicizados deben demostrar a sus conciudadanos creyentes tiene también una dimensión epistémica"³⁰.

Esta observación de Habermas es muy relevante, pues legitima el uso del lenguaje religioso y reconoce su racionalidad en sede de debate público informal. Pero debemos darnos cuenta de que la situación cambia cuando el debate deja el nivel informal: la formalización requiere de hecho que los interlocutores del debate público se expresen a través de una racionalidad y un lenguaje que todos puedan comprender y compartir. A este punto, bajo el esquema "habermasiano" de la tolerancia para el lenguaje religioso en el espacio público, podría abrirse camino la idea de que la cultura religiosa no tenga la capacidad de transferir al menos parte de sus contenidos en términos de relacionalidad pública. Si fuera así, tendría razón el filósofo alemán cuando escribe que "la filosofía entra en juego solamente para la parte laica"³¹ (entendiendo "laica", la parte de los no creyentes).

Y, de hecho, existe el riesgo de que los creyentes –una vez obtenida la ciudadanía y el respeto para sus opiniones religiosas y para su encomiable acción social– se autolimiten al lenguaje religioso. El riesgo es relevante porque el lenguaje religioso no da, a quienes lo usan, la impresión de ser limitado, pues tiene siempre su racionalidad y se expresa en una multiforme gama de posibilidades que tienen, cada una, una incidencia social: del lenguaje del testimonio, al de la mística, o de la teología, o de la doctrina. Es claro que no hablaría solo la jerarquía eclesial. Sin embargo, el lenguaje sería de todas for-

mas, en sus distintas expresiones, un lenguaje en cuanto cristianos, no en cuanto ciudadanos.

Resulta claro que no existe ningún motivo, para los creyentes, de dejar a los no creyentes el gravamen, que se vuelve un poder, de traducir las propias ideas en un lenguaje que todos puedan compartir. De tal modo, en realidad se conferiría a otros una especie de "delegación de la racionalidad", renunciando a ejercitar uno mismo una actividad racional importante y su correspondiente acción social y religiosa.

Es un bien para la misma democracia que los creyentes pasen del debate en el plan informal a una formalización de sus propias ideas en el lenguaje político. El proceso de formalización implica, de hecho, una aceptación de los principios de la democracia y de las reglas del debate público, a través del cual se puede promover la inclusión de las diferentes culturas –no solo las de matriz cristiana, sino todas las que están presentes, por efecto de la globalización, en los países occidentales– dentro del espacio democrático.

La formalización no se da solamente en el nivel de la creación de la norma jurídica: los procesos de formalización del lenguaje, es decir, de su transformación en lenguaje público universal, se realizan en ámbitos mucho más vastos de la vida pública y, en particular, de la vida política; por ejemplo: en todas las sedes de confrontación política institucional, desde las asambleas municipales del caserío más pequeño, a la Asamblea Nacional; o en los procesos –también los más extendidos y concurridos– de elaboración política: un partido que recoge el acuerdo y elabora un proyecto debe desarrollar un trabajo de elaboración racional y lingüística, para pasar de los lenguajes de los nichos (también religiosos) donde encuentra a los grupos particulares de ciudadanos, a la racionalidad más abierta y compartida, susceptible de convertirse en proyecto universal de bien común. Los contenidos de las razones propias del creyente deben injertarse en todos estos procesos que alimentan la democracia, y por eso deben ser expresados a través de una racionalidad que pueda ser com-

partida en el espacio público (donde actúan los laicos), y no solo a través de una racionalidad interna al lenguaje religiosos (como podría ser expresada por una intervención de la jerarquía de la Iglesia, por ejemplo, o una intervención de algún modo "eclesial").

Conclusión. Dentro de la "cosa"

Se advierte hoy una sensación de crisis que atraviesa a las democracias, se profundiza la percepción de un "déficit" de teoría y de significado –por encima hasta de un déficit de bienes materiales– de nuestro vivir juntos. Claro está que esto no sucede debido a la falta de instrumentos, de mercancías y de oportunidades (el orden de los medios abunda), sino tal vez porque se vuelve cada vez más difícil *pensar la democracia*: pensarla y vivirla en la complejidad, pluralidad y universalidad de sus principios, en cuanto los principios (libertad, igualdad, fraternidad, búsqueda de la felicidad) hacen referencia al orden de los fines. Muchos se refugian en el análisis de procedimientos, en el cálculo de las utilidades; miran hacia atrás, a los momentos históricos cuando existían grandes esperanzas democráticas, convencidos ahora –desilusionados– de haber osado demasiado ni siquiera intentan responder a la pregunta - que resulta ineludible - en torno al objetivo de vivir juntos, ¿quién puede pensar en dar respuestas colectivas cuando se ha vuelto tan difícil hasta encontrar finalidades singulares?

Un intento de respuesta a esta crisis podría surgir precisamente de una especie de *incremento de laicidad*, es decir de un crecimiento del empeño en el espacio público por parte de sujetos que sepan introducir en él la contribución original de su vida y de sus ideas. Claro está que la cultura del respeto y del límite impone que la democracia sea ayudada y sostenida desde dentro, respetando sus reglas y su lenguaje y, al mismo tiempo, abriéndola a todas sus posibilidades. La democracia hoy es ese sujeto "frágil" del que hablaba Paul Ricoeur, con respecto al cual debemos volvernos responsables, antes que nada entendiendo y respetando la lógica de

su necesidad: "Entonces, esta es la pregunta: ¿qué haremos de este ser frágil, qué haremos para él? Es hacia el futuro de un ser que es necesario ayudar a sobrevivir, a crecer, que tendemos... El reclamo, también la confianza que derivan del frágil, hacen que haya siempre un 'otro' que nos declare responsables o, como dice Lévinas, que nos pida que asumamos la responsabilidad"³².

Resulta importante excavar en el significado de esta llamada, que se presenta cada vez más hoy como una necesidad de sentido, como una pregunta que se alza en la noche. Y la naturaleza de la pregunta no cambia por el hecho de ser formulada por una institución, por un grupo humano, por una cultura entera, y no por un solo hombre. Es una pregunta a la que –desde el interior de nuestra cultura moderna y post-moderna– estamos acostumbrados a dar significado y espesor, olvidando, a menudo, que significado y espesor no siempre han estado del lado del hombre: nuestra cultura ha tenido que aprender la importancia de ser humanos, ha recibido de la Revelación cristiana el sentido profundo de su propia consistencia humana; y no lo ha recibido en la forma de una respuesta tranquilizadora, sino a través y dentro de la forma de una radical pregunta que expresa la necesidad de significado y sentido: "El Cristo en el abandono –escribe Giuseppe Maria Zanghì– se puso *todo* del lado de la criatura, hasta el fondo, ofreciéndole su realidad de Dios. Por lo tanto, dando a la criatura una extraordinaria densidad de ser. ¡Tú eres verdaderamente porque yo, el Ser, me he hecho tú, hasta el fondo! Y de aquí nace, por dar un ejemplo, la pasión de la cultura europea por las criaturas, precisamente en su dimensión de criaturas, y por el saber científico no como saber 'provisorio', sino como el saber de un mundo que es verdadero en sí y hay que conocer en esta verdad suya. Pero el Cristo, en el abandono, está también todo del lado del Padre, es su Palabra de amor plenamente explicada: la criatura, por lo tanto, es lanzada en los brazos del Padre, es arrancada, sin perder el propio ser, hacia el Ser mismo de Dios. La divinización"³³.

No puede sorprender entonces la fuerza lacerante de la pregunta, precisamente porque es de la Encarnación, de la transformación que ha introducido en nuestra cultura, que ella recibe su densidad. Es la misma Revelación la que interpela continuamente a la razón humana, exigiéndole que se confronte con la inmensidad del don recibido y, recíprocamente, se eleva continuamente de la humanidad la pregunta que pide de la fe –y los mismos creyentes, en cuanto hombres, la formulan a la propia fe– una respuesta en la historia.

Sería errado entonces considerar las “dos racionalidades” (y es impropio llamarlas así) –la creyente y la no creyente–, que han sido examinadas como distintas en nuestro discurso sobre el debate público, como si fueran realidades separadas que habría que hacer marchar paralelamente y entre las cuales habría que contratar un acuerdo en caso de conflicto. No, el vínculo es mucho más íntimo: es una única inteligencia que vive a través del juego de la pregunta y la respuesta; pero donde la pregunta y la respuesta son terriblemente reales y no previsibles y libres. Esta lógica pertenece a la dinámica más profunda y específica de la civilización occidental germinada del cristianismo: la Encarnación crea las distinciones porque da consistencia a la pluralidad, pero las mantiene en relación con la fundamental unidad del Verbo encarnado; de modo que hace subsistir juntas “cosas” como Dios y el hombre, que la antigüedad mantenía separadas; sustituye la certeza exclusiva y sustantiva del “o-o”, con el desafío relacional del “y-y”. La humanidad queda deslumbrada de su misma divinización; la Luz divina se vuelve tiniebla para el pensamiento humano: “el hombre, que es finitud, comprende que se pueda ser o no ser, le cuesta comprender que se pueda ser no-siendo, que se pueda no-ser siendo (el Cristo sobre la cruz lo expresa de manera absoluta)”³⁴.

En conclusión, la cultura del respeto y del límite está radicalmente vinculada a la posibilidad, que la Encarnación crea, de tener identidades distintas y consistentes de ser, las cua-

les deben aprender a convivir, deben comprender que lo “más verdadero” de la distinción es la relación en la cual cada una se reconoce a sí misma –diversamente– en la otra; por lo cual, por ejemplo, el creyente no podrá nunca pensar realmente que no creer –al menos en la forma de la pregunta radical que Jesús mismo formuló a Dios– le sea radicalmente lejano, y al contrario. Se trata de una dinámica difícil, cuyo arquetipo lógico es aquel personalismo trinitario –al que nos hemos referido en varias ocasiones en estas páginas– que constituye el secreto que el Occidente al mismo tiempo custodia y esconde a sí mismo.

Una civilización monolítica, solamente de creyentes y de respuestas, sería tal vez más fácil. No sería cristiana. No sería la nuestra.

Notas:

* Introducimos el término “laicidad”, para traducir de forma directa el término italiano “laicità” (en francés *laïcité*, en inglés *laicity*) usado por el autor, en el sentido de “lo laico”, la característica esencial del ser laico, distinguiendo este significado del de “laicismo” como se explica en el texto. (N.d.T.).

1- Me refiero a las relaciones preparadas por parlamentarios de diferentes nacionalidades sobre *Nouvelles initiatives en matière de dialogue interculturel et interconfessionnel e Relations entre l'état, la religion et l'individo* (M. de Puig), *Blasphème, insultes à caractère religieux et incitation à la haine à l'encontre de personnes au motif de leur religion* (Mme Hurskainen), *Les communautés musulmanes européennes confrontées à l'extrémisme* (Mme Damanaki), *Dangers du créationisme dans l'éducation* (M. Lengagne). El “Colloque sur des questions ayant trait à l'état et à la religion” se realizó en Estrasburgo en la sede del Consejo de Europa el 27 de febrero de 2007, organizado por la Comisión de la Cultura, la ciencia y la educación.

2- Para una profundización: *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, in “Nuova Umanità” XIX (1997/6) 114, pp. 727-797; publicado también en *Abitando la Trinità*, comp. P. Coda e L. Zak, Città Nuova, Roma 1998, pp. 173-236.

3- *Código de derecho canónico*, II, can. 225, § 2.

4- Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 43, Ciudad del Vaticano 1965. La reflexión eclesial sobre los laicos encontrará sucesivamente una específica expresión en la Exhortación Apostólica post-sinodal de Juan Pablo II, *Christifideles laici*, sobre la *Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo*, Ciudad del Vaticano 1988.

5- Zanghi G. M., *La ministerialità dei laici*, in “Nuova Umanità” XXIII (2001/3-4) 135-136, p. 333.

6- *Ibid.*, p. 336.

7- *Ibid.*, p. 337.

8- *Mensaje de fin de año del Presidente de la República Giorgio Napolitano*, Palazzo del Quirinale, 31 de diciembre de 2006.

9- *Mensaje del presidente Napolitano a S.S. Benedicto XVI con ocasión de la Jornada mundial de la Paz*, Roma, 1 de enero de 2007.

10- Benedicto XVI, *Discurso de Su Santidad Benedicto XVI*, con ocasión de la “Visita oficial de S. E. el Señor Giorgio Napolitano, Presidente de la República Italiana, Ciudad del Vaticano, 20 de noviembre de 2006.

11- “La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo”, *Gaudium et spes*, 76.

12- Benedicto XVI, *op. cit.*

13- *Discurso del Presidente de la República Giorgio Napolitano con ocasión de la Visita Oficial a Su Santidad el Sumo Pontífice Benedicto XVI*, Ciudad del Vaticano, 20 de noviembre de 2006.

14- Kintzler C., *Laïcité*, in *Encyclopédie Philosophique Universelle* (Ed. A. Jacob), II. *Les notions philosophiques* (Ed. S. Auroux), Tome 1, col. 1433.

15- *Ibid.*, col. 1434.

16- Rusconi G. E., *Laicità ed etica pubblica*, in Boniolo G. (Ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino 2006, p. 54.

17- Habermas J., *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in “Humanitas” LIX (marzo-abril 2004), p. 250.

18- Título VI, I-51.

19- *Discurso del presidente de la República Giorgio Napolitano con ocasión de la Visita Oficial a Su Santidad el Sumo Pontífice Benedicto XVI*, Ciudad del Vaticano, 20 de noviembre de 2006.

20- *Ibid.*

21- *Discurso de Su Santidad Benedicto XVI con ocasión de la Visita del Santo Padre al Presidente de la República Italiana S. E. el Señor Carlo Azeglio Ciampi*, Palacio del Quirinale, Roma 24 de junio de 2005.

22- Böckenförde E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag* (pp. 75-94), Kohlhammer, Stuttgart 1967; tr. it.: *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 68.

23- Luego incluido en: Ratzinger J., *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt*, in *Pro Fide et Justitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Schambeck, Duncker & Humblot, Berlin 1984, pp. 747-761. Traducción italiana de P. Antoni, en “Quaderni di Cristianità”, anno I, n. 2, estate 1985.

24- Rusconi G. E., *op. cit.*, p. 54.

25- Böckenförde E.-W., *op. cit.*, pp. 68-69.

26- *Ibid.*, p. 70.

27- Habermas J., *Introduzione*, in *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. VIII; texto original: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 2005.

28- Habermas J., *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in “Humanitas” LIX (2, marzo-abril 2004), pp. 242-243. Texto de un discurso pronunciado por Habermas con ocasión de un diálogo con el entonces cardinal Joseph Ratzinger, tomado de *Katholische Akademie in Bayern*, el 19 de enero de 2004.

29- *Ibid.*, p. 248.

30- Habermas J., *Introduzione*, in *op. cit.*, p. IX.

31- *Ibid.*

32- Ricoeur P., *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro* (Comunicación al IV Congreso Neo-Personalista, Teramo 1993).

33- Zanghi G. M., *Notte della cultura europea: agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 75-76.

34- *Ibid.*, p. 76.

Publicado en *Nuova Umanità* XXIX (2007/3) 171, pp. 293-319.