
Claudio Sartea

Diritto Secolare. Religione e Sfera Pubblica, oggi

Jus et Fas. Collana di Studi Interdisciplinari

Aracne Ed. Roma, 2012, 144 pp.

La crisis que sacude al mundo y a Europa, en particular, en esta segunda década del siglo XXI, no es tan sólo económica y financiera. La creciente desconfianza en las instituciones nacionales y supraestatales, la pérdida de credibilidad en el sistema político, la protesta sorda y el vacío existencial expresado en la contracultura predominante, la incertidumbre hacia el futuro sobre todo por parte de la juventud, entre otros hechos, indican la necesidad de cambios históricos estructurales y apuntan hacia un proceso de descomposición que está en el fondo y en la raíz de todos estos males: una profunda crisis moral.

Pero el proceso de decadencia moral de la modernidad occidental viene de lejos. Además del incumplimiento de las promesas de “progreso continuo” y la “liberación social del reino de la necesidad”, puede decirse que la modernidad secularista liberal ha fracasado en dotar a los ciudadanos de una motivación moral laica y una ética racional universal, luego de buscar excluir de la razón pública de forma expresa y sistemática (sobre todo en Europa) tanto a la religión como a la filosofía metafísica.

Europa, ¿ha perdido su alma? ¿Está la descomposición moral en la raíz de los males que hoy padecemos y que parecen ir en aumento? ¿Puede establecerse un diálogo entre el pensamiento secular y las religiones en el espacio público con miras a enfrentar la situación de creciente anomia y relativismo? ¿Qué cambios han ocurrido en la esfera religiosa y en el mundo secularizado que hacen posible una aproximación? ¿Qué pasos conceptuales, jurídicos e institucionales se requieren a fin de superar la deriva secularista y recoger los aportes socio culturales y morales de la tradición religiosa cristiana? ¿Qué contenido debe tener la libertad religiosa dentro de los derechos humanos en una sociedad postsecular?

Sobre estas últimas preguntas responde un libro de reciente aparición: *Diritto Secolare. Religione e sfera pubblica, oggi* [Derecho secular y esfera pública, hoy], escrito por el profesor de la Universidad de Roma Tor Vergata, Claudio Sartea. Allí se analizan las últimas elaboraciones teóricas sobre la relación entre la esfera pública y la dimensión religiosa, que contrastan con las opiniones académicas y prácticas jurídicas todavía predominantes en algunos sectores,

ancladas en el viejo paradigma antirreligioso de la modernidad y ajenas a la crisis moral que nos afecta. En base a una antropología de la relación humana, el autor propone una perspectiva alternativa, no para retornar de modo alguno al pasado sino para construir un futuro común en base a un diálogo racional, para lo cual se requiere una comprensión ampliada, *postsecular* si se quiere, de lo que es la razón. Desde esta perspectiva se analiza después el caso italiano, muy ilustrativo para España, así como el contenido del derecho de libertad religiosa y la fundamentación de los derechos humanos en general.

Por la importancia del tema, no sólo en el ámbito académico sino también para los no especialistas, nos proponemos comentar a continuación algunos puntos relevantes de los que trata este libro, para invitar a su lectura.

Modernidad y secularización

“¿Cuál derecho para la edad secular?”, es el título del primer capítulo del libro de Claudio Sarteau. A partir de la decisión final sobre el caso Lautsi (conocido también como “la guerra de los crucifijos”) por parte del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en 2011, el autor replantea aquellos cambios socioculturales e institucionales producidos en la sociedad, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, y que numerosos pensadores sociales han descrito como el fin de la secularización y el inicio de una época postsecular.

Lo que está implícito en este tema es la larga polémica sobre la relación intrínseca entre modernidad y secularización, entendida ésta no sólo como la legítima autonomía del mundo civil y político del mundo religioso y eclesástico, sino también como la privatización de las creencias y prácticas religiosas, y el declive general de las cosmovisiones religiosas y de sus instituciones. La Reforma luterana, las guerras de religión, la Ilustración y las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII, son hitos en este proceso, que se expresa en los pensadores sociales del siglo XIX de los signos más opuestos (de Saint Simon y Marx, a Spencer y Weber) en la convicción común de que, en la medida en que las sociedades se modernicen y la población salga de la ignorancia, las sociedades se harán más seculares y la religión tenderá a desaparecer. El padre de la sociología y del positivismo, Augusto Comte, lo expresa en su “Ley de los tres estadios”, según la cual la modernidad es la edad adulta de la humanidad y la definitiva superación de su etapa infantil, mágica y religiosa, así como de su etapa juvenil y metafísica. Una nueva cosmovisión laica y una ética racional basada en los principios positivistas y progresistas reemplazarían en la modernidad el

viejo papel de las religiones. Weber lo retomará después como el “desencantamiento del mundo”, la exclusión de las referencias mágicas y sobrenaturales de la vida en sociedad en favor de una visión netamente científica y secular.

Sin embargo, los desastres de la Gran Guerra en el corazón de la civilizada Europa, así como la aparición de los totalitarismos de izquierda (comunismo estalinista) y derecha (nacional-socialismo y fascismo), generaron entre los pensadores de entre-guerras (desde Spengler a la Escuela de Frankfurt) la convicción de que la modernidad occidental había fracasado en sus promesas de progreso continuo y liberación de las masas sociales a partir de los avances científico-técnicos positivistas, y tendía hacia su autodestrucción. Posteriormente, las contradicciones entre las tres esferas weberianas de la modernidad, la “modernización económica”, la “modernidad política” y el “modernismo cultural” (Ballesteros, 1989), llevaron a corrientes de pensamiento social (D. Bell y A. Touraine, entre otros) a exponer el fin de la modernidad y el advenimiento de la posmodernidad. La era postsecular puede entenderse de manera más clara en este contexto.

Sartea se basa, por su parte, en trabajos recientes de autores como P.L. Berger, T. Luckmann y, sobre todo, Charles Taylor. Para Berger, es falso que el mundo actual se haya secularizado; más bien vivimos una era de expansión religiosa de tipo pluralista, donde los principales constructos de la cultura secular tienen una matriz intrínseca religiosa. Luckmann, por su parte, analiza la actual secularización como la racionalización de lo sobrenatural para facilitar la construcción de sentido por parte de la gente; se cambia también su objeto trascendente por equivalentes funcionales de la religión como la ideología, el ecologismo, la idolatría cultural, las fiestas civiles, las drogas, etc.

En *A secular age* (2007), Charles Taylor plantea que, si bien vivimos en una edad secular, no se trata del fin de lo religioso anunciado por la modernidad, y distingue tres modos de secularidad: la primera, de índole política, es el alejamiento de lo religioso de la esfera pública u oficial tras la separación de las instituciones religiosas del Estado; la segunda es el hecho sociológico de la disminución de fieles y prácticas religiosas en Occidente, sobre todo en Europa; la tercera, de índole existencial y en la que centra su análisis, son las condiciones que subyacen a la creencia bajo las preguntas ontológicas y morales que, lejos de desaparecer, multiplican sus posibilidades de respuesta en la era postsecular para ofrecer múltiples alternativas, incluyendo tanto las creencias como la increencia. En otras palabras, que la búsqueda natural humana de la trascendencia es un hecho generalizado que no se puede desechar, como lo ha hecho en los últimos 200 años la corriente que él denomina “humanismo excluyente”.

Sartea analiza los pilares de este paradigma “humanista excluyente”, como son: la idea generalizada de la autosuficiencia de la visión inmanente del ser humano, la asunción de una superioridad antropológica y ética de la perspectiva inmanentista sobre la perspectiva trascendente y, en particular, la aceptación del paradigma weberiano del ‘desencantamiento’ del cosmos y del tiempo, por parte de la modernidad. Señala a su vez los límites de este paradigma excluyente: su incapacidad de dar respuesta a inquietudes radicales humanas como la exigencia de plenitud moral o la búsqueda de sentido de la existencia; su inadecuación para explicar y controlar males como la violencia institucionalizada y la ideología del poder; y la insatisfacción que sobrevive al desencanto en la edad secular, expresado en el arte y en sucedáneos de la religión como la adoración de lo salvaje y lo ecológico, los “tiempos superiores” de la liturgia de los espectáculos musicales y deportivos, etc.

Aunque el libro no lo enfoca, Taylor ha señalado además que el estado-mercado ha suplantado al estado-nación y que, lejos de ser secular, se concibe como omnisciente y omnipotente y se sostiene sobre una fe religiosa difundida ampliamente por la revolución tecnológica de los medios informatizados, de modo que, afirma, “Dios no está muerto, más bien habría que decir que el mercado se ha convertido en Dios”.

Finalmente, Sartea señala aquellos aspectos positivos de la secularización que es necesario consolidar en la era postsecular, como la cultura de la igualdad y de los derechos humanos (valores de fondo evangélico), la laicidad de las instituciones públicas y la valoración de la autonomía del mundo, de la cultura, del cuerpo y del trabajo humano. Presenta igualmente los desafíos que se enfrentan en el ámbito del derecho postsecular, como son la defensa y promoción de la unidad de la persona humana contra los ataques reduccionistas del materialismo consumista, del ‘espiritualismo’ en la bioética y del pragmatismo tecnicista. Por otra parte, desarrolla lo que significa el desafío de la “razón relacional”, que haría perfectamente compatible la fe personal y comunitaria organizada, con la autonomía de las instituciones civiles y políticas.

El diálogo Habermas-Ratzinger

Otro capítulo de *Diritto Secolare*, titulado “Razón relacional y nueva declinación de la laicidad”, se refiere en primer lugar al contenido y las implicaciones filosóficas y jurídicas relacionadas con el famoso diálogo de 2004 entre el filósofo Jürgen Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger en la

Universidad de Baviera, en torno a la fundamentación moral del Estado liberal y la necesidad de un diálogo intercultural e interreligioso para enfrentar los desafíos de la posmodernidad. Habermas inició el debate recordando la paradoja planteada por el jurista alemán Ernst W. Böckenförde en los años 60: “¿Es posible que el Estado liberal secular se sustente sobre premisas normativas que él mismo no puede garantizar?”

Debe recordarse la polémica de entonces entre ideal de justicia y positivismo jurídico, surgida entre otros a raíz de los juicios de Nuremberg tras finalizar la Segunda Guerra Mundial; en particular los juicios a juristas y magistrados nazis, que formalmente habían cumplido cabalmente con la legislación vigente, pero cuyos resultados reales eran crímenes evidentes contra la humanidad aunque no estuviesen aún tipificados por el derecho internacional. Se hacía necesario superar la inconsistencia real y conceptual, tanto del extremismo formal positivista como del decisionismo jurídico del *Kronjurist* del Tercer Reich, Carl Schmitt, como lo expresa el propio Habermas en su presentación ante Ratzinger (García Neumann, 2008).

Pero la referencia a Böckenförde y su duda sobre las bases pre-políticas del Estado liberal secular, podría abrir las puertas a los ‘fantasmas’ iusnaturalistas de la metafísica y la moral teológica, por lo que Habermas hace de entrada su profesión de fe: “El liberalismo político, al que adhiero en su variante específica del republicanismo kantiano, se concibe a sí mismo como una justificación no religiosa y posmetafísica de los fundamentos normativos del Estado democrático constitucional”.

Sartea enfatiza, sin embargo, dos coincidencias de Habermas y Ratzinger en el diálogo de Munich: que los ámbitos de la fe y de la razón están llamados a dialogar en el mundo postsecular, y que este diálogo, basado en una laicidad no excluyente (no cerrada a valores trascendentes), puede implicar un enriquecimiento mutuo. La clave será aproximarse a una concepción de la razón humana mucho más amplia e integradora que el frustrante reduccionismo positivista de la modernidad secular, cargado de prejuicios.

La aproximación de Habermas se manifiesta en el reconocimiento de que el saber secular no es realmente ‘racional’ si no admite en las convicciones religiosas un “potencial de verdad”, un “status epistémico de racionalidad”; y que “la neutralidad cosmovisional del poder del Estado, que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano, es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularística del mundo”. En otras palabras, un pensador liberal del prestigio de Habermas

descalifica por completo en este diálogo la postura del secularismo excluyente analizada antes.

La aproximación de Ratzinger en el diálogo con Habermas, puede resumirse en su propia conclusión, que nos permitimos citar: “En lo que respecta a las consecuencias prácticas estoy en profundo acuerdo con lo que el señor Habermas ha expuesto acerca de la sociedad postsecular, acerca de la disponibilidad a aprender y acerca de la autolimitación por ambos lados. Mi propio punto de vista voy a resumirlo en dos tesis, con las que voy a concluir. 1. Hay patologías en la religión que son altamente peligrosas (...). Pero hay también patologías de la razón (...) que representan una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia (...). Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, pues razón y fe están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocerse mutuamente tal cosa; 2. Esta regla fundamental debe hallar concreción en el contexto intercultural de nuestra actualidad (...)”.

Sartea no se detiene en este diálogo sino que va al punto que quiere enfatizar sobre la ampliación de la racionalidad humana, expresado por Ratzinger (ya como Benedicto XVI) tanto en la clase magistral de Ratisbona de 2006, como en el discurso preparado para la Universidad de Roma La Sapienza en 2008.

El hecho mismo de que el Papa Ratzinger tuviera que suspender su visita a La Sapienza por culpa de un grupo extremista de profesores y estudiantes ha quedado para la esfera pública mundial como una demostración vergonzosa y contundente de la irracionalidad del secularismo excluyente. En su discurso preparado, el Papa afirmaba: “Aquí se plantea la cuestión absolutamente fundamental: ¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación –sobre todo una norma moral– demostrarse ‘razonable?’”. Y citaba a continuación a John Rawls quien, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón ‘pública’, les otorga cierto grado de racionalidad al derivarse de tradiciones históricas responsables y motivadas a lo largo de muchas generaciones. A pesar de mantener una “racionalidad endurecida por el secularismo”, no puede negar el valor de la doctrina religiosa como fondo histórico de la sabiduría humana.

Pero el Papa Ratzinger va más lejos. Señala cómo la filosofía y la teología (precisamente las disciplinas excluidas de la racionalidad moderna por el empirismo inglés y el positivismo cientificista), tienen la misión, cada una con su propia autonomía racional, de “mantener despierta la sensibilidad por

la verdad” y la comprensión del “ser hombre en su totalidad”. Por ello, yendo más allá de la ‘razonabilidad’ de Rawls, se pregunta: “Pero ¿qué es razonable? ¿Cómo demuestra una razón que es razón verdadera?”. Y añade: “el mensaje de la fe cristiana nunca es solamente una *comprehensive religious doctrine*, sino una fuerza purificadora para la razón misma, que la ayuda a ser más ella misma. El mensaje cristiano, en virtud de su origen, debería ser siempre un estímulo hacia la verdad y, así, una fuerza contra la presión del poder y de los intereses”.

También responde con detalle, en la misma línea crítica, a la “solución Habermas” sobre la autosuficiencia legitimadora del Estado Constitucional. Explica que la legitimación del Estado Constitucional depende de “la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas”; pero todo ello está mediatizado en la democracia por los partidos políticos, encargados de conformar la voluntad política, lo cual dificulta la transformación de tal racionalidad a la praxis política, ya que lo partidos “sin duda buscarán sobre todo la consecución de mayorías y así se ocuparán casi inevitablemente de los intereses particulares (...) que no están verdaderamente al servicio del conjunto”. Así, “la sensibilidad por la verdad se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses”. Por todo lo anterior, concluye, si la cultura europea se aleja de sus raíces y quiere construirse sólo en base “al círculo de sus propias argumentaciones y su laicidad”, entonces “ya no se hace más razonable sino que se descompone y se fragmenta”.

El caso italiano y el secularismo europeo

En el capítulo 3 sobre la libertad religiosa y el caso italiano, Sartea comienza recordando el caso “Lautsi et alii vs. Italia”, para analizar luego los cambios percibidos en la concepción de sí mismos y de sus relaciones, tanto del Estado como de la Iglesia. El caso Lautsi o de los crucifijos en las escuelas, hace referencia a la demanda hecha por la señora Soile Lautsi para retirar los crucifijos en la escuela pública de una localidad italiana donde estudiaban sus hijos, por violar la libertad de creencias de los padres no creyentes en cuanto a la educación de sus hijos.

En 2005 el Tribunal Administrativo italiano desestimó la demanda de la Señora Lautsi argumentando que hoy en día la realidad social del crucifijo debe ser entendida no solo “como un símbolo del desarrollo histórico

y cultural”, o de identidad del pueblo, sino también “como un símbolo de un sistema de valores, tales como la libertad, igualdad, dignidad humana y tolerancia religiosa”, y en consecuencia también la laicidad del Estado, principios que son la base de la Constitución Italiana. Un año más tarde el Tribunal Supremo Administrativo italiano confirmó la sentencia, por lo que la familia Lausi presentó su demanda ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) en base al derecho a la educación y al derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión consagrado en el artículo 9 del Convenio Europeo.

La Segunda Sección del Tribunal Europeo resolvió el caso en 2009, dictaminando por unanimidad que el crucifijo en las aulas públicas escolares vulnera la neutralidad estatal en la educación de los menores, pues el símbolo religioso puede verse como una forma de adoctrinamiento. La decisión causó revuelo en el mundo jurídico, escolar y religioso, por lo que el Estado italiano recurrió la sentencia ante la Gran Sala del TEDH. De forma inusual, diez Estados miembros del Consejo de Europa solicitaron intervenir en el proceso como “terceros interesados” y todos lo hicieron en contra de la sentencia de 2009. Esto fue determinante para que la Gran Sala del TEDH revocara en 2011 la decisión adoptada dos años antes por su propia Sección, aduciendo esta vez que los Estados europeos “gozan de un amplio margen de apreciación para adoptar las medidas que mejor se alineen con la Convención”, de modo que la decisión de mantener o no una tradición recae en principio dentro del margen de apreciación del Estado nacional.

Para Sarteau, las diversas decisiones y argumentaciones del caso Lautsi ilustran la pugna entre una visión laica de la relación Iglesia-Estado capaz de integrar las tradiciones culturales religiosas, y un laicismo excluyente, que a nombre de la neutralidad se convierte en intolerante, ya que “neutralizar las instituciones” respecto al factor religioso es cosa muy distinta a “neutralizar a la sociedad” intentando desmontar su bagaje histórico y cultural. La situación es particularmente grave tratándose de Italia que, como capital del Imperio Romano ha sido durante dos mil años el centro de expansión del cristianismo y, con todas sus vicisitudes, la “sede del vértice institucional” de la única religión organizada institucional y jurídicamente; y también, menos afectada por la reforma luterana que el norte europeo. Podemos añadir que el caso Lautsi ilustra, además, la deriva formalista y burocrática de las instituciones supranacionales europeas, cada vez más alejadas de la realidad de sus diversas poblaciones y de los principios que inspiraron su unión.

Libertad religiosa y derechos humanos

De ambos temas interconectados trata la última parte de *Diritto Secolare*; el capítulo IV: “Yo creo, nosotros creemos”: ¿Qué es la libertad religiosa?” y el capítulo V: “Derechos del hombre: cuáles derechos, cuál hombre”.

En la primera parte, el autor plantea en qué consiste el fenómeno específicamente humano y universal del hecho religioso, tanto en su dimensión (etimológica) de relación vertical o trascendente, como en su relacionalidad horizontal o comunitaria de cosmovisión y de acción. No se trata solamente de libre albedrío ni la religión es un simple mega-relato: el hecho religioso toca profundamente la libertad del individuo para una adhesión, o no, a un patrimonio de ideas y valores que modifica su vida personal y social, sobre todo tratándose de las grandes religiones y más aún las religiones reveladas; además, de esta manera se convierte también en una expresión de libertad colectiva. La libertad religiosa y de culto no es sólo el derecho de creer o no creer, cambiar de fe o renunciar a ella, sino el de profesar la fe y ejercitarla públicamente, sin otros límites que los de otros derechos: respeto a la dignidad humana propia y ajena, igualdad y paz social. Por ello, la deseable neutralidad de las instituciones públicas no puede convertirse en neutralizar a toda la sociedad, reduciendo al ámbito privado toda expresión doctrinal, cultural o moral de la fe religiosa, e imponiendo por tanto, políticamente, el pensamiento único de una cosmovisión agnóstica o atea.

Sobre el peligro real, en la sociedad pluralista, de que grupos religiosos se conviertan en fuente de conflicto, atraso, segregación social y violencia, el autor recuerda los límites de otros derechos humanos en cuanto al respeto a todas las personas y a toda la persona. Recuerda también los argumentos de que las religiones, por su parte, pueden también ayudar a frenar los peligros de una ciencia y tecnología desbocadas, por ejemplo en biotecnología, daños ecológicos, armamento, etc. El criterio básico, como lo expuso Ratzinger en el diálogo con Habermas, es el núcleo de racionalidad por el que fe y razón pueden dialogar para purificarse mutuamente de las patologías tanto de la religión como de la ciencia.

Sobre la libertad religiosa y los fundamentos históricos y filosóficos de éste y de los derechos humanos en general, Sartea tiene el mérito de presentar el estado actual de la cuestión en los ámbitos filosófico y jurídico, tanto desde la perspectiva secular como desde la religiosa, lo cual abre también diversas líneas de investigación para futuros desarrollos sistemáticos. Uno de los aspec-

tos que trata en diferentes momentos son los cambios históricos y conceptuales ocurridos en el mundo religioso así como en el secular jurídico-político, y que sirven de base para el nuevo diálogo postsecular. Hay que añadir que uno de los planteamientos más profundos y precisos sobre el tema es, de nuevo, de Ratzinger.

Ratzinger, cuyo pensamiento como pensador y como Papa parece no haber sido asimilado aún suficientemente ni en el ámbito eclesiástico ni en el mundo civil, reconoce los logros para la sociedad y para el cristianismo del fenómeno histórico de la moderna secularización, que durante mucho tiempo ha sido presentado como una amenaza para la Iglesia. Yendo más allá, disecciona conceptualmente el humanismo secular que es afín a los valores evangélicos, de la corriente de pensamiento secular antropológicamente reduccionista y moralmente relativista que predomina en la cultura occidental, y advierte sobre los peligros de su propia destrucción como civilización, de continuar prevaleciendo tales axiomas en la cultura y en la praxis social. Comentamos a continuación, de manera conjunta, algunas de las ideas clave de Ratzinger (Fazio, 2012) sobre puntos tratados por Sarthea en *Diritto Secolare*:

- a) La laicidad es un principio cristiano, aunque a lo largo de la historia no se ha respetado. Laicidad, tanto en lo que se refiere a la autonomía de la razón, del mundo y de las realidades temporales, como a la separación entre el mundo civil y político, y la religión. No sólo la respuesta textual de Jesucristo sobre Dios y el César (Mc 12, 17) sino toda la indagación en la Escritura y la primera interpretación de los Padres de la Iglesia fundamentan este principio. Las fusiones y confusiones históricas entre la comunidad cristiana organizada (ecclesia) y el poder temporal a partir de Constantino, pasando por diversas formas y reformas a lo largo del Medievo hasta la modernidad, han significado un ‘oscurecimiento’ de su realidad y un ‘lastre’ para la religión cristiana.
- b) El desencantamiento del mundo es igualmente un principio común del judaísmo y el cristianismo, derivado de la trascendencia divina (“Yo soy”) y del rechazo bíblico radical a toda forma de magia y superstición religiosa. Así lo expone el Papa Ratzinger en su discurso de Ratisbona, y lo retoma en el de La Sapienza, donde recuerda cómo Sócrates, en el diálogo con Eutífrón, cuestiona la existencia de los dioses y el mundo de la mitología, basándose en la razón. En las preguntas de Sócrates, señala el Papa, “los cristianos de los primeros siglos se

reconocieron a sí mismos y su camino. Acogieron su fe no de modo positivista, o como una vía de escape para deseos insatisfechos. La comprendieron como la disipación de la niebla de la religión mítica para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor”.

- c) La separación de Iglesia y Estado establecida por Revolución Americana de 1776 es un modelo de sana laicidad muy diferente del modelo laicista que imperó en Europa “a partir del racionalismo de Kant y la Revolución Francesa” de 1789. Así lo expresa el Papa Ratzinger, entre otros sitios, en su discurso a la Curia Romana en diciembre de 2005. Allí hace un rápido balance de los cambios percibidos no sólo en el pensamiento secular sino en la propia autocomprensión de la Iglesia, desde la “alianza del trono y el altar” durante el Absolutismo y la condena al modernismo por parte de Pío IX, a la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. También en el viaje a Washington en 2008, afirma: “Lo que me encanta de Estados Unidos es que comenzó con un concepto positivo de la laicidad, porque este nuevo pueblo estaba compuesto de comunidades y personas que habían huido de las Iglesias de Estado y querían tener un Estado laico, secular, que abriera posibilidades a todas las confesiones, a todas las formas de ejercicio religioso. Así nació un Estado voluntariamente laico: eran contrarios a una Iglesia de Estado. Pero el Estado debía ser laico precisamente por amor a la religión en su autenticidad, que sólo se puede vivir libremente”. El rechazo a las iglesias de Estado, luego de la Reforma y las guerras de religión, ha dado lugar, tanto al laicismo sano como al excluyente. No debe olvidarse que este laicismo, sobre todo en Europa, no deja de ser también una reacción a un modelo de Iglesia entrelazada con el poder temporal, que no termina de desembarazarse de la confusión institucional derivada de siglos de constantinismo.
- d) Las intervenciones públicas de la Iglesia en defensa de los valores morales de la persona humana no lesionan la laicidad del Estado. La Iglesia tiene el deber de ilustrar a sus fieles en materia de moralidad; pero ésta tiene una base de racionalidad natural abierta también al debate público. Por otra parte el Estado debe permanecer neutral en cuanto a las confesiones religiosas, pero tiene que nutrirse de las fuentes culturales, incluida la religión, en materia de valores y decisiones morales.

En efecto, una de las principales motivaciones actuales del laicismo excluyente tiene que ver con la moralidad y la difusión del relativismo y el nihilismo. Es la perspectiva nietzscheana de la “muerte de Dios”: “si Dios no existe, todo está permitido”.

Los medios de comunicación, los formadores de opinión y los poderes fácticos que hay detrás de ellos, se suelen escudar en la laicidad para rechazar cualquier cuestionamiento moral al afán desmedido de poder, de placer mercantilista, de riqueza y de consumismo, en un mundo dramáticamente dividido entre el Norte rico y la miseria del Sur. En la contracultura del individualismo y de la muerte, propios de la modernidad occidental, se percibe a menudo al cristianismo institucional en su doctrina moral individual y social de defensa de la vida humana, como el bastión global de la moralidad que debe ser silenciado.

- e) La sana laicidad lleva consigo el principio de la razón ampliada. Esta es una de las ideas clave del pontificado de Benedicto XVI, parcialmente opacada por las fuerzas hostiles del secularismo europeo. Es el núcleo de su clase magistral de Ratisbona, que los medios (comenzando por los británicos) focalizaron más bien en una cita sobre Mahoma, lo que desató reacciones en el mundo islámico, amenazas de muerte y un escándalo internacional.

Precisamente, contra los que promueven, por sus propios fines, la confrontación y el “choque de civilizaciones” sobre todo con el Islam, el Papa propone en este discurso un “diálogo de culturas” basado en una concepción ampliada de la razón, que denomina ‘logos’, y, más que un llamado a otras religiones, está confrontando dialécticamente al laicismo occidental: “Occidente ha estado en peligro durante mucho tiempo a causa de esta aversión [a las tradiciones religiosas], en la que se basa su racionalidad, y por lo tanto sólo puede sufrir grandemente. Hace falta valentía para comprometer toda la amplitud de la razón y no la negación de su grandeza: este es el programa con el que la teología anclada en la fe bíblica ingresa en el debate de nuestro tiempo. “No actuar razonablemente (con ‘logos’) es contrario a la naturaleza de Dios”, dijo Manuel II (...) a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a encontrar este gran ‘logos’, esta amplitud de la razón”.

Antes ha señalado al reduccionismo que impera en el pensamiento y la cultura de la modernidad occidental como causa de la confrontación con

otras culturas: “Sólo así podemos lograr ese diálogo genuino de culturas y religiones que necesitamos con urgencia hoy. En el mundo occidental se sostiene ampliamente que sólo la razón positivista y las formas de la filosofía basadas en ella son universalmente válidas. Incluso las culturas profundamente religiosas ven esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón como un ataque a sus más profundas convicciones. Una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al espectro de las subculturas es incapaz de entrar al diálogo con las culturas”.

De manera muy precisa, por último, el pensamiento ratzingeriano hace una genealogía del reduccionismo positivista, buscando sus raíces en el empirismo inglés y llegando al racionalismo kantiano: “Kant (...) de este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso al todo de la realidad”. Y en otra parte: “En el trasfondo se da la autolimitación moderna de la razón, expresada clásicamente en las “críticas” de Kant, que mientras tanto fue radicalizándose ulteriormente por el pensamiento de las ciencias naturales”. Esto es especialmente importante porque también desde el pensamiento de la posmodernidad se plantea como obstáculo a una razón ampliada, la división de la racionalidad en las tres esferas de la modernidad, que devienen de Kant y su distinto estatuto epistemológico para la razón pura, la razón práctica y la crítica del juicio, lo que ha dado lugar a la separación y oposición entre la alta racionalidad instrumental científico-técnica, el relativismo moral y jurídico, y el irracionalismo en el arte y la contracultura; contradicciones que estarían en la base de la crisis terminal de la modernidad.

Retornando al trabajo de Sarteau, precisamente uno de sus logros es colocar en el centro de mira esta ampliación de la razón, como requisito conceptual y epistemológico para una nueva relación entre religión y esfera pública. El autor lo hace, además, aplicándolo al contenido del derecho a la libertad religiosa, retomando a pensadores como Jaspers y, de manera más amplia, a los fundamentos antropológicos de los derechos humanos.

Como puede verse, por los problemas que trata y el enfoque que propone, el libro de Sarteau es una invitación a profundizar en un tema que está abierto.

Jaime GARCÍA NEUMANN
Doctor en Filosofía del Derecho
Universidad de Valencia