

La religión en el espacio público

Religion in the public space

Roberto Cipriani
Universidad Roma Tre
roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it

Resumo

A relação entre Estado e religião/religiões cobre vários âmbitos políticos-territoriais e encontra resultados que dependem em grande medida das contingências históricas, das tendências eleitorais e das formas de governo. As resistências para a realização de uma eficaz comunicação entre sujeitos leigos e crentes derivam principalmente da constituição de duas frentes a partir das bases institucionais. O pensamento religioso não estaria fora da racionalidade e pode ser considerado para compreender completamente formas e conteúdos do processo de racionalização. Em definitivo, o papel da religião não desapareceu, mas tem mudado.

Palavras-chaves: Estado, religião/religiões, laicidade.

Abstract

Relationship between State and religion(s) regards many political and territorial contexts, and gives results that mainly depend on historical contingencies, electoral trends, and forms of government. Resistance to effective communication between secular people and believers comes above all from the establishment of two separate institutional fronts. Religious thinking probably is not out of rationality, and can be considered in order to understand fully forms and contents of rationalization process. Finally the role of religion has not disappeared but it has changed.

Keywords: State, religion(s), laicity

Introducción

Desde hace algunas décadas los especialistas del fenómeno religioso se han esforzado por discutir sobre la secularización, la muerte de Dios, el fin de la religión o, por el contrario, sobre el despertar religioso, el retorno de Dios, la expansión de la influencia de la religión.

En varios casos ha habido un replanteamiento, un ablandamiento de los tonos, o cambios de ruta a 180 grados. Esto puede ser aplicado a dos ejemplos: el caso de Sabino Samuel Acquaviva (1971) conocido como el teórico del eclipse de lo sagrado y a Harvey Cox (1968), el profeta de la ciudad secular. El primero tuvo que precisar que lo que en el pasado quiso dar a entender fue sólo el final del uso mágico de lo sagrado (Acquaviva, Stella, 1989). Y Cox, simplemente, afirmó haberse equivocado sobre el futuro de la religión.

Así, los partidarios de la fuerte recuperación del uso de la práctica religiosa han tenido que analizar el fenómeno de manera diferente. En todo caso, ha faltado una seria confrontación con la realidad empírica, con los resultados de investigaciones científicas serias y rigurosas, no pre-concebidas. Y aún cuando en algunos casos se ha hecho referencia a tales investigaciones el enfoque ha sido parcial, no contextualizado y generalizado con demasiada facilidad respecto a una realidad de hecho, que es muy variada y cambiante. Lo que no fue evaluado principalmente han sido las raíces históricas, las culturas tradicionales, la socialización generalizada, el peso y la influencia de las estructuras religiosas que en la mayor parte de los casos han sido capilares y a menudo muy eficaces en su acción (a pesar que las apariencias sugieran lo contrario).

1. Religión y espacio público

El filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas, considerado por muchos un seguidor de la Escuela de Frankfurt, muestra una cierta preocupación por la solidaridad social. Se lo deduce de su mayor obra sobre la acción comunicativa (Habermas 1986b, II:603-18), cuyo “marco jurídico” está correlacionado con la autoridad de lo sagrado, a la cual Habermas reconoce las raíces de la ética.

La obligación moral derivaría, en efecto, de lo sagrado a través de una mediación simbólica, que conduce al lenguaje (y a la ética del discurso, es decir, a la acción comunicativa, no instrumental y no coercitiva).

En última instancia, Habermas considera que sólo una moral universal es capaz de mantener unida a una sociedad secularizada, a través de la garantía de un consenso generalizado (Habermas 1986b, II: 669).

Para no seguir necesariamente todas las implicaciones del pensamiento de Habermas sobre la acción comunicativa, es suficiente señalar que su “sistema de formas de entenderse” se refiere a cuatro áreas:

- (1) el ámbito de la praxis cultural, (2) el ámbito de la acción en la que los sistemas de interpretación religiosa conservan una fuerte orientación inmediata para la praxis diaria, y luego los ámbitos profanos de la acción en la que la reserva de los conocimientos culturales es utilizada (3) por la comunicación y (4) por la actividad finalizada, sin que las estructuras de las imágenes del mundo se afirmen directamente en las pautas para la acción.

Así es que los dos primeros ámbitos están conectados directamente a lo sagrado. En lo que se refiere al primero: “*al mito le corresponde una praxis ritual (y las acciones de sacrificio) de los miembros del grupo, a las imágenes religioso-metafísicas del mundo le corresponde la praxis sacramental (y las oraciones) de la comunidad y, por último, a la religión culta de la primera etapa moderna le corresponde la realización contemplativa de las obras de arte auráticas*” (Habermas 1986b, II: 801). En términos más explícitos, Habermas da a entender que lo sagrado se basa en la práctica cultural (con el rito que institucionaliza la solidaridad social; el sacramento/oración que institucionaliza el camino de la salvación y del conocimiento; y la representación contemplativa del arte aurático que institucionaliza el uso del arte).

En lo que se refiere al segundo ámbito, se trata de las imágenes del mundo que guían la praxis (el mito, las imágenes religiosas y metafísicas del mundo; la ética religiosa de convicción; el derecho natural racional y la religión ciudadana) (Habermas 1986b, II:802). El rito y el mito pertenecen a la sociedad arcaica; el sacramento/oración, las imágenes religiosas y metafísicas del mundo pertenecen a las grandes civilizaciones antiguas; la representación contemplativa del arte aurático y la ética religiosa de convicción así como el derecho natural racional y la religión ciudadana pertenecen a la primera edad moderna.

También hoy en día la religión constituye una especie de desafío cognitivo, ya que proporciona contenido y da fuerza a las normas sociales y, por lo tanto, a la solidaridad de los ciudadanos. En lugar de desaparecer (Habermas, Sölle y Luhmann 1977), la religión se sitúa en la esfera pública (Habermas 2006a) donde juega un papel de mediación entre dos elementos opuestos: aquel de los fundamentalismos y aquel de los secularismos. Habermas responde a la provocación de Böckenförde (2007), que niega al Estado secularizado la posibilidad de garantizar las premisas normativas (poseídas, en cambio, por la religión cristiana), y espera que se reestructure como Estado post-secularizado con el fin de hacer frente al acentuado crecimiento de la religiosidad y de los movimientos fundamentalistas (aunque al mismo tiempo Böckenförde, si bien no llegue a negarla, observa que la religión, cada vez más libre, no se confirma como fermento del orden público y está separada del Estado, por lo que no representa y no protege más como en el pasado). En realidad, el sociólogo de Frankfurt no releva sólo los valores religiosos, fundamento de la democracia, sino que también nota como éstos contribuyen a las reglas, es decir, a los procedimientos. Y al mismo tiempo considera indispensable que las religiones renuncien a reclamar la posesión de la verdad y acepten la autoridad de la ciencia y se sometan a la ley secular. Obviamente va tenido en cuenta el disenso ya sea religioso que laico sobre este tema, lo que no impide llegar a un consenso razonable ya que una secularización destructiva es también perjudicial para la misma sociedad (Ratzinger y Habermas, 2005). La perspectiva preferida por Habermas es aquella iluminista (Habermas 2002b) y secularista, pero él muestra ser completamente adverso a la religión, a la que, sin embargo, le pide recurrir a un discurso que permita el diálogo con el mundo laico.

En otras palabras, la religión es un elemento constitutivo del mundo de la vida (*Lebenswelt*), aunque el proceso de racionalización y secularización han reducido su alcance limitándola casi exclusivamente a la cuestión del significado, ya que la autoridad de lo sagrado ha sido sustituida por aquella moderna del consenso. En esto se ve una crisis de legitimación de la religión (Habermas 1975) junto con el desarrollo de una concepción secular del conocimiento y, por lo tanto, una esfera pública cada vez más independiente de la religión. Pero al mismo tiempo Habermas (2006a) atribuye a esta última un papel importante en el proceso de difusión de lenguajes comunes, dando lugar también a un “elaboración lingüística de lo sagrado (Habermas 1986b:648-96)”.

En resumen, el pensamiento religioso no estaría fuera de la racionalidad y se lo puede considerar para comprender completamente formas y contenidos del proceso de racionalización. En definitiva, el papel de la religión no ha desaparecido, pero ha cambiado. Hay que notar, aún así, que la acción comunicativa no es susceptible a las influencias de carácter religioso.

Pero, la secularización creciente de la sociedad también debe considerar la persistencia de las concepciones religiosas y las comunidades religiosas que las expresan (Habermas, 2002^a:99-112]. Las sociedades post-seculares están llamadas a cuestionar su propia comprensión de la racionalidad laica en una perspectiva de mayor apertura en términos de expansión del conocimiento (y también del aprendizaje del pensamiento religioso). En otros términos, el principio de separación entre la religión y la política se fundaría sobre la base de una fase “post-secular” de respeto mutuo entre la religión y la razón (Habermas 2006b:19-50).

El Estado laico, por otro lado, no puede pretender imponer su lenguaje a los ciudadanos religiosos, ya obligados a una condición asimétrica (respecto a los sujetos laicos y al Estado laico) en el tener que tratar de mediar entre su fe y las razones laicas a través de un equilibrio teológico y ético (Habermas 2006b: 30). Es así que “el pensamiento extiende sus alas”, como Habermas (1986a:202) recordó a propósito de la utopía y la esperanza teorizadas por Ernst Bloch.

2. Laicidad y creencia

Las resistencias para la realización de una eficaz comunicación entre sujetos laicos y creyentes derivan principalmente de la constitución de dos frentes a partir de las bases institucionales (entendidas en un sentido amplio, ya sea en cuanto organismos reales históricamente fundados y desarrollados a través del tiempo, como es el caso de los Estados y las Iglesias que han nacido y se han consolidado con consensos variables a lo largo de la historia y a través de diferentes áreas geográficas aún permaneciendo estables durante algún tiempo; ya sea en el caso del nihilismo, del materialismo, del marxismo, del positivismo, del racionalismo, del liberalismo, del secularismo, del modernismo, del cientificismo, del existencialismo).

La cuestión de la laicidad – hay que reconocerlo – tiene matrices típicamente europeas, inicialmente francesas y luego, gradualmente, italianas, españolas y demás. El punto de partida es la época de la Ilustración y sucesivamente se deben considerar las formas y los contenidos de los sucesos revolucionarios de 1789 en París (y en otros lugares).

La federación estadounidense ha conocido en sus albores un momento revolucionario, pero sin dar aun lugar a las mismas consecuencias a nivel de fenomenología religiosa. Es más, en América del Norte, el connubio entre política y religión es bastante sutil: la frase que acompaña el escudo de los Estados Unidos pone su confianza en Dios y los discursos de los presidentes estadounidenses contienen numerosas y repetidas referencias a la Biblia y a la tradición cristiana, protestante en particular.

Prácticamente, la religiosidad difusa, confirmada por varias investigaciones empíricas no sólo en los Estados Unidos, sino también en Canadá y, especialmente, en Québec, no da lugar para plantear cuestiones relacionadas a la laicidad, o al menos no la convierte en el *focus* principal de la discusión.

Martha Nussbaum (2008) de la Universidad de Chicago, filósofa anglicana y posteriormente judía reformada, autora de *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, defiende el derecho de los mormones a la poligamia, aplicando por lo tanto, a pleno, su idea sobre la libertad de conciencia y de religión (es similar

a lo que ya había mostrado Poulat, en su libro de 1987 sobre la libertad y la laicidad). También Nussbaum parece no preferir el tipo de laicidad en auge en Francia, porque según su parecer es demasiado restrictiva para los creyentes, a quienes se los invita a no hablar en público. Es más, para esta profesora de Chicago, la separación entre el Estado y la Iglesia es apenas un valor secundario respecto al valor primario de la igualdad de libertad para los ciudadanos, creyentes o no creyentes.

Y sobre la delicada cuestión de las transfusiones de sangre para los Testigos de Jehová la estudiosa opta por una solución que ofrece libertad de elección para los adultos, que son maduros y conscientes, pero no para sus hijos, cuya vida debe ser preservada a todo costo. Por último, Nussbaum espera que se enseñe el creacionismo en las clases de religiones comparadas, pero no en aquellas de ciencia.

En el sur de los Estados Unidos, en México, el discurso sobre la laicidad se repropone pero de una manera diversa. También allí hay un episodio revolucionario inicial, aquel del zapatismo, que marcó el final de la presencia pública de la religión en la primera mitad del siglo pasado. La prueba más evidente de la laicidad del Estado mexicano se encuentra en la prohibición del uso de la sotana en público. Es decir, se quiere dar a entender claramente que la religión es un asunto exclusivamente privado, que no puede tener un impacto en el ámbito estatal y, por lo tanto, a nivel público.

En los otros Estados de América Central y de América del Sur las relaciones entre el Estado y la Iglesia han seguido las vicisitudes de cada nación, pasadas a través de múltiples experiencias, como la dictadura o un régimen militar o la pseudo-democracia o, aun, la democracia efectiva. No siempre las lecturas de los diversos acontecimientos de las últimas décadas han sido claras y sin ambigüedades. En algunos casos, se ha habido, de hecho, efectos “colaterales” o una no-beligerancia ideológica entre el Estado y la Iglesia, con consecuencias que aún hoy son objeto de evaluaciones no concordes ni siquiera a partir de los datos de hecho.

En Asia, por otro lado, las relaciones entre los Estados y las Iglesias están vinculadas esencialmente a los tipos de régimen político en vigor, pero en general es la autoridad política quien establece las reglas y los límites, independientemente del parecer de los sujetos religiosos interesados. Salvo algunas excepciones, el poder político resulta ser autoreferencial y se opone a cualquier forma religiosa adversa al gobierno vigente. Singular es el caso de la República Popular China, donde existen dos Iglesias católicas, de las cuales una de ellas es más bien cercana a las posiciones del Estado nacional, mientras la otra reconoce la autoridad de la Iglesia de Roma.

En Japón, por ejemplo, ha prevalecido el modelo de Jefferson de los Estados Unidos, del estado neutral que no elige ninguna religión entre las tantas que hay, impide el “cesaropapismo” y fomenta el crecimiento de una sociedad civil religiosa pluralista y pacífica. De este modo, se explica el carácter agnóstico del sistema escolar japonés.

La situación africana, en cambio, varía según la cultura religiosa dominante en cada país y muestra el fracaso parcial de las políticas escolásticas estatales intervencionistas en el sentido laico. La presencia del Islam, cuando es mayoritaria, suele ser bastante cercana a la orientación del Estado y en este caso, por lo general, no se plantean cuestiones sobre la laicidad debido a la concepción particular de la relación entre la religión islámica y la política ya que ambos se encuentran en perfecta simbiosis. Pero el Islam (Bozdemir 1996) ha tenido que adaptarse a las corrientes animistas, permitiendo la poligamia y las formas de sincretismo. Más compleja es la relación entre la laicidad y las religiones cristianas. En algunos Estados hay una separación formal entre el Estado y las Iglesias aunque, en realidad, no existe un verdadero problema de la laicidad en África, porque la religión es ampliamente difusa en diversas formas, principalmente animistas y también kimbangistas, tradicionales e independientes. Por último, no faltan intentos de eliminar la religión por decreto (como en

Madagascar, Benin, Angola, Mozambique, Etiopía, República Democrática del Congo). Un poco a la vez la laicidad ha ganado terreno y ha entrado a formar parte de la mayoría de las constituciones estatales, pero el debate sobre ella es considerado un producto importado, reducido a pequeños círculos de intelectuales.

En Australia, el modelo de referencia es aquel británico, anglicano en este caso, pero las condiciones no son totalmente asimilables a aquellas del Reino Unido y aún así el problema de la laicidad no parece dar lugar a particulares diferenciaciones.

En última instancia se discute de laicidad y sobre todo se asiste casi a una carrera de muchos para proporcionar la definición de laicidad y convertirla en el único parámetro. Cuando la propuesta de definición proviene de los intelectuales de orientación religiosa o de la misma Iglesia oficial, son los laicos a objetar. Si las partes se invierten no falta ciertamente el énfasis crítico de la parte religiosa.

Se puede observar que no se sale de la cuestión si no se encuentra una solución a adoptar de común acuerdo, no necesariamente una vez por todas, sino más bien tratando en cada caso el punto de consenso. Pedir el respeto de todas las definiciones de laicidad significa de hecho rendirse frente a las dificultades que de esto derivan y, por lo tanto, resignarse a no considerar válida ninguna definición.

El punto clave es exactamente el rol público de la religión y de las religiones, es más, de manera más proficua es el mismo espacio público, el principal escenario donde hacer confluir propuestas y elaboraciones para comprender principalmente los términos del análisis a llevar a cabo. El conocimiento adecuado y científicamente calibrado, sin embargo, deriva de la aplicación de por lo menos algunas astucias metodológicas, a partir de la actitud de la *epoché*, de suspensión de la evaluación/juicio, a fin de comprender a través del conocimiento, para poder, sólo al final, expresarse sobre el argumento en base a elementos concretos y reales.

No se debe olvidar que pueden existir laicidades a-religiosas y anti-religiosas, sostenidas también por los no creyentes o incluso laicidades expresadas por sujetos que tienen otras creencias, es decir por aquellos con otros modos de creencia que están fuera de los cánones oficiales de la Iglesia o de las acciones estadísticamente modales más comunes. Y aquí se abriría un abanico de posibilidades sobre el *etsi non daretur* que tienen a Dios como sujeto. Todo se encuentra en el escenario de decisiones que tomar, sobre la base de criterios inspirados en la responsabilidad o racionalidad. Pero las oposiciones, las divergencias y las ópticas poliformes están siempre en función y no permiten caminos fáciles.

3. El debate sobre la laicidad y sobre el rol público de la religión

Es frente a la pluralidad que la neutralidad no es suficiente pero sirve la imparcialidad, en particular en el campo ético y jurídico, donde el poder del Estado se ejerce con independencia del tipo de destinatarios que participan en sus actividades legislativas o en sus sanciones. La imparcialidad de la ley significa el reconocimiento de la libertad declinada en sus formas de libertad religiosa (cuya práctica incluye también la libertad de pensamiento, de asociación y de reunión). En esta perspectiva, entre otras cosas, ya no puede valer más el antiguo principio de *cuius regio eius et religio*, porque nadie está obligado a seguir la religión de su propio soberano o de su propio Estado o de su propio gobierno.

Sin embargo, un obstáculo ulterior se interpone: el fundamentalismo, que no acepta tratativas sino que exige la aplicación de las normas en todos los casos sin distinción de ningún tipo y no reconoce la autonomía de los interlocutores, sólo reitera sus propios principios de referencia. En el plano estrictamente jurídico, rige, sin embargo, sólo el principio de justicia, que no procede por favoritismos, sino que aplica la norma y no se

autodetermine laico ni religioso, respetando así el criterio de igualdad. Sin embargo, queda abierta la discusión sobre la necesidad o no de conformar el orden jurídico positivo al orden moral natural (Dalla Torre 2008:178).

De todos modos, hay que aclarar que la laicidad no puede reclamar aplanar sobre sí la religión y aún menos la religión está llamada a destruir la laicidad para no tener adversarios en la esfera pública. Para llegar a una conclusión similar, hay mucho por hacer en el plano de la cultura religiosa, así como de la cultura política, en el sentido de proporcionar especialmente a las generaciones más jóvenes - aunque también a los más adultos - los criterios para el discernimiento suficientemente fundados en términos de conocimiento no orientado ideológicamente.

Se sostiene con razón que una buena educación cultural en el campo religioso no puede no llegar a una valiente defensa de la laicidad del Estado que no acepta fórmulas injustificadas de reparación instrumental o pactos del tipo *do ut des* con adaptaciones indebidas de la Iglesia al Estado y viceversa. El principio de laicidad inclusiva no puede ser considerado la palanca para la entrada de la Iglesia en el Estado o por el contrario, de la esfera pública como espacio para el dominio del Estado sobre la religión.

Al mismo tiempo, también podría surgir el objetivo de la restauración de la enseñanza teológica en las universidades públicas en una óptica no confesional sino de rigurosa investigación científica con la posibilidad de incrementar prolíficas aperturas interdisciplinarias como las que dieron lugar al ejemplar diálogo de Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger (Ratzinger y Habermas, 2005). Podría ser esta una manera de reducir los prejuicios y las resistencias, pero sobre todo de elevar el nivel cualitativo del enfoque científico a los temas de la laicidad, de la religiosidad, de la bioética y del bioderecho.

Para Böckenförde (2007), la religión no guía más el espíritu del Estado (y por lo tanto, este último ya no será ni cristiano ni musulmán, ni de otra religión), sino que elige obrar en la sociedad convirtiéndose en religión civil e influenciando el orden social a través de los individuos y las orientaciones que ellos les proporciona. Por esto hay que esperarse, según Böckenförde, que la religión aspire a desempeñar un papel político desde una perspectiva que le es propia. Centrándose sobre la laicidad del Estado, Böckenförde parece rechazar la *laïcité* francesa y preferir el concepto de neutralidad abierta a todas las religiones (como en Alemania), pero tal vez la idea de imparcialidad funcionaría mejor en este sentido y abriría un camino suficientemente ancho para la presencia de la religión o de las religiones en la esfera pública, sin *ghetos* en lo privado o al máximo en el llamado “privado-social” como sustituto del Estado mismo. Este escenario permitiría una plena realización de las *Weltanschauungen* religiosas judías, cristianas e islámicas, que no verían, por lo tanto, ninguna solución de continuidad entre la creencia y la acción, entre la vida espiritual y la presencia en el mundo. Una vez más se trata de encontrar un equilibrio entre la laicidad del Estado y las necesidades religiosas de una parte no insignificante de ciudadanos. De este modo se releva la posibilidad de recuperación, como sostiene Böckenförde, de los principales valores de la Ilustración: derechos humanos y libertad (incluso religiosa).

Ciertamente, hay una interconexión entre el *tópos* de la laicidad y aquel del pluralismo. El uno y el otro se encuentran para hablar con la resistencia de la religión que después de décadas de secularización mantiene una solidez de base. Las razones del pluralismo pueden ser pragmáticas, de conveniencia: frente a la persistencia de las religiones el único modo de gobierno parece ser aquel de la permisividad generalizada. Esta elección, sin embargo, no se hace cargo de las dificultades creadas a quienes esperan poder beneficiarse de un espacio mayor de autonomía e igualdad, y al contrario deben dejar lugar a los demás y tolerarlos de alguna manera: la inclusión se convierte, de hecho, en una especie de exclusión para los que ya estaban en el interior de un sistema dado. Un pluralismo más reflexivo se apela a los valores de justicia, libertad, legitimidad, deber socio-político para hacer aceptar

posiciones diferentes a la propia ya existentes. El riesgo es aquel de obligar a la libertad incluso a quienes no están de acuerdo y tienen el derecho a no estarlo. O de pedir, incluso a quienes no deseen hacer uso, la igualdad de respeto, concepto aun presente, como *filótimo*, en la cultura griega de la aldea (Cipriani, Cotesta, Kokosalakis y van Boeschoten, 2002).

Por otro lado, Gian Enrico Rusconi (2000) es, desde hace mucho tiempo, un líder intelectual de la *querelle* de la laicidad por su capacidad y por el rigor que lo caracteriza desde hace más de cuarenta años en el campo de la discusión sobre la religión y la política. Se trata de un protagonista y de un interlocutor de primer orden, atento, respetuoso y documentado. Según su parecer la novedad del tiempo presente está en la oferta de una ética pública por parte de las Iglesias. Esto produce de por sí los elementos de conflicto con el enfoque laico que tiende a evitar una aportación religiosa a la misma ética. Es como si Dios no existiera (*etsi deus non daretur*). Las iglesias, en realidad, no se oponen a la laicidad del Estado, pero se inspiran a la llamada “sana laicidad” construida sobre la base de sus parámetros de referencia. Desde aquí surge la reacción por parte laica, que no aceptan las formas de *diktat* provenientes de las instituciones que no son el Estado.

El malentendido mayor se encuentra probablemente en la calificación de dictadura del relativismo que algunos miembros de la llamada religión-de-iglesia (antiguo término muy apreciado por Rusconi) ven en las afirmaciones de la parte laica que, al contrario, prefieren hablar de una regulación consensual de los principios éticos y de su aplicación. Por un lado existiría la autoridad de los criterios de la fe, por el otro, aquella de todos los criterios en su conjunto, incluidos las creencias de varios tipos (incluso aquellas de los creyentes “de manera diferente”, como prefiere sostener Rusconi).

Se argumenta que la ética pública laica también puede diferir, en medida soportable, de aquella privada. Por su parte, la ética pública religiosa se presenta más compacta, pero también para ella existen posibles diferencias en el sector privado. La mayor proviene del procedimiento puesto en marcha en las dos perspectivas: en aquella laica se releva la tendencia a decidir caso por caso, mientras en aquella religiosa valdría un *corpus* general de principios aplicables a cada cuestión. Pero no acepta la intrusión de lo divino en las decisiones operativas que derivan de los derechos definidos por los procedimientos racionales y consensuados. Por lo tanto, se pide al sujeto religioso que se adapte a las reglas del Estado laico. En otras palabras, la convergencia entre la fe y la razón no encuentra apoyo fuera de la religión-de-iglesia. Pero la posición laica no legitima en absoluto, añade Rusconi, la ausencia de cualquier norma moral y, de hecho, ofrece otras basadas en un *ethos* consensual, aunque no es fácilmente alcanzable.

Rusconi, mientras critica a Böckenförde (2007) la tesis de una religión cristiana capaz de asegurar las premisas normativas que carecen al Estado secular, observa que las raíces históricas cristianas pueden haberse transformado con el tiempo en razones laicas, y está de acuerdo, por último, con las solicitudes de Habermas sobre la necesidad ya sea de una renuncia de las religiones a la posesión exclusiva de la verdad que de un diálogo real, de una apreciación de la ciencia y de la aceptación de la supremacía laica en el campo de la ley.

Conclusiones

La relación entre Estado y religión/religiones cubre varios ámbitos políticos-territoriales y encuentra resultados que dependen en gran medida de las contingencias históricas, de las tendencias electorales y de las formas de gobierno. Indonesia, por ejemplo, es un país caracterizado por una doble presencia del Islam (poco más del 87%) y cristiana (algo menos del 10%), junto con dos minorías religiosas significativas (hindúes aproximadamente con un 2% y budistas con un 1%). En este contexto, como en tantas otras

partes del mundo (Irlanda, Chipre, Israel, India, Sudán, China) existe el problema de la convivencia entre diferentes culturas y tradiciones religiosas presentes en el mismo territorio.

La historia universal, además, está caracterizada por las guerras de religión, los conflictos inter-religiosos, los contrastes políticos-religiosos. En el caso de Indonesia, la solución parece haber sido encontrada gracias al uso de la ideología nacional, llamada *Pancasila* (Intan, 2006), en cuyo interior la religión juega un papel importante basado esencialmente en el diálogo interreligioso entre musulmanes y cristianos. Ni el carácter islámico, ni aquel secular del Estado indonesio constituirían, de otro modo, una salida. Por lo tanto,

la *Pancasila* es la única posible si es que Indonesia desea mantener su unidad y su diversidad. Teniendo dos ideologías en conflicto, la solución ofrecida por la *Pancasila* es que Indonesia no sea ni un Estado secular, en donde la religión está completamente separada del Estado, ni un Estado religioso, basado en una fe en particular. En resumen, ya sea la *Pancasila* que la “secularización como diferenciación” [...] permiten evitar la elección entre un Estado secular y un Estado ampliamente religioso (Intan 2006:18).

En otras palabras, de acuerdo con los principios de *Pancasila* el Estado es religioso pero no teocrático.

La idea de la variedad en la unidad fue creada por Sukarno (que más tarde se convirtió en el primer presidente de Indonesia), que había tenido en cuenta las mismas diversidades detectadas en el Islam indonesio y que el 1° de junio de 1945 había declarado en un discurso los cinco principios de la *Pancasila*, palabra sánscrita que indica cinco (*panca*) fundamentos (*sila*).

Originalmente los principios eran: el nacionalismo, el internacionalismo o humanitarismo, la democracia o la deliberación, la justicia social o bienestar social; y por último el *ketuhanan* o *Lordship* (Señorío). Como se puede ver, se trata de mezcla de contenidos islámicos y contenidos seculares, de hecho, más ventajosos para estos últimos. Sin embargo, cuando los principios fueron formulados y reducidos a uno, no se dejó caer justamente la referencia a la dimensión religiosa respecto al Señor y, es más, se recuperó bajo la palabra de su unicidad. En resumen, la unidad de la nación se garantizaba a partir de la base común de la referencia al Señor, compartido y a repartir entre los ciudadanos.

Así es que se mantuvo el contenido religioso, y la nación no se dividió, al contrario, se reforzó en la unidad relativa al mismo Señor. Precisamente la unicidad del Señor satisfacía los musulmanes así como los cristianos porque ambos veían una fuerte coherencia con su fe. Y al mismo tiempo, también los defensores del Estado secular estaban complacidos por el acuerdo alcanzado a través la existencia de un factor de unidad para el beneficio de toda la nación indonesia. Sin embargo con el pasar del tiempo, la situación no siguió siendo pacífica y hubo varios momentos de tensión entre las diferentes partes de la nación indonesia. El principio del único *Lordship* contribuyó, de hecho, a un cierto mantenimiento de la unidad nacional.

La situación se complicó aún más, después de la experiencia de la llamada *Guided Democracy* de Sukarno y, en particular, con la llegada al poder del general Suharto, cuya gestión ha tenido algunos contraataques religiosos del Islam en el primer lugar. Las controversias aún en curso acerca de los contenidos enunciados en la *Pancasila* son numerosas y, a menudo acompañadas de argumentos bastante peculiares. Como conclusión parece estar confirmado, de todos modos, el peso decisivo de la religión, es decir de las religiones de Indonesia como lo demuestra la creciente presencia del Islam en el Estado, especialmente con el gobierno del *New Order* de Suharto. Aun más, la acción religiosa también parece ser un factor de promoción de la democracia y de la liberación. Tampoco puede pasarse por alto el papel de los intelectuales (musulmanes y cristianos juntos) en la

aceptación de la *Pancasila*. En efecto, «como un estilo de vida, la *Pancasila* invita a los ciudadanos indonesios a fundar una nación constructivamente basada en los valores humanos y caracterizados por las ideas de inclusión y no de discriminación» (Intan 2006: 222).

Sin embargo, no se debe hacer hincapié en el caso de Indonesia, que sigue siendo sólo un ejemplo de una solución que no es definitiva, alcanzable y realizada aunque demuestre que cuando la laicidad es asumida como un valor a defender por parte de las mismas religiones, y cuando las religiones son tomadas en serio por el mundo laico, se instaura una comunicación virtuosa y ulteriores objetivos pueden ser alcanzados. Quizás sólo la dignidad humana no puede ser objeto de tratativas ya que se la puede considerar como un valor no negociable y no sujeto a la obligación de reciprocidad: debería ser respetada a toda costa, incluso si los demás no lo hicieran.

Para ser coherentes con las afirmaciones hechas hasta el momento es evidente que este último punto no será una excepción, sino que debe ser examinado y re-calibrado de acuerdo con el resultado del debate que se ha llevado a cabo sobre él. Quizás puede ser esta hipótesis la que vuelve a fundar una laicidad y una religión que compiten por de-ideologizarse y dialogar, aun sin renunciar completamente a sus propios principios fundacionales. La verdad absoluta no está completamente en un lado, pero puede ser descubierta con la participación de ambas partes, que no pueden no reconocer a los demás aquello que piden para sí mismas. El respeto y la comprensión nacen de un esfuerzo mutuo de conocimiento recíproco, dirigido a deliberar conscientemente sobre los aspectos que plantean cuestiones éticas, que abren nuevos horizontes a la acción humana y que no excluyen nada del campo de lo posible, salvo algunos valores establecidos de común acuerdo.

Bibliografía

- Acquaviva, Sabino S. 1971. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milán: Comunità.
- Acquaviva, Sabino S. y Renato Stella. 1989. *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*. Roma: Borla.
- Bauberot, Jean. 1990. *Vers un nouveau pact laïque?* París: Seuil.
- _____.2003. *Histoire de la laïcité en France*. París: Presses Universitaires de France.
- _____.2004. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. París: Seuil.
- _____.2007a "Laicism". Pp.2529-33 en *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, editado por George Ritzer. Oxford: Blackwell.
- _____.2007b. *Les laïcités dans le monde*. París: Presses Universitaires de France.
- Bockenforde, Ernst-Wolfgang. 2007. *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*. Roma-Bari: Laterza.
- Bozdemir, Michel *et alii*. 1996. *Islam et laïcité. Approche globales et régionales*. París: L'Harmattan.
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Casanova, José. 2000. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: il Mulino [Public Religions in the Modern World. Chicago, University of Chicago Press, 1994].
- Cipriani, Roberto, Vittorio Cotesta, Nikos Kokosalakis y Riki van Boeschoten. 2002. *Episkepsi: il villaggio armonioso. Tradizione, modernità, solidarietà e conflitto in una comunità greca*. Milán: Angeli.
- Cox, Harvey. 1968. *La città secolare*. Florencia: Vallecchi.
- Dalla Torre, Giuseppe. 2008 "Laicità: i confini della tolleranza e l'esercizio della libertà". Pp.167-178 en *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi*, editado por Ignazio Sanna. Roma: Studium.
- De Rita, Giuseppe. "La modernità della Chiesa". *Corriere della Sera*, 13 agosto 2008, p. 1 y 39.
- Fornero, Giovanni. 2008. *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*. Milán: Bruno Mondadori.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

_____.1990. *Modernity and Self Identity*. Cambridge: Polity Press.

_____.2006. *Fondamenti di sociologia*. Boloña: il Mulino, 2006.

_____.1975. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*. Bari, Laterza, 1975 [Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973].

_____.1986a “Uno Schelling marxista: Ernst Bloch”. Pp.183-203 en *La teoria critica della religione. Il fenomeno religioso nell’analisi della Scuola di Francoforte*, editado por Roberto Cipriani. Roma: Borla. [Über Ernst Bloch. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1969, p. 61-81].

_____.1986b “Teoria dell’agire comunicativo. II. Critica della ragione funzionalistica”. Bologna: il Mulino [Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981].

_____.2002a. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*. Torino: Einaudi. [Die Zukunft der menschlichen Natur. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001].

_____.2002b. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

_____.2006a. “Religion in the Public Sphere”. *European Journal of Philosophy*. 14 (1): 1-25.

_____.2006b *Tra scienza e fede*. Roma-Bari: Laterza, [Between Naturalism and Religion. Cambridge, Polity Press, 2007].

Habermas, Jürgen, Dorothee Solle y Niklas Luhmann. 1977. *Il ruolo sociale della religione. Saggi e conversazioni*. Brescia: Queriniana,.

Intan, Benyamin Fleming, 2006. “Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia. *An Ethical and Sociological Analysis*. New York: Peter Lang.

Mancini, Italo. 1983. *Il pensiero negativo della nuova destra*. Milán: Mondadori.

Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*. Turnhout: Brepols.

Nussbaum, Martha C. 2008. *Liberty of Conscience. In Defense of America’s Tradition of Religious Equality*. Nueva York: Basic Books.

Poulat, Émile.1987. *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. París: Cerf/Cujas.

Ratzinger, Jürgen y Joseph Habermas. 2005. *Ragione e fede in dialogo*. Padua: Marsilio. [Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg, Herder, 2005].

Rusconi, Gian Enrico. 2000. *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*. Turín: Einaudi.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge (USA)-Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

Weber, Max. 1995. *Economia e società*. Milán: Edizioni di Comunità [Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, Mohr, 1922].

Willaime, Jean-Paul. 2004. *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*. Paris: Fayard.