

La presencia del cristianismo en la esfera pública

Leonardo Rodríguez Duplá
Universidad Pontificia de Salamanca

1

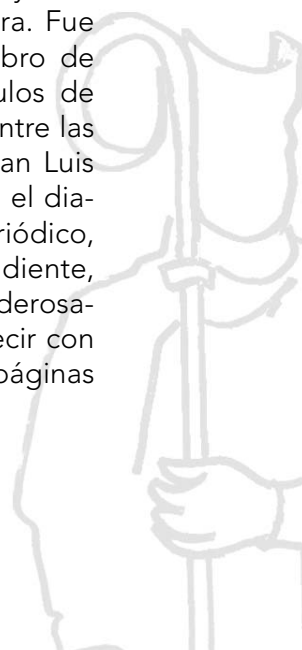
Las reflexiones que van a escuchar se refieren a un problema difícil y controvertido: el del lugar que ocupa la religión en el marco del moderno Estado democrático. ¿Es la religión un asunto exclusivamente privado, o hay, por el contrario, formas legítimas de presencia de la religión en la vida pública? Las naciones europeas se ven confrontadas a diario con polémicas que hacen evidente la necesidad de abordar serena y reflexivamente el problema; baste recordar las controversias motivadas por el velo islámico, la fallida investidura del filósofo católico Rocco Buttiglione como comisario europeo de justicia, las caricaturas de Mahoma en la prensa holandesa o, más recientemente, el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona. El problema afecta, desde luego, a la propia identidad europea, habida cuenta de las raíces cristianas de nuestra cultura; y afecta asimismo a la definición de la democracia por parte de un continente que ha optado decididamente por ella.

Es notorio, por otra parte, que nuestro país no ha permanecido al margen de este problema. Da toda la impresión de que nuestra joven democracia no ha alcanzado aún un encaje entre los ámbitos político y religioso que satisfaga a la mayor parte de los ciudadanos. Prueba de ello son los constantes debates en torno a la enseñanza de la religión, la financiación de la Iglesia, la política familiar y tantas otras cuestiones.

En este contexto, se abrió paso con fuerza el concepto de "laicismo", que hasta hace unos pocos años apenas se empleaba. Recuerdo muy bien la primera vez que me llamó la atención el empleo de esta palabra. Fue hace cinco o seis años, con ocasión de la presentación de un libro de Olegario González de Cardedal que recopilaba numerosos artículos de prensa publicados por el ilustre teólogo en diferentes periódicos. Entre las personas que tomaron la palabra en aquel acto se encontraba Juan Luis Cebrián, debido a que parte de esos artículos habían aparecido en el diario "El País". Recuerdo que Cebrián explicó los orígenes de este periódico, el cual, según dijo, nació con el deseo de ser un periódico independiente, de calidad y además laico. A mí este último término me llamó poderosamente la atención, porque no entendí de entrada qué se quería decir con ello. Después de todo, "El País", como los demás periódicos, tiene páginas

RUDESINDUS

miscelánea de arte e cultura



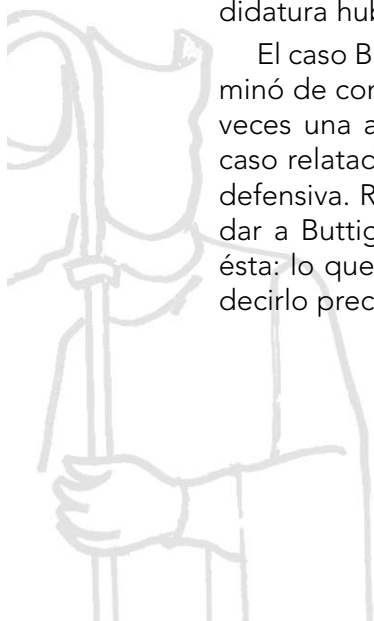
La presencia del cristianismo en la esfera pública

de información religiosa; y en él escriben de vez en cuando algunos teólogos, entre ellos el citado D. Olegario. Al aplicar a ese diario el término "laico" como uno de sus rasgos distintivos, ¿se pretendía sugerir que los demás periódicos no lo eran?

Nada de esto me resultaba claro. Pero el caso es que, a partir de entonces, advertí que esa misma palabra iba ganando protagonismo y se iba consolidando en el discurso público de ciertos políticos. Varios partidos comenzaron a enarbolar en España la bandera del laicismo. Esto daba que pensar. Era evidente que con ese término no se postulaba simplemente la aconfesionalidad del Estado, pues ésta está ya consagrada en nuestra Constitución y además no existen grupos sociológicamente relevantes que se opongan a ella. Quienes proclamaban la laicidad de España pensaban, sin duda, que el Estado español, pese a su carácter formalmente aconfesional, seguía siendo prisionero de numerosas hipotecas religiosas que convenía ir levantando.

¿Hasta dónde se quería llegar exactamente? Es difícil decirlo. En todo caso, cuando en el año 2004 se celebraron las últimas elecciones al Parlamento Europeo, el candidato socialista Josep Borrell subrayó repetidamente que él se proponía fomentar una Europa laica. Y hay que reconocer que fue consecuente. Todos ustedes recordarán el caso Buttiglione, antes citado. Este filósofo y político católico italiano había sido propuesto como comisario europeo de justicia. A las insistentes preguntas referentes a sus convicciones personales planteadas por la comisión del Parlamento Europeo encargada de examinar su candidatura, Buttiglione contestó que era católico y que, como tal, aceptaba las doctrinas morales formuladas en el Catecismo de la Iglesia Católica. Buttiglione añadió que aceptaba asimismo la distinción kantiana entre moral y derecho, y que no pretendía imponer a nadie sus propias convicciones morales ni hacer de ellas el criterio de la justicia a nivel estatal. Sin embargo, esta aclaración no le sirvió de nada. Sus convicciones personales fueron juzgadas políticamente incorrectas y su candidatura hubo de ser retirada.

El caso Buttiglione fue aleccionador en varios sentidos. Por una parte, terminó de confirmar, si falta hacía, que el término "laicismo" esconde muchas veces una actitud beligerante contra el cristianismo. En segundo lugar, el caso relatado demostró que los creyentes cristianos se encuentran hoy a la defensiva. Recuerdo bien que muchos de ellos no dudaron entonces en tildar a Buttiglione de imprudente. La idea que circulaba era más o menos ésta: lo que dijo el político italiano era verdad, pero no hacía ninguna falta decirlo precisamente en ese contexto. Sin comentarios.



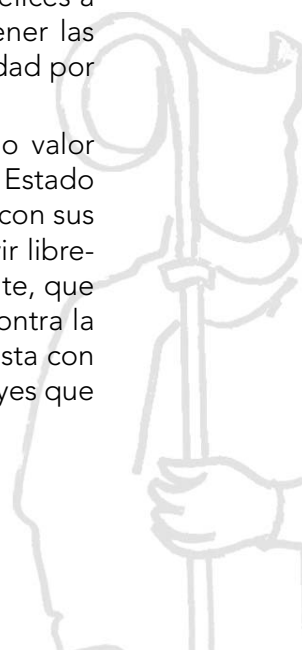
Acabo de afirmar que hoy existe en toda Europa, y desde luego en España, un laicismo beligerante, agresivo. Pese a ello, creo que haríamos mal en reducir la cuestión a una mera lucha política, en la cual los laicistas serían los malos de la película. Plantear el problema en estos términos no es resolverlo, sino sólo soslayarlo. Lo más urgente, a mi juicio, es comenzar por reconocer que estamos ante un verdadero problema teórico, y no simplemente frente a una oleada de anticlericalismo (sin negar, por supuesto, que también ésta existe).

Pero si realmente hay un problema, hemos de comenzar por plantearlo. Para ello tenemos que reflexionar brevemente sobre la naturaleza del Estado democrático moderno, que es la fórmula política adoptada por las naciones europeas.

El Estado moderno presupone una *sociedad pluralista*, es decir, una sociedad en la que conviven personas de diferentes credos religiosos, de diferentes convicciones ideológicas, de diferentes orientaciones políticas, con diferentes gustos estéticos, con diferentes concepciones de la historia, etc.; y por supuesto también con diferentes orígenes geográficos, étnicos y culturales. En este sentido podemos decir que una sociedad pluralista es lo contrario de una sociedad homogénea. Y no sólo es así de hecho, sino también de derecho, pues las distintas visiones del mundo presentes en una sociedad pluralista se consideran plenamente legítimas, y a nadie se molesta por poseer unas u otras convicciones.

Habida cuenta de esta variedad en las concepciones del mundo, no es de extrañar que los miembros de una sociedad pluralista puedan tener muy distintas ideas acerca de en qué consiste una vida buena para el hombre. Ahora bien, lo propio del Estado liberal moderno es su *neutralidad* o equidistancia respecto a esos ideales de vida buena. A ninguna se concede preferencia, pues se parte de la premisa de que no es función del Estado hacer felices a los ciudadanos imponiéndoles un ideal de vida, sino crear y mantener las condiciones que hagan posible que cada ciudadano busque la felicidad por su propio camino y tal como él la entienda.

Esto quiere decir que el moderno Estado liberal consagra como valor político fundamental la *libertad* individual (no en vano lo llamamos Estado "liberal"). Cada ciudadano tiene derecho a vivir y actuar de acuerdo con sus preferencias, con la única condición de que respete el derecho a vivir libremente que asiste a sus conciudadanos. De aquí se sigue, naturalmente, que un Estado moderno no puede ser confesional, pues esto atentaría contra la más elemental libertad de conciencia de sus ciudadanos. Pero no basta con que el Estado sea formalmente aconfesional, sino que, además, las leyes que



La presencia del cristianismo en la esfera pública

rigen la convivencia en el marco de un Estado democrático no pueden fundarse expresamente en convicciones religiosas o ideológicas de una parte de la ciudadanía, pues esto atentaría contra el principio de neutralidad antes enunciado. (Entiéndase bien: los ciudadanos pueden tener las convicciones religiosas que deseen, y estas convicciones influirán sin duda en ellos a la hora de votar un programa político u otro; pero esto pertenece únicamente al ámbito subjetivo de la motivación; las convicciones privadas no pueden incorporarse a la formulación positiva de las leyes.)

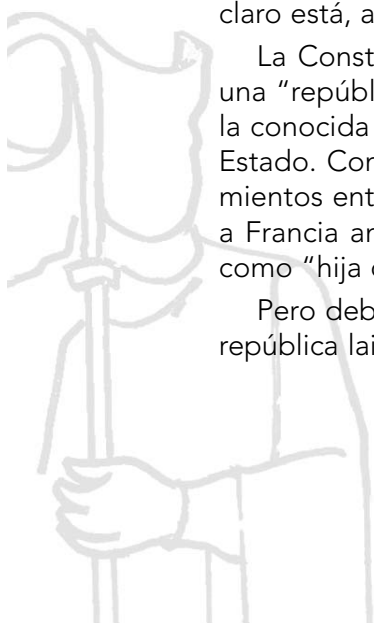
Tras estas consideraciones sobre la naturaleza del estado liberal, por fin estamos en condiciones de enunciar el problema a que antes aludíamos. El problema consiste en determinar de manera precisa las formas de presencia legítima de la religión en la vida pública, sin olvidar en ningún momento que el principio de la neutralidad estatal antes enunciado prohíbe que se dé preferencia a unas convicciones o instituciones religiosas frente a otras. Añadamos que este problema ha cobrado una enorme actualidad en toda Europa debido a los intensos flujos migratorios de los últimos años y al proceso de globalización; ambos factores han provocado continuos encuentros y desencuentros entre gentes de diferentes culturas y religiones, acentuando de este modo la necesidad de encontrar un encaje adecuado entre política y religión.

3

El problema que acaba de presentarse ha recibido soluciones muy diferentes dependiendo de los momentos históricos y los contextos culturales en los que se ha planteado. No es posible, ni tampoco necesario, recorrer el amplio espectro de fórmulas que han sido propuestas en las naciones occidentales para resolver el encaje de religión y política. Pero sí podemos detenernos al menos en un caso concreto que nos puede servir de orientación y de contraste, y que de hecho cabe considerar como el modelo que inspira buena parte del laicismo al que antes he llamado beligerante. Me refiero, claro está, al caso francés.

La Constitución Francesa de 1946 afirma explícitamente que Francia es una "república laica". Esta fórmula jurídica recoge y prolonga el espíritu de la conocida ley de 1905, que establecía la completa separación de Iglesia y Estado. Como es sabido, esa ley ponía fin a un largo período de enfrentamientos entre dos maneras de concebir la nación francesa: la que entiende a Francia antes todo como "hija mayor de la Iglesia" y la que la entiende como "hija de la Revolución".

Pero debe quedar claro que la definición constitucional de Francia como república laica no equivale a la prohibición de la práctica religiosa, sino más

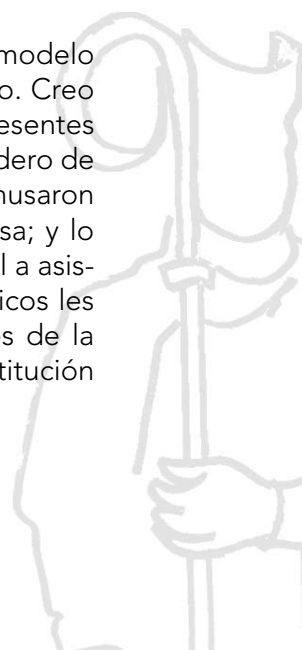


bien a su expulsión de la esfera pública. La Constitución Francesa reconoce a todos los ciudadanos, en efecto, plena libertad en lo relativo a sus convicciones religiosas, ideológicas o de otro orden. Ahora bien, el instrumento elegido para garantizar la libertad religiosa consiste en la creación de un espacio público neutro, entendido como un ámbito purgado de todo elemento religioso particular. La esfera pública, gracias a que en ella no se tolera ninguna iniciativa ejercida en nombre de una religión o de una ideología determinada, pasa a ser un ámbito compartido en el que todos los ciudadanos participen en pie de igualdad.

En consonancia con estas ideas, las Iglesias y las demás comunidades de fe son entendidas como meras instituciones de derecho privado. Por supuesto que se reconoce el derecho de asociación a quienes comparten una misma fe; pero su estatus no es esencialmente distinto al de otras asociaciones, por ejemplo las constituidas en torno a una misma afición, como pueda serlo la práctica de un determinado deporte. No existe, por tanto, ningún reconocimiento público de la función social desempeñada por las religiones, por ejemplo en términos de socialización moral. Esto explica que el Estado francés no financie las escuelas católicas o de otra confesión, ni pague sueldos a los sacerdotes, ni subvencione el culto.

Apenas hace falta decir que en este contexto cobra una enorme importancia la escuela pública laica. En ella, para favorecer la tolerancia, todos (profesores y alumnos) han de poner entre paréntesis, o al menos no exteriorizar, sus opiniones y convicciones religiosas. Por su parte, la formación religiosa que algunos desean recibir debe impartirse fuera de la escuela. La religión es siempre una forma de particularismo y, como tal, incompatible con el espíritu universalista e igualitario que ha de imperar en los centros de enseñanza. Que no todos aceptan esta división tajante entre lo privado y lo público, entre lo particular y lo universal, es algo que ha puesto de manifiesto en los últimos años el conflicto provocado por el uso del velo por parte de niñas musulmanas.

He sugerido antes que el laicismo francés es, probablemente, el modelo en el que se inspira buena parte del laicismo español más combativo. Creo que no faltan hechos que avalen esta hipótesis. Muchos de los presentes recordarán que cuando, hace unos años, contrajo matrimonio el heredero de la Corona española, algunos dirigentes políticos de nuestro país rehusaron asistir a la boda alegando que se trataba de una ceremonia religiosa; y lo mismo cabe decir de la negativa del Presidente del gobierno español a asistir a la misa celebrada por el Papa en Valencia. A estos líderes políticos les parecía que la presencia en un acto religioso de los representantes de la soberanía nacional estaba reñida con el artículo 16.3 de la Constitución



La presencia del cristianismo en la esfera pública

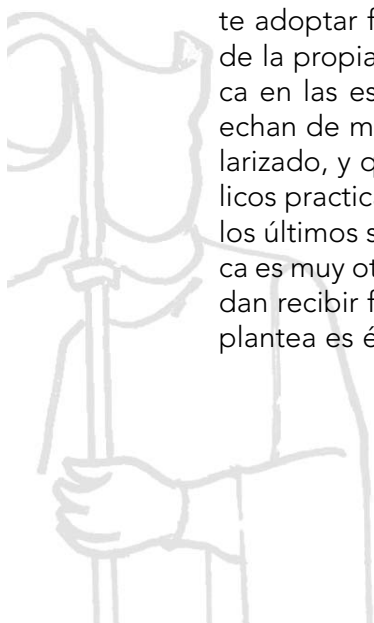
española, que define a España como un Estado aconfesional. Pero está claro que este argumento sólo posee fuerza si la mencionada aconfesionalidad se interpreta a la luz del modelo francés.

La tesis laicista es que en España el principio de neutralidad religiosa del Estado no se ha aplicado todavía con suficiente rigor. Como prueba de esto se suelen alegar hechos muy conocidos, como la financiación pública de la Iglesia o el que se ofrezca educación religiosa en las escuelas. Para el laicismo al uso, la religión es un asunto exclusivamente privado, por lo que las comunidades religiosas deberían financiarse por sí mismas, y la educación religiosa debería impartirse en las parroquias y no en las aulas.

4

¿Es razonable este intento de trasplantar a nuestro país el modelo del laicismo francés? La primera objeción que cabría hacer consiste en señalar que las distintas propuestas de encaje entre religión y política que se registran en el panorama internacional no son el resultado de una reflexión puramente conceptual, sino que son en cada caso el fruto de un largo y complejo proceso histórico; no han sido creadas de la noche a la mañana en el laboratorio de las ideas, sino que se han ido decantando lentamente en función de las particulares condiciones de cada país. Prueba de ello es el hecho de que las soluciones sean tan variadas. Hemos hecho alusión al caso francés, pero podríamos haber hablado también de la "religión civil" en los Estados Unidos de América, o de las Iglesias Estatales del norte de Europa, o del caso italiano o del griego. En cada uno de estos países, la religión está presente en la vida pública de manera distinta, precisamente porque sus respectivas experiencias nacionales son distintas. El laicismo francés es, como se sabe, consecuencia de las tensiones entre la Iglesia católica y el Estado francés a lo largo del siglo XIX, y no se entiende más que a partir de esos hechos.

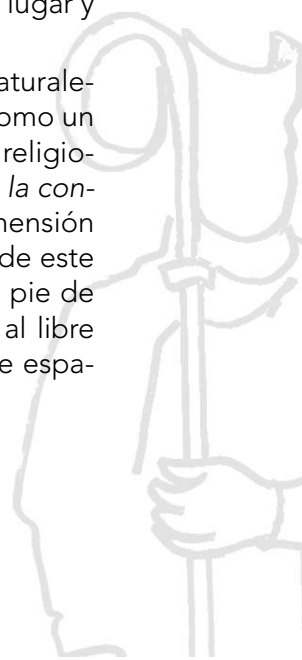
A la luz de estas consideraciones, da toda la impresión de que cada nación ha de buscar la solución que sea adecuada para ella, y no simplemente adoptar fórmulas que están estrechamente ligadas a realidades distintas de la propia. Pensemos en la cuestión de la enseñanza de la religión católica en las escuelas. Posiblemente la mayoría de los padres franceses no la echan de menos. Es sabido que Francia es un país muy intensamente secularizado, y que, desde hace ya bastantes años, en ese país hay menos católicos practicantes que musulmanes practicantes. Pero la historia española de los últimos siglos ha sido muy distinta de la francesa, y su realidad sociológica es muy otra. A día de hoy, una mayoría de padres desea que sus hijos puedan recibir formación religiosa en las escuelas. La cuestión que entonces se plantea es ésta: ¿por qué habría que ignorar este dato sociológico?



La respuesta laicista reza así: la escuela pública ha de estar purgada de elementos ideológicos o religiosos, para de este modo garantizar a todos un mismo derecho al libre desarrollo de la personalidad. ¿Es ésta una respuesta convincente? ¿Realmente constituye la enseñanza pública laica algo así como una campana de vacío ideológico al abrigo de la cual los estudiantes pueden desarrollar su sentido crítico y encontrar su propio camino? Cuando miramos las cosas más de cerca, surge la sospecha de que en la base de la escuela así entendida late una cierta concepción del hombre, y por tanto una cierta ideología bien definida.

Para entender esto mejor conviene que recordemos por un momento el sentido de una de las más conocidas tesis antropológicas de la toda la historia del pensamiento occidental, la célebre definición aristotélica del hombre como el animal que tiene logos. El término logos se traduce unas veces como razón, otras como lenguaje. Pero es de la mayor importancia tener presente que estas dos traducciones no son alternativas entre las que tengamos que elegir: logos es *ambas cosas a la vez*, razón y lenguaje. En tanto que ser dotado de razón, el hombre está abierto a una dimensión universal: es capaz, por ejemplo, de hacer ciencia, de investigar los principios más generales que estructuran las diversas regiones de la realidad, y es capaz asimismo de conocer valores y normas de conducta que son vinculantes para todos. En cambio, la segunda dimensión del logos, el lenguaje, es siempre particular. No es una creación de laboratorio, sino que cada lengua es el fruto de un larguísimo proceso histórico en el que se han ido sedimentando las experiencias compartidas por una comunidad a lo largo de su historia. En la fisonomía de cada lengua reconocemos la presencia de creencias, valores y visiones del mundo propias del grupo humano que lo habla y lo transmite. El lenguaje es el medio o el filtro a través del cual los niños se van socializando y aprenden a percibir la realidad. El ser humano no crece y desarrolla su personalidad en un medio aséptico, en una campana de vacío, sino en el cauce de una tradición compartida. Y el lenguaje es lo que en primer lugar y de una forma más intensa le vincula a su comunidad de origen.

A la luz de estas consideraciones, es posible entender mejor la naturaleza del ideal educativo de inspiración laicista. Al entender la escuela como un espacio neutro, en el que no está permitido exteriorizar convicciones religiosas o ideológicas, el laicismo aspira a *reducir el logos constitutivo de la condición humana a la primera de sus dos dimensiones*, es decir a la dimensión universal, común a todos. Se trata, como hemos dicho, de constituir de este modo un espacio público abierto a todos, en el que todos estén en pie de igualdad y puedan entregarse sin coacciones ni presiones externas al libre desarrollo de su personalidad. Pero está claro que la creación de ese espa-



La presencia del cristianismo en la esfera pública

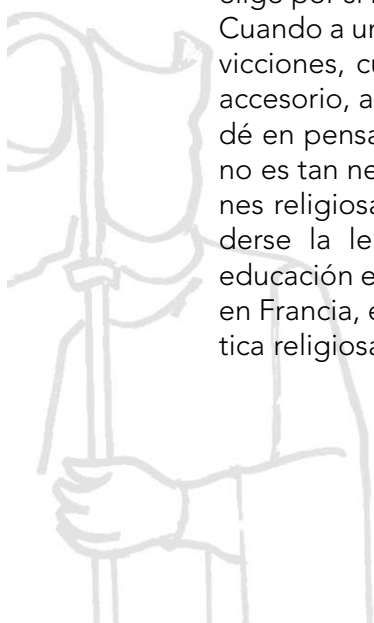
cio presuntamente neutro tiene como precio la renuncia a la otra dimensión del logos, la renuncia a cuanto de histórico, particular y condicionado hay en la condición humana.

¿No es éste un precio demasiado alto? ¿Tiene sentido mediar al ser humano, reducirlo a una condición abstracta, desvinculada de la historia y de la comunidad de origen, hacer de él un "hombre sin atributos"? ¿Estamos ante el intento sincero de garantizar la libertad del individuo, o más bien ante un sutil proceso de condicionamiento?

Esta última sospecha cobra fuerza cuando caemos en la cuenta de que el ideal educativo laicista no es sino la aplicación a un ámbito concreto de un cierto ideal de humanidad típicamente moderno. El rasgo más característico de ese ideal es la aspiración a emancipar al ser humano de la naturaleza, de la tradición y de la historia. El hombre es concebido aquí en clave individualista: como una realidad autónoma, cerrada en sí misma, sin vínculos que lo ligen a una comunidad. El hombre así entendido está dotado de razón y libertad, haciendo uso de las cuales él puede ir cincelandó su propio perfil espiritual, haciéndose a sí mismo. Todo lo demás, todo lo que rebasa de este modesto equipamiento inicial, es visto como opresión, como condicionamiento del que es preciso emanciparse. Es el caso de las ideologías de diverso signo, de las tradiciones heredadas, de los valores de la comunidad, del patriotismo, de la familia, del poder establecido y, desde luego, de la religión. Sólo la humanidad emancipada de todas esas enojosas anticuallas estará en condiciones de emprender el camino seguro del progreso hacia un bienestar y una libertad siempre crecientes.

Como vemos, el ideal educativo laicista está lejos de ser una propuesta ideológicamente neutra. Antes bien, responde a una concepción del hombre típicamente moderna, en la que vienen a coincidir tanto la ideología neoliberal como el pensamiento de izquierdas.

Por lo demás, cabe sospechar que el ideal del hombre emancipado, que elige por sí mismo en virtud de su libertad original, tenga mucho de ilusorio. Cuando a un niño o adolescente se le prohíbe exteriorizar cierto tipo de convicciones, cuando se le inculca la idea de que esas convicciones son algo accesorio, algo que no constituye su personalidad, es lógico que finalmente dé en pensar que lo normal es no tenerlas. Digamos que el modelo laicista no es tan neutral como pretende, pues no trata igual al que tiene convicciones religiosas que al que no las tiene, pues sólo el primero tiene que morderse la lengua. Por eso sugería hace un momento que ese tipo de educación es, en el fondo, una forma de condicionamiento. ¿O es casual que en Francia, el país que más intensamente ha practicado ese modelo, la práctica religiosa haya retrocedido en tan asombrosa medida?



Pero, antes de pasar adelante, quiero hacer una advertencia. Tan peligroso y nocivo como reducir al ser humano a la primera dimensión de su logos, es decir, a su razón universal y abstracta, es quedarse únicamente con la segunda dimensión, la del lenguaje y las costumbres propios de una comunidad histórica determinada. En este segundo peligro incurren, en plano político, los nacionalismos extremos, y en el plano religioso los integristas fundamentalistas. Frente a una y otra tentación, es preciso reivindicar la duplicidad del concepto aristotélico de logos.

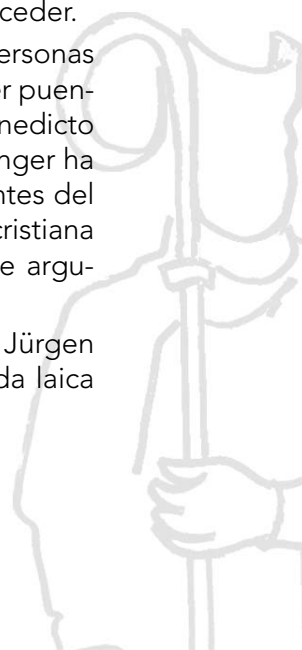
5

Durante los últimos minutos me he referido de manera especial al problema de la educación laica, que es sin duda uno de los aspectos más importantes de la cuestión que estamos tratando. Pero es hora de que volvamos a plantear esa cuestión en toda su amplitud. He reconocido al comienzo que el problema del encaje de política y religión no está resuelto en España de una manera que satisfaga a todas las partes, y he señalado, como prueba de esta afirmación, los constantes debates que se producen en la opinión pública española en torno a estas cuestiones. En esta situación, una cosa al menos resulta clara: la necesidad de un diálogo franco, informado y respetuoso entre ciudadanos creyentes e increyentes.

Podría objetarse que al proponer el diálogo como único camino para alcanzar criterios compartidos que hagan justicia a todas las partes, en realidad nos estamos refugiando detrás de un término prestigioso, el término "diálogo". Por mi parte, no niego que este tipo de objeciones estén justificadas, pues hoy es frecuente que se use y abuse de términos como "diálogo", "tolerancia" o "democracia", que se han convertido en comodines que sustituyen al pensamiento. Con todo, el que quepa abusar de esos términos no impide que exista un uso legítimo de ellos. Y no sólo eso: también conocemos iniciativas concretas de diálogo entre creyentes e increyentes que demuestran de manera tangible la fecundidad de este modo de proceder.

No puedo dejar de mencionar, en este contexto, que una de las personas que más se ha distinguido en nuestro tiempo en el esfuerzo por tender puentes de entendimiento con el pensamiento laico ha sido el papa Benedicto XVI. En los años anteriores a su elección como Papa, el cardenal Ratzinger ha participado en distintos debates públicos con personalidades relevantes del mundo laico, defendiendo siempre su concepción de la religión cristiana como una religión comprometida con la razón, y por tanto capaz de argumentar y de dialogar con todos los hombres que se presten a ello.

En este contexto se inscribe, por ejemplo, su debate con Jürgen Habermas, posiblemente el pensador más importante de la izquierda laica



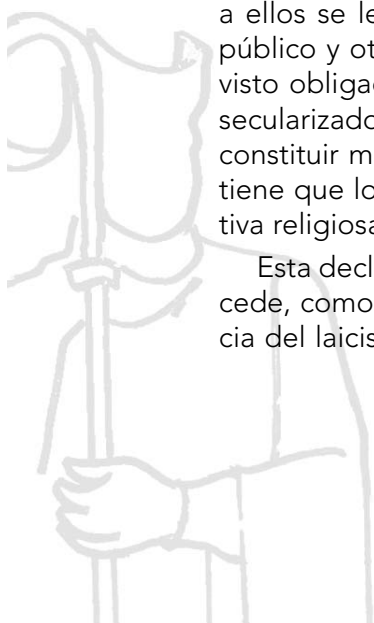
La presencia del cristianismo en la esfera pública

europea. El texto de este debate ha sido publicado en español en un librito breve de Ediciones Encuentro, y creo que puede ser una lectura muy recomendable para todos nosotros. Al leerlo, llama la atención el grado de entendimiento y respeto mutuo que pueden alcanzar dos hombres de buena voluntad, pese al hecho evidente de que parten de concepciones radicalmente distintas.

En particular, querría destacar algunas de las tesis defendidas por Habermas en ese diálogo, pues afectan directamente a la cuestión de la presencia de los cristianos en la esfera pública. Vaya por delante que Habermas es partidario de un Estado liberal en el sentido antes expuesto, es decir: un Estado que sea neutral o equidistante respecto de todas las religiones o ideologías profesadas por los ciudadanos que lo integran. También debe tenerse en cuenta que Habermas suele describirse a sí mismo como alguien que "carece de oído musical para la religión". Pero, pese a su condición de increyente, Habermas no desprecia la religión, sino que está convencido de que, con el correr de los siglos, en el cauce de las grandes tradiciones religiosas se ha ido formando un caudal valiosísimo de intuiciones morales, de ideales de justicia y de vida buena. En un mundo como el nuestro, deshumanizado por la lógica del mercado y por la apatía política de los ciudadanos, es preciso que las sociedades secularizadas aprovechen al máximo todas las fuentes de sentido que estén a su alcance, y entre ellas las de naturaleza religiosa.

En consecuencia, Habermas sostiene que la sociedad en su conjunto se beneficiaría mucho de un proceso de traducción de los contenidos religiosos a un lenguaje universal accesible a todos los ciudadanos. Pero lo más notable es que este esfuerzo de traducción y comprensión no corresponde únicamente a los ciudadanos que profesan una fe religiosa, sino que en él deberían implicarse también los ciudadanos no creyentes. De hecho, Habermas reconoce explícitamente que los creyentes han padecido una cierta discriminación por parte del Estado liberal, en la medida en que sólo a ellos se les ha exigido que dividan su identidad personal en un aspecto público y otro privado. Los creyentes son, en efecto, los únicos que se han visto obligados hasta el presente a traducir sus convicciones a un lenguaje secularizado, para así hacerse oír en el debate público y poder aspirar a constituir mayorías políticas. Frente a esta práctica habitual, Habermas sostiene que los ciudadanos laicos han de esforzarse por entender la perspectiva religiosa por más que no la compartan.

Esta declaración es tanto más de agradecer si se tiene en cuenta que procedé, como queda dicho, de un gran pensador del mundo laico. A diferencia del laicismo beligerante al que me he referido antes, Habermas evita el



La presencia del cristianismo en la esfera pública

error de referirse al Estado liberal moderno y secularizado como un “Estado laico”. El Estado no debe ser confesional, pero tampoco puede definirse como Estado laico, pues entonces infringiría el principio de neutralidad ideológica antes expuesto. Es más, si el Estado liberal se entendiera como Estado laico, entonces los ciudadanos creyentes pasarían a ser ciudadanos de segunda categoría, algo así como metecos cuya presencia es simplemente tolerada. Habermas, como buen demócrata, no quiere oír hablar de Estado laico, sino de un Estado liberal en el que conviven con iguales derechos ciudadanos laicos y ciudadanos creyentes. Particularmente claras son las siguientes palabras, pronunciadas igualmente por Habermas en su encuentro con el Papa: “La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión laicista del mundo”.

¿No hemos de ver en estas declaraciones del gran pensador increyente un signo de esperanza para los creyentes? ¿No se dibuja ante nuestros ojos un futuro de diálogo y entendimiento que evite los escollos de un laicismo agresivo y, en el fondo, poco respetuoso de la democracia liberal?

RUDESINDUS

miscelánea de arte e cultura

