

Luca Diotallevi

Laicidad: crisis de un régimen y resistencia de una cultura.

***Observaciones sobre el estado de la búsqueda
y reflejos sobre la enseñanza de la religión en la escuela pública***

Prefacio

Si tuviera que sintetizar en pocas palabras la situación que en esta intervención me solicitan, un reconocimiento podría expresarlo en estos términos: *estamos en presencia de señales claras y generalmente aprobadas de crisis de las instituciones de la laicidad y al mismo tiempo de segura resistencia de los valores y las orientaciones que hacen referencia a la laicidad* - sobre todo entre los élites de la Europa continental, (Casanova 2007) -. Obviamente eso implica que una grande mayoría de los que registran fenómenos de crisis de la laicidad lo hace con preocupación y a menudo declarando intentos de resistencia, a esta crisis.

Esta dúplice tesis se encuentra confirmada de un lado en la conocida relación de la Comisión Stasi, 2004, sobre la *laïcité*, del otro lado en las posiciones que han acabado por prevalecer en el curso de la comparación político-cultural que ha llevado a la redacción de la [luego no ratificada] propuesta de tratado Constitucional europeo.

Mirando el tiempo a disposición¹, en la intervención que sigue quería ir más allá de esta dúplice afirmación, asumiendo como punto de partida: estan en crisis las instituciones de la laicidad pero no la cultura de la laicidad.

1. Quiero empezar llamando algunas características históricas y teoricas esenciales del *laïcité* como se manifestaron en la historia política francesa,
2. para despues demostrar como un elemento de la seriedad de la crisis de las instituciones de la laicidad se manifiesta en la subestima de la radicalidad de esta misma crisis, y hacer ver cómo la vitalidad de la cultura de la laicidad se manifiesta hasta en el subalterno que esta cultura manifiesta generalmente a sus mismos adversarios, no al azar a menudo cosechan bajo eslogan aquellos que hecen un llamado a una “sana” laicidad.

Sucesivamente, y más en resumen, querría subrayar

3. no es absolutamente verdadero que la laicidad coincide con la modernidad al menos por cuánto atañe la separación entre política y religión, ofreciendo en cambio la modernidad de modelos alternativos para el logro de este objetivo,
4. como la conciencia de todo eso ayuda a madurar una idea menos confusa de la identidad europea y los recursos a disposición de este,
5. como las mismas derivas institucionales en acto en este sector social se dirijan en una dirección diferente de aquél prescrito por el *laïcité*, en fin
6. como en la perspectiva apenas expresa también se justifica una renovada mirada del magisterio del Concilio Ecuménico Vaticano II a propósito de estos temas.

En conclusión me gustaria señalar algunas posibles reflejexiones - fácilmente intuibles - que esta reconstrucción pudiera tener en materia de enseñanza de la religión en la escuela pública (que sea el estado o privados a administrarla), aunque si de la materia no soy un experto.

¹ Para informaciones: l.diotallevi@educ.uniroma3.it.

1. **Carácteres particulares del laïcité**

El punto central del argumento que quiero proponer es el siguiente: el modo mejor para comprender no sólo el concepto sino la concreta experiencia del *laïcité* es reconducirlos a la experiencia y a la idea de *estado* (Portinaio 1999: en part. 47ss).

La hipótesis que queremos poner en tela de juicio es la siguiente: sin estado no hay *laïcité*, o bien, el *laïcité* es una proyección del proyecto estatal.

Esta elección no servirá mucho a enseñar la hegemonía o sencillamente la difusión de instituciones inspiradas principalmente en la *laïcité*, cuando por el contrario es precisamente el hecho de una variedad de modelos de separación entre poderes políticos y poderes religiosos que la cultura de la *laïcité* no solo no representa sino que tiende a ocultar.

Esta hipótesis interpretativa sólo asume un sentido preciso si se asume que el estado es un tipo particular de organización política, y todavía mejor que es solo una de las modalidades particulares en que en el tiempo y en el espacio se ha dado un autorganización del sistema político a nivel nacional (Schiera 1983). Eso implica, por consiguiente, que puedan darse, como efectivamente se han dado y se dan, autorganizaciones del sistema político al nivel nacional de tipo no estatal.

Una comparación con la literatura especializada no produce a esta perspectiva particulares dificultades. El análisis diacrónico reconoce en el estado un producto de la modernidad mientras un análisis sincrónico habla claramente también dentro de la modernidad de *state societies* y de *stateless societies* (Cassese 1998). Un problema, y serio, surge en cambio cuando nos alejamos de este ámbito de estudios. En efecto, tanto la opinión pública también cultivada en muchos actores de otros ámbitos disciplinares tienden a dar por obvia la identificación entre “estructura política nacional organizada” y “estado”. Así, generalmente, cualquiera forma de autorganizzazione político de nivel nacional es definida “estado”, y, como si no bastara, esta identificación también asume conscientes e inconscientes caracteres prescriptibles, al punto que las prerrogativas de la estatualidad representan el criterio de valoración del grado de consistencia y madurez de una formación política nacional.

De modo ejemplar en el caso de la historia política francesa, el estado se realiza como proyecto político de soberanía absoluta. No es este el lugar para exponer de modo adecuado este apunto. Por cuánto nos concierne, es suficiente recordar que el estado planea y realiza la ecuación entre público y estatal, (Sadam 2000 vol. II: 433), en dos modos principales: por un lado el estado domina y agota en si todo el espacio público, lo regula y controla de los accesos; por otro lado el estado realiza el régimen de *civil law* en el que el estado mismo es fuente de cada ley y cada derecho.

No se agotan cierto aquí las características del proyecto y la experiencia estatal. Sin embargo, por un primero enfoque del sentido de *laïcité*, nos parece suficiente considerar del estado las dos características apenas recordadas: el monopolio del espacio público y la reducción de cada derecho y cada ley a derecho producido del estado y a ley emanada del estado.

De un punto de vista sociológico, asumiendo la forma de estado, una organización política domina el sistema político en una sociedad y al mismo tiempo realiza el dominio de la política – en el sentido moderno del término, (Bobbio 1983: 826-827), – sobre la entera sociedad. El estado es proyecto y experiencia histórica cuya esencial ambición hegemónica no es circunscrita a algún particular ámbito social. Su proyecto y su práctica de absoluta autonomía del político y hegemonía de este sobre el público todavía va más allá del monopolio de la fuerza física legítima y concierne la economía como la ciencia, la familia o el arte como la religión. A este punto, la *laïcité* es término que llega a denominar el proyecto del estado con respeto a la religión. “*Laïcité*” llega a ser el nombre de la expresión más coherente y madura del proyecto de soberanía política absoluta con respecto a la religión (Baudoin Portier 2001: 17ss). La *laïcité* se realiza con la expulsión de cada organización, código e institución religiosa de lo que el estado define autónomamente como espacio público, (Poulat 1987: 189-190), sin que sucesivas concesiones materiales a individuales actores

confesionales alteren mínimamente no sólo esta condición de derecho pero también de hecho, (ivi: 196-226. cfr. también Poulat 1990; Benoît 2003; Trigg 2007: 118). Es en este sentido que *laïcité* significa neutralidad del poder político frente a la religión: neutralidad como neutralización pública de las religiones (Minnerath 2002: 109).

Sea en una perspectiva de historia de las ideas que en una perspectiva de historia de los movimientos y las instituciones políticas, es evidente la raíz jacobina del *laïcité*. Escribe René Remond escribe: “La idea de laïcité que ha prevalecido en el siglo XIX, triunfó con el Republique, inspiró la legislación laicizadora de los años entre el 1880 y el 1905, estuvo en armonía con un Estado jacobino y una sociedad liberal que fueron herencia de la revolución francesa e hacían cuerpo con una precisa cultura política”, (2001: 348). Por esta cultura: “El orden político ignora la sociedad civil que es diversidad” (*ibidem*).

Sólo sobre estas bases, empíricas y teóricas, se puede comprender que significa de verdad del punto de vista de la *laïcité* la separación entre “Estado e Iglesia”. Primero en la Francia jacobina y luego en aquella republicana separación entre iglesia y estado significa - coherentemente - exclusión de organizaciones, instituciones y códigos religiosos del espacio público (Portier 1998: 91-94). El estado expulsa a los actores religiosos y a otros actores que no controla del espacio público, de la res-publica que este ha hegemonizado.

Tal expulsión devuelve los actores y los argumentos religiosos sencillamente invisibles en la perspectiva pública. El estado republicano nacido por la revolución francesa no “reconoce los cultos”: literalmente no los ve y, para no verlos, los ha hecho invisibles, los ha privado de autónomas razones y condiciones de visibilidad pública.

Giuseppe De la Torre nos provee una buena síntesis del perfil jurídico-institucional de la *laïcité*: “la soberanía del estado, vista cómo autoridad suprema no sometida a otra autoridad o a aparatos normativos, éticos o jurídicos, de consecuencia, la plena autonomía del estado frente a las autoridades eclesiásticas; la separación del Estado de la Iglesia, tal como de otra confesión religiosa y el sometimiento a la autoridad estatal del fenómeno religioso organizado; la neutralidad del Estado frente a la religión, conducida dentro de la esfera personal y privada, cada manifestación pública siendo excluida; la orientación de la intervención del Estado y los servicios públicos a un individuo considerado sólo en su dimensión estrechamente temporal, por sus necesidades materiales, e ignorando su dimensión espiritual y sus necesidades religiosas, en la óptica de un marcado indiferentismo”, (2005: 144).

En una perspectiva de *laïcité*, en fin, la separación entre estado e iglesia llega a significar radical privatización de las confesiones. Sin embargo esta particular cultura de la separación es bien lejos del implicar desinterés de parte del estado por la realidad de los valores y hasta de los valores religiosos. Cuánto al primer aspecto basta recordar que la *laïcisation* de la república francesa todavía empieza antes del 1905 con la *laïcisation scolaire*, entre el 1876 y el 1886, o bien con la expulsión ante todo de la Iglesia católica de la escuela estatal, y con la interdicción a este de cada pública iniciativa formativa. El estado, en efecto, la *Republique*, tiene un propio proyecto ético y educativo de imponer. En este sentido se puede llegar hasta a afirmar que “la *laïcité* no es un atributo de la *Republique*, pero su esencia” (Gros 2001: 52).

No menos interesante es cuanto nos aparece si consideramos el otro aspecto. La *laïcité* se muestra como el arribo quizás más coherente de una de las variantes del proceso de secularización, representa de la mejor manera de ello su propósito de *Aufhebung*, como se dirá luego con léxico hegeliano. Aquella particular historia de modernidad que, de modo luego no así arbitrario, se hace empezar de Westfalia, con el fin de la Guerra de los Treinta años, y de aquel sello del absolutismo puesto con el “*cuius regio eius et religio*”, exhibe como trazo constante de la maduración del estado moderno la homogeneidad confesional, o casi, de sus territorios. Hasta dónde puede el estado produce en justo contenidos y hasta rituales de esta homogeneidad confesional, dónde no puede tiende a exteriorizar la función valiéndose de agencias religiosas una vez privadas de cada sustancial autonomía pública.

Esta solución, al menos en general, no calma ni encausa los conflictos de poder entre organizaciones políticas y organizaciones religiosas. El caso francés es un buen ejemplo sea de como este tipo de conflictos no deja, sea de cómo ello pueda desenvolver en muchas direcciones, uno de los que, por la nota, se manifiesta en aquel país. La tendencia “gallicana”, en efecto, y las tendencias que los se oponen, dan lugar a un hecho con fuertes caracteres de originalidad, por lo menos en campo católico. En Francia, para hacerla breve, el poder político y en primer lugar el Rey deniega y le contiene al Papa el control sobre la iglesia en aquel país, el que, en aquel periodo de modernidad significa un bonito trozo de sociedad. El proyecto de soberanía política que el Rey y las clases sociales a él conectado persiguen preve una eliminación del espacio público de los otros actores sociales, y pues también de aquellos eclesiásticos (Parsons 2004). Este diseno, se cuida, no toma ante todo la forma de una lucha a la religión en si, si no de una lucha por el control de parte de la política de cada actor de la oferta religiosa. En materia religiosa, el jacobinismo de que saldrá el ideal

laïque es heredero de este propósito obviamente radicalizado, (Vilmer 2007: 124-125). La misma cronología de los acontecimientos revolucionarios enseña como el primer paso, (entre el 1789 y el 1790, y en particular con el *Constitution civil du clergé*), es constituido por la tentativa de llevar el clero católico a las dependencias del *Republique* y el paso final, (del 1792 al 1794, cfr. Benoit 2005), de la tentativa de dar vida de parte del estado republicano a una autónoma producción y distribución de bienes religiosos. Por fin, con la *laïcité* de fin XIX - principios Siglo XX se cumple el viejo sueño *gallicano*, el primer ministro Clemenceau celebrará esta meta con el énfasis adecuado: "*État roi et pape*" (Bauberot 2006a: 90). Este filón de la modernidad, si con coherencia concibe y persigue el proyecto del estado ético, con realismo sabe de deberlo proveer y sustentar por una religión política (D'Onorio 2005: 49).

Dicho esto, me parece que nada cambie recordando que no sólo la historia de la laicidad en general pero - una vez más - ante todo aquel de la *laïcité* francés es historia de mediaciones y negociaciones que mueven las diversas situaciones y diversas relaciones de fuerza. Como es conocido, el primero fue justo Napoleón con el concordato del 1801.

En el ámbito de los acuerdos históricamente mediados entre estados e iglesias podemos distinguir sin dificultad los casos en que la organización política le ha reconocido a aquella religiosa, o le ha concedido, una calidad pública, de aquellos en que la organización política se ha limitado a concederle a aquella religiosa las ventajas de un traslado de recursos. Discutir y utilizar esta distinción creo resulta conveniente porque ella ayuda a comprender como, aunque cuando se averiguan ambas las condiciones, la primera no se ocasiona nunca a causa de la segunda: no son nunca de las financiaciones o de las facilidades estatales a otorgar u a reconocer dignidad pública a una organización religiosa. Del resto, familias, sindicatos, empresas u otras instituciones todavía, no son públicas cuando se benefician de *policies* estatales.

Conviene mirar un instante sobre cuánto apenas expuesto y llamar la atención.

Probablemente aquel apenas presentado es el primero paso crucial de la hipótesis que avanzamos, y quizás aquel más importante. Muy de lo que se podrá decir sucesivamente apoya sobre la base apenas indicada. En síntesis, se propone:

a) de asumir el concepto de estado como capaz de localizar, entre las otras, sólo una particular forma general de autorganizzazione del sistema político, orientada por una idea de soberanía absoluta, realizada en el monopolio del espacio público y no por último expresada por un régimen de *civil law*;

b) de asumir el régimen y la idea de *laïcité* como la forma de separación de los poderes políticos de los poderes religiosos perseguidos e impuesta por las más coherentes expresiones del proyecto estatal por la neutralización de las presencias religiosas del espacio público (a excepción - obviamente - de las formas de religión político autoprodotta).

Para concluir, esta misma opción analítica nos permite coger importantes puntos de contacto entre el paradigma del *laïcité* y otras orientaciones relativas al papel público de las religiones y a la relación de este con las organizaciones políticas. Se consigue así un ulterior conferma de la utilidad de la estrategia analítica adoptada. Es evidente la vecindad entre la instancia *laïque* y el asillamado prospectivo "post-secular" elaborados por Jürgen Habermas. De modo particular, se manifiesta esta afinidad en la pretensión "post (?) -secular" que el acceso de estos argumentos a la "esfera pública" sea subordinado a la traducibilidad de los argumentos religiosos en el lenguaje de la razón, (Habermas 2006: 34-35). La política, y en particular el estado, tiene la tarea de presidir en nombre de la "razón laica" los "filtros" de acceso al debate público, (2006: 42-43). También la laicidad de Habermas, como diría Sweetmann no tiene argumentos contra el *seculocracy*.

Una fuerte aunque inesperada coherencia al paradigma del *laïcité* podríamos encontrarla hasta sobre la frente que intencionalmente se opone, en una forma de subalternità sustancial. Cuando E.-W. Böckenförde (2007: 54), invita a no olvidar la no independencia valoriale, el imposible autofundacion del estado, no propone ciertamente de limitar el proyecto de monopolio del público y el rayo de poder que consigue de ello, pero sencillamente de doblarlo al dictado de principios de los que el estado todavía es único ejecutor y presidio.

Entonces, por cuánto pueda parecer paradójica, si se acepta la comprensión del *laïcité* que hemos propuesto en este capítulo, hasta la "sana laicidad" invocada con argumentos aquellos como de Böckenförde - o parecidos - resta abundantemente dependiente o subalterna al paradigma de la *laïcité*.

2. La crisis de la *laïcité*

Los regímenes de *laïcité* están en crisis. Si a afirmarlo son los mismos paladines, podemos evitar aquí emplear espacio para respaldar empíricamente esta afirmación (cfr. entre los muchos documentos Comisión Stasi 2004).

Como se ha dicho, una cierta parte de la cultura europea ya se encuentra en la desagradable condición de deber defender el *laïcité* no como realidad institucionales eficaces si no como valor de tenerse que sustentar a pesar de y contra la evidencia de los hechos, (Casanova 2007). En la mayoría de los casos estos hechos son lo que se dice la “vuelta” de la religión.

[...]

Es precisamente a este punto que emerge una pregunta crucial: ¿cómo es posible que mucho sea producido desde así poco? O bien: ¿cómo es posible que una simple y ni sabemos si momentánea disminución de velocidad de la decadencia de la religión explica suficientemente la crisis del *laïcité* que - ejemplo no casual - en la Constitución del V República francés, 1958, asciende al rango excelso de una de las calidades esenciales del estado republicano?

Lo que más nos interesa en esta sede es que el reconocimiento de la primacía de la diferenciación funcional de la sociedad contribuye a comprender la sinergia de la “vuelta” de la religión con otros fenómenos sociales y el impacto de este conjunto sobre el estado, (como forma de autorganización del sistema político), y sobre sus pretensiones hegemónicas con respecto del resto de la sociedad.

El meollo del asunto. La primacía de la diferenciación por funciones de la sociedad es aquel proceso general que invierte y pone en crisis radicalmente el estado y el punto crucial también sobre la *laïcité* como otro singular aspecto de su proyecto. La diferenciación por funciones de la sociedad y el consiguiente mayor distinguirse en cada ámbito social de interacciones, organizaciones y sociedad, además de de sistemas sociales y personas, hace sencillamente incontenible de parte de una individual organización como el estado, no sólo la sociedad o el entero espacio público también con referencia a un limitado territorio, pero hasta también el sólo subsistema político. Una individual organización, en el mejor de los casos, gobierna solo a ella misma y sobrevive vendiendo prestaciones (*Leistungen*). No sólo: obligada cuenta del nivel de especialización alcanzada por los diferentes códigos, del nivel de contingencia alcanzado de los individuales acontecimientos sociales y del nivel de complejidad social, el proyecto *étatiste* se revela sencillamente inconcebible.

Todo eso se refleja obviamente sobre las relaciones entre sistema político y sistema religioso y entre organizaciones políticas y organizaciones religiosas, y también se manifiesta en la crisis del *laïcité*. Pero algo del género también se averigua por las relaciones entre sistema político y sistema científico, entre sistema político y sistema económico, etcétera.

La drástica disminución de velocidad de la crisis cuantitativa de la religión y la capacidad de innovación religiosa expresada también - no sólo, obviamente - da las Iglesias tradicionales son parte integrante de este proceso de diferenciación por funciones de la sociedad, y en particular del proceso de diferenciación por especialización de un subsistema religioso, (Luhmann 1977: 49ss). “...parte *integrante*”, pero incluso siempre *parte*. En ausencia de lo que ocurre al mismo tiempo sobre el frente económico, sobre aquel científico, y sobre los otros, se puede imaginar que la asillamada “vuelta” de la religión no sería en sí misma absolutamente suficiente a producir la crisis de los regímenes de *laïcité*.

Del canto su, juristas y politólogos - en cuanto italiano quería limitarme a recordar Sabino Cassese (2003) -, por así decir, nos da cuenta del interior de la misma crisis del estado, más bien quizás de algo más, cuando nos enseñan que hasta en su cuna europeo-continental ya es prácticamente imposible localizar evidencias de monopolios territoriales de la fuerza física legítima y la producción legislativa.

Si acaso podemos observar como el choque entre reformistas de una parte y *statalisti* conservadores de la otra - quizás ya a su fase decisiva - se haya desplazado donde esté dando forma al UE, donde, para decirla con las palabras de Tony Blair, están chocando legítimamente a los que sustentan las razones de un *super state* y los que sustentan las

razones de un *super power*, dentro de una red muchos niveles de *powers* y *superpowers* y punto crucial en un régimen político más estatal pero poliárquico.

Pero así - y no por casualidad - hemos vuelto a la obra de la unión europea con un movimiento convergente con aquel guiado de las huellas de las controversias sobre el *laïcité*.

Está en la perspectiva de uno muy avanzada diferenciación por funciones de la sociedad que se puede mejor comprender en qué sentido es posible afirmar que la crisis de la *laïcité* es sencillamente un aspecto - por cuánto crucial - de la crisis del estado en su más acabada versión social (*l'État Providence!*), y como sea pues un aspecto de la crisis de lo que - con un exceso de extensión - es definido "modelo social europeo" (¿no hay quizás todavía Europa más allá del perímetro de la provincia *étatiste*?...).

Concluyendo este paso podemos decir que si no es solo la fuerza de la polimorfa "vuelta" de la religión a producir la crisis del *laïcité*, es todavía esta "vuelta" de la religión, junto a la vuelta del mercado, de la búsqueda científica y de otro - como lo correlato de individuación (Simmel 1982), que produce la real crisis del *laïcité* como espero particular de la más general crisis de la soberanía le estatal absoluta. En efecto la religión y en parte al menos las mismas Iglesias históricas aparecen como agentes de la crisis política del "modelo social europeo" cuando contrastan sus pretensiones de *laïcité*. De este modo la religión se manifiesta hoy como fuerza política y como vector de transición y bien más de lo que no sería si se cerciorara que todavía está capaz de desplazar cuotas importantes de electorado hacia derecha o hacia izquierda.

3. *Laïcité*: alternativas y resistencia

Mientras nos hallamos frente la crisis en todo caso seria y quizás hasta irreversible del *laïcité* se pone la pregunta alrededor de la disponibilidad de recursos en Europa para afrontar esta situación.

Es justo esta elección analítica que nos permite no confundir la crisis del *laïcité* con la crisis de la modernidad *tout court* por cuánto concierne la cuestión del autorganización del político y la separación entre político y religioso. En efecto, la modernidad nos ofrece al menos *otro modelo* de separación entre poderes políticos y poderes religiosos, y muy diferente de aquel de la *laïcité*. Se trata del modelo de la *religious freedom*, cuya referencia más conocida es constituida por los dos *clauses* acerca la religión presentes en la primera enmienda a la Constitución de Estados Unidos de América, definitivamente aprobada en el 1791; ellas conciernen el *free exercise* y el *disestablishment of church*.

Es tal la abundancia de la literatura dedicada a ilustrar la diferencia entre régimen de *religious freedom* y régimen de *laïcité* que no quería entrar aquí en el detalle. En resumen, bastos decir que el *religious freedom*:

- es expresión de una de aquellos realidades que politólogos y juristas definen *stateless societies*,
- es expresión del modo no *étatiste* en que el sistema político se organiza, y organiza las mismas relaciones con las organizaciones religiosas y en general con los otros poderes sociales,
- es expresión de la diferencia que separa regímenes de *common law* - aquel en que el poder político está "bajo" la ley y ante todo reconoce los derechos - de regímenes de *civil law* - aquellos en que el poder político, haciéndose estado, asume el monopolio de la producción jurídica y se asume la facultad absoluta de conceder o negar derechos;
- encamina un régimen de separación entre poderes políticos y poderes religiosos que no prevede la expulsión de la religión del espacio público y todavía primera no prevede un agotamiento del espacio público en aquella su porción controlada por el poder político (por otro en los EE.UU. son fragmentados en funciones y niveles para dar lugar a los bien conocidos procesos de *check and balances*).
- *religious freedom* es componente esencial de un sistema político y una semántica por el cual *público* no es sinónimo de *estatal*.
- En extrema síntesis, la *religious freedom* es expresión y parte de una solución al problema de la soberanía alternativa a aquella predominante en la Europa continental, una solución tendencialmente "*poliárquica*" en lugar de tendencialmente "monárquica".

En esta sede quería limitarme a llamar la atención sobre dos elementos que me parecen particularmente útiles y generalmente descuidados en el debate europeo alrededor de la crisis de la *laïcité*. Se trata de dos elementos que creo convenga tener presentes mientras también se enfrenta la crisis de la *laïcité* para evitar quedar paralizados en una representación de este *à la* Huntington como choque entre modernidad y anti-modernidad o post-modernidad, temida o deseada que sea.

Por un verso, no sólo no creo sea siempre tan claro que la modernidad nos ofrece al menos dos familias de regímenes de distinción entre poderes políticos y poderes religiosos, *laïcité* y *religious freedom*, en el cuadro de dos diversas tradiciones de autorganización del político y solución del problema de la soberanía, un *étatiste* y el otro no, y de comprensión del orden social, una monárquica y el otro poliarquica, pero no creo sea suficientemente claro que *ambas* tradiciones culturales e institucional se fundan y mantienen las mismas raíces en la historia europea, y que es absolutamente impreciso afirmar que eso sólo vale por la *laïcité*.

Por otro verso, creo deba ser recordado que la evolución empírica de las relaciones entre poderes políticos y poderes religiosos en Europa, al menos del 1989 a hoy, no tiene cierto una dirección orientada por la cultura de la *laïcité*.

Me parece se trata de dos elementos que conviene tener cuenta sobre todo cuando a reflexionar sobre la crisis de la *laïcité* somos nosotros europeos.

4. Raíces europeas de la alternativa a la *laïcité*

Ante todo, puede ser útil recordar que no es sólo la *laïcité* a hundir sus raíces en la historia europea. En este momento, como en cada momento de crisis y paso, es útil para Europa recobrar todos los recursos de la misma historia y si necesario ampliar y profundizar la conciencia de la misma identidad y las mismas posibilidades.

No es sólo la *laïcité* a ser europea: también la historia del *religious freedom* empieza, y continúa, en Europa, aunque si no con la misma evidencia que ha adquirido en la experiencia estadounidense. En efecto, el *religious freedom* toma forma en Inglaterra y en la Escocia del siglo XVI y XVII, en el período que corre entre la oposición de Enrico VIII al luteranismo, que valieron le de Leo X el título de *defensor fidei* y la victoria de la *Glorious Revolution*.

El *religious freedom*, de la que ya hemos hablado en el párrafo n. 3 y que alcanza el su más nota expresión en los Estados Unidos, madura en el curso de una historia - aquella británica - en el cual es el parlamento a prevalecer sobre el rey (Root 1987, 1994). El pensamiento de John Locke es testigo e intérprete de aquellos acontecimientos y el formarse de este diferente tipo de instituciones, tal como del lento formarse de un régimen de tolerancia y pluralismo religioso, (sencillamente impensables en áreas de "*cuius regio, eius et religio*", pero también de *territorializzazione* extremo de la soberanía absoluta y uniformidad religiosa). La alianza entre espíritu religioso y espíritu liberal que tendría sorprendido Alexis de Tocqueville en visita en los jóvenes Estados Unidos en el primero cuarto del siglo XIX, hizo sus primeras pruebas y cosecha los suyos primeros éxitos justo en la *Glorious Revolution* (Root 1994; Vallance 2005).

El sistema de *religious freedom* en su poder todavía ser hoy administrado solo casuísticamente, (Cookson 2001), revela la misma organicidad a un régimen de *common law*, (y no de *civil law*), que hunde las mismas raíces a su vez sí en la tradición romanística pero de modo muy diferente de como éste ocurra por el derecho napoleónico y por el derecho público alemán.

Entonces, tener una conciencia de la identidad europea circunscrita a un unico modelo de autorganización político, a una sola solución del problema de la separación entre poderes políticos y poderes religiosos, y fatalmente a la sola *laïcité*, pero también a un sola de las corrientes del Ilustración - aquella "racionalista", dejando en sombra aquella "crítica" -, significa renunciar a de los recursos importantes, preciosos aunque caros. Dos siglos de idealismo filosófico, historiográfico, jurídico, y un todo sumado reciente asociación al área político *étatiste* (Cassese 1998), casi han ocultado hasta a la conciencia de un italiano de mediana cultura las raíces

“romanistiche” del *common law*, pero no han podido remover la realidad de esta raíz común, tampoco del dictado constitucional (Dalla Torre 2002, 2005).

Todo eso recordando, no prefigura ningún salto ni alguna ingenua opción entre abstractos paradigmas alternativos. El objetivo es sencillamente aquel de subrayar que la historia y la cultura europeas nos permiten estar sin excesivos dramas frente a la crisis del *laïcité*, y del estado, con más recursos de lo que generalmente se crea. *Quien quiere seguir sustentando naturalmente contra cada evidencia el valor del laïcité es legitimado plenamente a hacerlo, pero debe ser contrastado en su eventual pretensión, por la verdad muy difusa, de presentarla como el baluarte de la modernidad.* La modernidad y la misma modernidad europea, conocen al menos otro régimen de distinción entre poderes religiosos y poderes políticos. Insistiendo con aquel género de argumentos a los “laicistas” no hacen otro que intentar en vano celar una debilidad tras una ideología.

5. Direcciones de los desarrollos institucionales

También en Europa, en estas últimas décadas no hemos asistido sólo a una “vuelta” meramente cuantitativa de la religión. También hemos asistido a ejemplos importantes de reforma de los regímenes de separación entre poderes eclesiásticos y poderes políticos. Pensamos en la revisión concordataria realizada en Italia en los años ’80, a cambios no de poca cuenta verificados en Gran Bretaña, (con la reducción de los privilegios políticos convenidos con las autoridades eclesiásticas anglicanas y presbiterianas), al *disestablishment* de la Iglesia de Suecia que ha aflojado mucho sus uniones con el estado, y otro todavía (Madeley 2006).

Si nos fijamos en la dirección seguida por estas reformas esforzándose de recobrar una memoria más adecuada de la tradición europea, cogemos fácilmente el enorme espacio que se abre para soluciones intermedias, correcciones importantes pero posibles, hibridaciones, no faltando por otro lado de tener en cuenta las variadas situaciones socioreligiosas locales.

En particular pienso que el nuevo Concordato italiano y las soluciones applicativas definidas entre Gobierno italiano y Conferencia Episcopal Italiana enseñen algunos de las interesantes aberturas que del interior de un régimen político continental pueden ser hechas en dirección de algunos valores de *religious freedom*. En particular pienso en las soluciones adoptadas por la financiación “pública” a las confesiones religiosas y por la enseñanza de la religión católica en las escuelas estatales. En el primer caso, los ocho por mil de la renta total de los impuestos sobre las personas físicas son destinadas al estado o a las confesiones religiosas que hayan alcanzado un acuerdo con el estado mismo sobre la base de una opción anualmente y libremente expresada por los ciudadanos sin agravio de gravámenes para los individuos. En el segundo caso, la enseñanza de la religión católica en la escuela estatal, con personal indicado por los ordinarios locales, es parte del normal currículo de los estudios pero no es obligatorio para el singular alumno.

6. El desarrollo y la opción del Vaticano II

Recuerda estos dos elementos se puede concluir con un signo en el caso de la Iglesia católica.

Por cuánto otro que homogénea a su interior, y en el paso entre un pontificado y el otro, debe ser registrado que a partir del Concilio Ecuménico Vaticano II, y en particular de la declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, la Iglesia católica ha empezado a expresarse más claramente y a incorporar en los niveles más altos del propio magisterio la opción por los modelos de relación entre poder eclesiástico y poder político ciertamente más afín al tipo de la *religious freedom* que no aquel de la *laïcité*. Al mismo tiempo, a partir de Paolo VI para luego alcanzar la máxima evidencia con Giovanni Paolo II, el obispo de Roma ha empezado a interpretar un papel más activo y de guía en procesos que pueden ser interpretados como vectores de institucionalización del *global religious system*. Se piensas en el caso de los dos encuentros de oración con los principales jefes religiosos convocados por Giovanni Paolo II en Asís.

De este modo, la Iglesia católica – pero el discurso podría no limitarse a esta –, sea sobre de un plan doctrinal que practico con conciencia en aquel proceso sobre aquel proceso que por comodidad

hemos seguido llamando “vuelta de la religión”. La Iglesia católica, en modo per cierto no compacto ni constante, no sólo toma parte en aquéllos procesos que hemos visto que contribuyen a poner en crisis el régimen de *laïcité*, si no también aparece portadora de modelos y estrategias reflejas y reformadas orientadas en la misma dirección. Organizaciones eclesíásticas del catolicismo romano, a pesar de evidentes divisiones interiores e intermitencias, están ejerciendo a varios niveles y en varias áreas una influencia sobre la controversia alrededor de la redefinición o la reforma de los regímenes de *laïcité* entrada en crisis. Cuál será el resultado de estas controversias es obviamente muy difícil de prever.

En la crisis del estado europeo continental y su extrema versión del “estado social”, la religión en general y ciertamente también en alguna medida el Catolicismo romano aparecen razonablemente capaz de desempeñar el papel por fuerza transicional. De hecho, junto a tanto otros sujetos sociales, (empresas interesadas a regímenes de mercado u organizaciones científicas interesadas a la competición por el saber, a los movimientos por los derechos a las personas), trabajan por la superación del régimen étatiste.

Sobre todo en el caso del Catolicismo romano, y quedando bien claro que la historia no se repite, este papel podría ser jugado en una dirección *mutatis mutandis* análogo a aquel extenso en el cual se construyó la alianza entre cristianos y *liberal* que llevó al éxito la *Gloriosa Revolución*. El contexto de globalización podría revelarse ulteriormente favorable a la elaboración de una solución que intérprete y haga producir las oportunidades abriendo la crisis de los regímenes estatales herederos de la cultura de la soberanía absoluta.

Naturalmente las oscilaciones interiores al catolicismo podrían también ver prevalecer el miembro que respalda la defensa del régimen estatal y del así llamado “sano” *laïcité*. El carácter compuesto si no potencialmente contradictorio de la agenda eclesíástica (católica y no sólo), con respecto de proceso de formulación del quebrado Tratado Constitucional europeo muestra que la posibilidad que nosotros consideramos, por quanto tiene sus condiciones reales y sus *chances*, no es pero seguro que se afirme, no sólo en el certamen político pero todavía en aquel eclesial.

En extrema síntesis, en el razonamiento hasta aquí desarrollado, hemos probado a proveer y sotener argumentos a favòr

1. de una comprensión del *laïcité* como manifestación, entre las otras, del proyecto de hegemonía social de la política que toma forma en el estado,
2. algo que todavía destaca mejor el radicalidad de la crisis del *laïcité* y al mismo tiempo el carácter específicamente ideológico y utópico de la cultura que la contrata como referencia.
3. Al mismo tiempo, hemos tratado de enseñar como la modernidad nos ofrezca otros modelos de separación entre poderes políticos y poderes religiosos, más allá de aquél propuesto por el *laïcité*, y en particular aquel del *religious freedom* que no prescribe ni la privatización de la religión en ella ni la estatalización del espacio público,
4. y como la misma Europa es la raíz de ambos modelos, a pacto de no ceder a la reducción de la conciencia europea a un solo componente.
5. Del resto, es la història europea post-1989 que monstra la decadencia de la influencia de los modelos de *laïcité* en la provincia europeo-continental.
6. A la luz de estos argumentos, una vez más el magisterio conciliar aparece como profecía densa de poder de orientación e inspiración.

Algunas reflexiones conclusivas

Entonces, si alguno de vosotros se le ocurriera, al final de esta exposición veloz y no poco esquemática, si - digo - ocurriera de también mirar en un modo diferente a la cuestión de las relaciones entre política y religión en la modernidad avanzada significaría que el objetivo que nos propusimos ha sido alcanzado. No es dicho, en efecto, que el de la laicidad sea el único punto de

vista moderno sobre la relación entre religión y política, ni que la crisis de la laicidad corresponda a la crisis de la modernidad. Eso no es en general verdadero y tampoco por la sola cultura europea, bien más rica que su mero componente *laïque*; ni - menos que nunca - es verdadero que el del *laïcité* sea la única posible mirada sobre las relaciones entre religión y política que emerge y nos es entregado por el magisterio del Vaticano II.

Todo eso significa algo de muy importante y preciso también por la temática que es al centro de vuestros intereses y de los trabajos de estos días: la enseñanza de la religión en la escuela pública. En efecto esto significa que no se tiene necesariamente que asumir “público” como sinónimo de “estatal” y pues “escuela pública” como sinónima de “escuela estatal”. El proceso educativo *siempre* es público, quienquiera lo administre, sin excepciones de principio por los derechos y por los deberes.

Significa luego que la presencia de una enseñanza de la religión - para expresarnos “a la italiana” – “confesional y curricular” no necesariamente raja la publicidad del espacio público ni constituye una lesión del principio de la libertad religiosa.

Significa que, si también alguien puede encontrar en esta presencia pública de las Iglesias cristianas algo que pone en dificultad modelos de *laïcité* del XIX siglo, tal reacción subjetiva no merece absolutamente generar escándalo y desconcierto. Del resto, es el estado de la *laïcité* y la *laïcité* de estado que muestran señales de seria decadencia; la laicidad aparece como una cultura en la cual el eventual futuro costaría grados elevados de aquella libertad que nuestras “sociedades abiertas” están conquistando, libertad – libertad para todos – que en parte no irrelevante se apoya justo sobre la eficacia del papel público que están en grado de jugar las tradiciones y las instituciones cristianas.

Entonces, si miramos del punto de vista que he probado aquí a resumir, la cuestión del presente y el futuro de la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas europeas no nos aparece un problema marginal pero nada menos que uno de los procesos en los que se enfrentan igualmente de un lado como la mera resignada pero encarnizada defensa del viejo “modelo social europeo” apogeo del viejo estatismo y de su *laïcité* y del otro la posibilidad de lasciar también espacio en Europa, también en la vieja Europa continental, a una “sociedad abierta”, poliarquica. Dicho de otro modo, *también* el empeño por el papel público de las iglesias en la educación puede edificar una nueva estación de la Europa, sus cultura y sus ciudades, una estación de profunda reforma civil.

Bibliografía

- | | | |
|---------------------------------------|-------|--|
| Albert R., | 2005 | <i>American Separationism and Liberal Democracy: The Establishment Clause in Historical and Comparative Perspective</i> , in “Marquette Law Review” 88: 867-925. |
| Baraldi C., Corsi G.,
Esposito E., | 1990 | <i>Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann</i> , Editrice Montefeltro, Urbino. |
| Baubérot J., | 2006a | <i>L'intégrisme républicain contre la laïcité</i> , Éditions de l'aube, Paris. |
| Baubérot J., | 2006b | <i>Modernité tardive. Religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français)</i> , in "Social compass" 53 (2): 155-168. |
| Beckford J.A., | 1992 | <i>Tendenze e prospettive</i> , in AA.VV., <i>La religione degli europei</i> , Fond.Agnelli, Torino, pp.485-502. |
| Beckford J.A., | 2003 | <i>Social theory and religion</i> , Cambridge University Press, Cambridge. |
| Beyer P., | 1994 | <i>Religion and globalization</i> , Sage, London. |
| Blickle P., Schloegl
R. (Hrsg.), | 2005 | <i>Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas</i> , Bibliotheca Academica Verlag, Epfendorf. |
| Bobbio N., | 1983 | <Politica>, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., <i>Dizionario di politica</i> , UTET, Torino, pp.826-835. |
| Böckenförde E.-W., | 2007 | <i>Diritto e secolarizzazione</i> , Laterza, Roma-Bari. |

- Bruce S., 2006 *Secularization*, in Segal R.A. ed. by, *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell, Oxford, pp.413-430.
- Cacciari M., 1981 *Progetto*, in "Laboratorio politico" 2: 88-119.
- Casanova J., 2000 *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Casanova J., 2007 *The Problem of Religion and the Anxieties of Secular Democracy in Europe*, relazione in via di pubblicazione al convegno "Religion and Democracy in Contemporary Europe" presso il Van Leer Jerusalem Institute, 1/3 Settembre.
- Cassese S., 2002 *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassese S., 1998 *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma.
- Cassese S., 2003 *Lo spazio giuridico globale*, Laterza, Bari-Roma.
- Cassese S., 2006 *Oltre lo stato*, Laterza, Bari-Roma.
- Cavanaugh W.T., 2002 *Theopolitical Imagination*, AT&T Clark, London.
- Chaves M., 1994 *Secularization as declining religious authority*, in "Social forces", 749-774.
- Chaves M., 2001 *Religious pluralism and religious participation*, in "The Annual Review of Sociology" 27: 261-281.
- Gorski P.H.S.,
- Commissione Stasi, 2004 *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano.
- Cookson C., 2001 *Regulating Religion. The courts and the free exercise clause*, Oxford University Press, Oxford.
- Dahl R.A., 1968 *A preface to a democratic theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Dalla Torre G., 2005 *Il caso italiano*, in Paoletti L. (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa*, il Mulino, Bologna, pp.15-42.
- Dalla Torre G., 2002 *Laïcité et statuts personnelles. Le modèle italien*, in Durand J.D. ed., *Quelle Laïcité en Europe*, Lahra, Lyon, pp.45-64.
- Davie G., 2000 *Religion in Europe*, Oxford University Press, Oxford.
- DiMaggio P. J., 2000 *La costruzione di un campo organizzativo come progetto professionale: i musei d'arte negli Stati Uniti, 1920-1940*, in Powell W.W., DiMaggio P.J. A cura di, *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Diotallevi L., 2001 *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Diotallevi L., 2003 *Cattolicesimo in via di settarizzazione?*, in "Concilium" 3: 139-157.
- Diotallevi L., 2004 *Cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa*, in "Antoniano" 2: 345-364.
- Diotallevi L., 2007 *Il dibattito sulla secolarizzazione e il caso italiano*, in "Religioni e società" 57: 162-171.
- Dobbelaere K., 1987 *Some trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate*, in "Sociological Analysis" 48 pp.107-137.
- Dobbelaere K., 2002 *Secularization an analysis at three levels*, Peter Lang, Bruxelles.
- Eisenstadt S.N., 2000 *Multiple Modernities*, in "Daedalus" 129 1: 1-30.
- Gauchet M., 1998 *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris.
- Gorski P., 2000 *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, in "American Sociologica Review" 65: 138-167.
- Habermas J., 2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.
- Iannaccone L. R., 1988 *A formal model of church and sect*, in "American journal of sociology" 241-268.
- Luckmann Th., 1969 *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.
- Luhmann N., 1977 *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M..

- Luhmann N., 1985a *Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference*, in "Sociological Analysis", 46: 5-20.
- Luhmann N. (a cura di) 1985b *Soziale differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann N., 1987a *Modernità e differenziazione sociale*, in Id., *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, pp.88-97.
- Luhmann N., 1987b *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann N., 2000 *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Madeley J. 2006 *Religion in the Modern State*, in Haynes J. Ed. by, *The politics of Religion*, Routledge, London, pp.59-71.
- Manent P., 2006 *A World beyond Politics? A defence of the Nation State*, Princeton University Press, Princeton.
- Marchisio R., 2005 *Ripensare la laicità: tra pluralismo ed individualismo religioso*, in "Rassegna Italiana di Sociologia" 4: 605-630.
- Mirabelli C., 1997 *Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica*, in Margiotta Broglio F., Mirabelli C., Onida F., *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Il Mulino, Bologna, pp. 9-86.
- Nijk A.J., 1973 *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia.
- Norris P., Inglehart R. 2007 *Supply, Demand, and Secularization*, in "Free Inquiry" 27(2): 29-32.
- Panbianco A., 2004 *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, il Mulino, Bologna.
- Pannenberg W., 1978 *Die Allgemeingültigkeit der Religion*, in "Evangelische Kommentare" 11, pp.350-357.
- Luhmann N.,
- Portinaro P.P., 1999 *Stato*, il Mulino, Bologna.
- Root H., 1987 *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*, University of California Press, Berkeley.
- Root H., 1994 *The Fountain of Privilege. Political Foundations of Market in Old Regime France and England*, University of California Press, Berkeley.
- Rorty R., 2003 *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, in "Journal of Religious Ethics" 31.1: 141-149.
- Sani G., 2006 *Il mercato elettorale rivisitato*, in "Rivista Italiana di Scienza Politica" 3: 351-362.
- Schiera P., 1983 <Stato moderno>, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, UTET, Torino, pp.1150-1156.
- Simmel G., 1982 *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- Stark R., Glock C.Y., 1968 *American piety*, University California Press, Berkeley.
- Tschannen O., 1992 *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève Paris.
- Vallance E., 2005 *Revolutionary England and the National Covenant, State oaths, Protestantism and the Political nation, 1553-1682*, The Boydell Press, Woodbridge.
- Walzer M., 1994 *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Willaime J.-P., 2006 *Laïcité, religions et construction européenne*, in Baubérot J., d'Hollander P., Estivalezes M., *Laïcité et séparation des Eglises et de l'Etat*, Pulim, Limoges, pp.213-224.
- Wilson B.R., 1985 *Secularization: the inherited model*, in Hammond Ph. ed., *The Sacred and the Secular Age*, University of California Press, Berkeley, pp.9-20.
- Wuthnow R., 1988 *Restructuring of the American religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton University Press, Princeton.