

M. Benites; F. Viola; G. Savagnone; C. Regúnaga; A. Preusche; S.
Zamagni; L. Videla; R. Corcuera; J.M. Serrano

EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

**La Doctrina Social de la Iglesia
en el nuevo milenio**

Lila Blanca Archideo
(Coordinadora)

**Laicidad, sociedad multicultural y
religiones**

Francesco Viola

CIAFIC
ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
de la Asociación Argentina de Cultura

Epistemología de las ciencias sociales : la doctrina social de la iglesia en el nuevo milenio /

María Magdalena Benites ... [et.al.]. - 1a ed. - Buenos Aires : CIAFIC Ediciones, 2012.

E-Book.

ISBN 978-950-9010-59-8

1. Epistemología. 2. Ciencias. I. Benites, María Magdalena
CDD 121

© 2012 CIAFIC Ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural

Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires

e-mail: ciafic@fibertel.com.ar

Dirección: Lila Blanca Archideo

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

LAICIDAD, SOCIEDAD MULTICULTURAL Y RELIGIONES*

*Francesco Viola***

1. LAICIDAD Y LAICISMO

Cuando hablamos del tema de la laicidad del Estado o de las instituciones hacemos referencia a dos cuestiones relevantes: la de la libertad religiosa, o sea la de la posible interferencia del Estado o de las instituciones públicas en campo religioso, y la de la participación de las religiones o los credos religiosos en la vida política, sobre todo en lo que se refiere a las decisiones políticas más importantes y relacionadas con cuestiones de conciencia y de moral. Es este el problema que quisiera tratar en este estudio, a pesar de que esté vinculado con la solución del primero, puesto que la limitación de la libertad religiosa limita asimismo la participación de la religión en la esfera pública.

El tema de la laicidad se ha vuelto cada día más complicado y articulado hasta el punto que exige hoy un replanteamiento radical. De hecho, el contexto es ahora bien distinto del que había llevado a la tesis conciliar de la legítima autonomía de la esfera secular en el ámbito de las decisiones políticas y del uso de los bienes terrenales. Hoy el problema se presenta incluso invertido y nos preguntamos qué papel se le pueda conceder a la elección religiosa en el ámbito de la vida política y social. Una pregunta de este tipo es ya una prueba de la superación del horizonte problemático del que se había alimentado el mismo concepto de laicidad.

El término “laico” es evidentemente ambiguo: titubeamos entre considerarlo una categoría interna a la cultura religiosa (por lo cual según el derecho canónico el laico sería el no clérigo) y el verlo como

* Traducción de Caterina Briguglia.

** Profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Palermo

portador de una propia cultura opuesta a la religiosa (del que deriva el uso más adecuado del término “laicismo”). Los dos sentidos son inadecuados: el primero por defecto y el segundo por exceso. Si con “laicidad” entendemos que la política, sobre todo en una sociedad pluralista y multicultural, no puede ni debe ser confesional, que se debe garantizar la libertad religiosa y de conciencia, que las confesiones religiosas deben ser tratadas con igualdad, entonces estamos hablando de conquistas ya adquiridas, al menos en principio. Se trata, en cambio, de mantenerlas en la justa medida y de evitar que la laicidad de las instituciones se convierta en “laicismo” que, en cuanto forma fundamentalista de religión secular, hace retroceder hacia una nueva forma de confesionalismo, si no incluso de cesaropapismo.

Por ello, es interesante elaborar en los contextos actuales un concepto de “laicidad” que quede a salvo de la deriva laicista, peligro que me parece cada vez más inminente. A este propósito, quisiera destacar unas cuestiones relevantes, sin ninguna pretensión de exhaustividad y disculpándome por su carácter genérico.

En primer lugar, creo que es necesario notar que la noción de laicidad en sí misma no puede defenderse del laicismo, sin definirla más. Una noción meramente negativa de “laicidad” es insuficiente y muy poco convincente. La laicidad como aconfesionalidad dice muy poco. La laicidad como neutralidad del Estado frente a las diferentes opciones religiosas se puede fácilmente entender como indiferencia o privatización de la religión¹. De hecho, cabe preguntarse si entender la elección religiosa como un “hecho privado” sea una manera auténtica de respetar la fe religiosa.

Es necesario un replanteamiento de la filosofía de la laicidad que, sin embargo, como todas las filosofías, es por definición controvertida. La laicidad debe ser capaz de ir más allá de sí misma hacia principios de justicia².

¹ «El estado, aunque laico en sentido político, no debe renunciar a tener relaciones con las religiones y las comunidades religiosas». A. Sen, *Laicismo indiano*, inédito editado en italiano por A. Massarenti, Feltrinelli, Milán 1998, p. 27.

² A. Sen, *op. cit.*, p. 36.

No se puede negar que la política, entendida en el sentido elevado de un conjunto de valores fundamentales que constituyen la base del vivir común, tiene un cierto carácter “religioso” o, tal vez se pueda decir, “sagrado”. Si la comunidad política la fundan unos valores indisponibles, inviolables, inalienables, si para la defensa de estos valores se les puede pedir a los ciudadanos que sacrifiquen hasta su misma vida, entonces la política tiene sin duda algo de “sagrado”. Es algo que no depende en absoluto de unas decisiones arbitrarias de los ciudadanos, sino que debe ser reconocido y tutelado tal como es. Por ejemplo, podemos decir que la dignidad de la persona humana es un valor “secular”, pero con ello no podemos excluir que se trate de un valor sagrado y, en este sentido, de alguna manera “religioso”, aunque no en el sentido de perteneciente a una determinada religión o iglesia. Con ello quiero decir que una laicidad cualificada no es puramente negativa o abstencionista o separatista, sino que implica la referencia a determinados valores ético-políticos fundamentales que tienen un carácter “sagrado” o intocable.

Es este un punto muy delicado: a partir de este tipo de consideraciones la laicidad puede llegar a convertirse en laicismo, es decir, en un conjunto de valores seculares pensados en antagonismo con los valores religiosos en cuanto sagrados ellos mismos.

La alternativa sería negar la hipótesis de que en la política no haya lugar para valores intrínsecos, sino solamente para valores relativos a los intereses de alguien o de algo. Algo tiene valor intrínseco si este valor es independiente de nuestro deseo, nuestra necesidad o nuestro interés. El signo distintivo de lo sagrado es su inviolabilidad y no ya su incrementabilidad. No es importante la cantidad de gente, sino que basta la presencia de una persona para que su vida sea protegida, se desarrolle y no sea destruida. «Something is sacred or inviolable when its deliberate destruction would dishonor what ought to be honored»³. Sin embargo, no se puede negar que, sobre todo hoy en día, en la vida social y política existen estos valores inviolables y que el sentido de lo sagrado no atañe solamente a los derechos y las personas; es algo que interesa también los procesos, las

³ R. Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia*, Harper Collins, London 1993, p. 75.

actividades y los proyectos que han dado lugar a ciertos resultados a los que se ha llegado de manera incontrolable.

El punto controvertido consiste justamente en cómo interpretar estos valores, “seculares” si se quiere y, sin embargo, sagrados y, por lo tanto, en cierto sentido, “religiosos”. Creo que un sentido auténtico de la laicidad debe inducir a evitar dos actitudes: la de silenciar los orígenes religiosos o sagrados de estos valores seculares y la de considerar inútiles, si no incluso dañinas, a las religiones en la interpretación aplicativa y en la práctica de estos valores seculares.

2. ORÍGENES RELIGIOSOS DE LOS VALORES SECULARES

Es evidente que estos valores seculares, que ya tienen una sólida configuración en las constituciones estatales y en los documentos internacionales, tienen un origen religioso. Carl Schmitt – como se sabe – hablaba de los conceptos políticos y jurídicos fundamentales como de una secularización de conceptos teológicos. El constitucionalismo tiene un origen bíblico⁴, la persona humana una ascendencia trinitaria. Sería imposible explicar toda la historia moderna del derecho de propiedad sin la premisa teológica de la destinación originaria de los bienes terrenos en beneficio de todos los hombres.

Recientemente Jeremy Waldron, a quien por cierto no se puede acusar de partisano, ha mostrado claramente los orígenes teológicos de las tesis fundamentales de Locke, padre del liberalismo moderno. De acuerdo con él, todas las doctrinas fundamentales del pensamiento liberal tienen un origen cristiano: la teoría de los derechos fundamentales, de la propiedad y de la justicia, del respeto debido a cada persona humana como tal. Su raíz es teísta y, más específicamente, cristiana. No se puede afirmar que haya sido substituida por una justificación secularista satisfactoria. En su lugar – observa Waldron – está el vacío⁵. Entonces, ¿por qué no pensar que

⁴ Cfr., por ejemplo, F. Viola, *Alle radici bibliche dell'idea di costituzione*, en “Nova et Vetera”, ed. italiana, 3, 2001, n. 4, pp. 83-92.

⁵ J. Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, en “San Diego Law Review”, 30, 1993, pp. 846-847.

el hecho de que esta raíz teísta sea todavía cultivada no siga llevando beneficios al ámbito secular? Lo que no se puede decir – concluye Waldron – es que esta secularización todavía no se haya acabado de manera definitiva.

Aunque las religiones se han manchado de graves impiedades, no hay que olvidar sus efectos benéficos para la vida política. Algunas características fundamentales de la democracia liberal han tenido una evidente raíz cristiana. Pensemos, por ejemplo, en la idea del gobierno limitado, en la idea de la primacía de la conciencia individual y, en consecuencia, de los derechos humanos, en la idea de la sociedad civil como defensa de la injerencia de los poderes estatales y como lugar de formación y transmisión de las opiniones. La abolición de la esclavitud en los Estados Unidos debió más a la aportación del puritanismo que a la idea ilustrada de igualdad. La noción de igualdad de los ciudadanos americanos en el siglo XIX era compatible con la esclavitud. Si Rawls hubiera elaborado en ese entonces su teoría de la justicia, habría tenido que admitir la esclavitud, puesto que el ámbito de los ciudadanos libres e iguales no comprendía – según las convicciones comunes y consolidadas – a los esclavos⁶. Es interesante recordar que en el debate entre Lincoln y Douglas respecto a la esclavitud es justamente el primero quien subraya la aportación benéfica de la religión en la elaboración de las decisiones políticas. Él destaca que solamente los que no consideran la esclavitud como un mal pueden poner a un lado sus propias razones; en cambio, los que sí creen que es un mal no pueden aceptar que en el ámbito político se autorice su actuación⁷. En fin, la historia humana nos ofrece muchos ejemplos que demuestran la fecundidad de las creencias religiosas, así como lo demuestra el proceso de secularización. Por lo tanto, para los ciudadanos que fundaron una democracia liberal basándose en el principio general del rechazo del confesionalismo, no sería una contradicción el dar espacio en el debate político a las justificaciones basadas en la religión, a condición de que sean comunicables y

⁶ *Political Liberalism*, reviewed by M.J. Sandel, en “Harvard Law Review”, 107, 1994, pp.1765-1794.

⁷ Se puede aplicar la misma argumentación al tema del aborto.

argumentables, y además respetuosas de los derechos constitucionales⁸.

La conclusión es que, hasta hoy, tanto el constitucionalismo como el liberalismo no son capaces de ofrecer una justificación puramente secular de estos valores seculares que sea más convincente y sólida que la teológica. Esto quiere decir que, por lo menos desde este punto de vista, una neutralidad de la política con respecto a la religión, entendida como indiferencia, es una posición ideológica. Con ello no quiero ignorar que a menudo las iglesias como realidades institucionales han obstaculado la difusión de estos mismos valores seculares, a pesar de que fueran enraizados en los mismos mensajes religiosos (tal como ocurrió con los derechos humanos); pero se trata de otro problema que no afecta el persistente carácter sagrado de estos mismo valores.

Por otro lado, cabe destacar que los intentos jurisdicionalistas de someter los credos religiosos al control del Estado – como, por ejemplo, es evidente en el pensamiento de Hobbes y de Rousseau – no están dirigidos a cambiar los contenidos del mismo mensaje religioso, sino solamente a apartarlos del magisterio eclesiástico para convertirlos en principios imprescindibles para la sociabilidad humana. Los dogmas de la religión civil proclamados en el *Contrato social* de Rousseau son «la existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, benéfica, precavida y providente, la vida futura, la beatitud de los justos y el castigo de los malvados, la santidad del Contrato social y de las Leyes»⁹. Falta poco por añadir a esta lista para entrar en la ortodoxia cristiana. Es cierto que de esta manera la religión pierde su connotación originaria y se convierte en apoyo del poder político e instrumento de sometimiento de los ciudadanos (*instrumentum regni*); pierde asimismo su capacidad crítica y creativa, pero los valores seculares siguen guardando un carácter sagrado. De esta manera, la laicidad tiende a convertirse en religión civil, que es un concepto ambiguo entre la religión de estado y la religión presente en la sociedad

⁸ Respecto a este tema remito a mi artículo *Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale*, en C. Vigna y S. Zamagni (eds), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milán 2002, pp. 107-138.

⁹ Libro IV, cap, VIII.

civil. Es muy diferente defender una mayor presencia del Estado en la sociedad («más estado en la sociedad»), como sostiene el laicismo o el neutralismo laico, del defender una mayor presencia de la sociedad en el Estado a fin de una mayor democratización de sus instituciones («más sociedad en el estado»), como ocurre en la interpretación americana de la religión civil¹⁰.

En el horizonte de la laicidad se ponen en evidencia dos grandes cuestiones: una a cargo del Estado (o de la comunidad política en general) y una que debe ser acometida por la Iglesia.

La primera es la siguiente: el Estado liberal vive de presuposiciones normativas y de valores absolutos (primero entre todos el de la persona humana) que no puede garantizar ni fundar por sí mismo (Böckenforde). Hoy la Iglesia reconoce la democracia solo si se reconoce que ésta no puede justificar sus valores. Pero una visión meramente secular rechaza la dependencia de una fundación non puramente secular. El hecho es que se ha formado la convicción equivocada que los valores absolutos son propios exclusivamente de las religiones, mientras la dimensión secular está caracterizada por el relativismo.

Para la Iglesia el problema es el siguiente: la constitucionalización de la dignidad de la persona, si bien acoge una instancia profundamente inscrita en una religión que se funda sobre el amor de Dios por el hombre, por otra parte significa una constitucionalización de la conciencia de las personas, por lo que sus demandas de reconocimiento de la identidad y de la libertad de elección se transforman en cuestiones públicas que la sociedad política debe acometer con respeto por la dignidad de la persona. Las conciencias de las personas en una sociedad pluralista y multicultural es fácil que sean conflictuales entre ellas por lo que desaparece el *ethos* común fundado sobre un amplio consentimiento. Si no hay un amplio acuerdo, toda decisión política que contiene limitaciones o prohibiciones y que concierne cuestiones de conciencia aparecerá como una imposición injustificada. Es necesario que estas decisiones

¹⁰ Cfr. A. Ferrari, *Laicità e religione civile tra stato e società: "modello americano" e "modello europeo" a confronto*, en G. Paganini y E. Tortarolo, *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Bruno Mondadori, Milán 2004, pp. 265-266.

apoyen sobre razones condivisibles por todos independientemente de su particular fe o de su particular concepción de vida. Pero si existieran esas razones comunes no existiría el pluralismo, por lo menos en su sentido más conflictual. El hecho del pluralismo es una cuestión espinosa para la Iglesia.

Sin embargo, si las cuestiones de conciencia son cuestiones públicas, entonces no se puede prohibir a la Iglesia, como a nadie, de decir lo que piensa. Lo que se quiere es que las cuestiones de conciencia se hagan públicas pero a la vez queden privadas, en el sentido de que sean objeto de una decisión común que ni acepte ni mortifique todas las preferencias personales.

Alrededor de estos dos escollos difíciles de evitar se agitan las aguas tempestuosas de la laicidad contemporánea.

3. LA LAICIDAD COMO ESPACIO DE LA RAZÓN PÚBLICA Y EL MULTICULTURALISMO

La laicidad no es tan sólo un conjunto de valores seculares, sino que tiene otra dimensión complementaria sin la cual su definición no sería completa. Ella es también un espacio de investigación pública, lo que hoy en día en una sociedad multicultural se llama espacio de la “razón pública”. Ambas dimensiones están relacionadas de manera muy estrecha: ello es porque los valores seculares de la laicidad no pueden y no deben ser concebidos como reglas concluidas y bien definidas, sino como orientaciones generales que esperan ser determinadas y precisadas a consecuencia del debate público en la plaza de la ciudad humana. La laicidad es un ámbito de valores y un espacio de investigación ético-política: esta duplicidad de aspectos es especialmente importante para la sociedad multicultural. Esta es – según mi opinión – la manera más correcta de entender hoy los valores constitucionales¹¹.

¹¹ Respecto a la distinción entre la constitución como guardián de valores y la constitución como conjunto de valores seminales cfr. mi artículo *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*, en “Ragion pratica”, 11, 2003, n. 20, pp. 33-71.

Por un lado los “valores seculares” de la laicidad deben demostrar que son *interculturalmente válidos*, es decir una base legítima para la convivencia pacífica de culturas diferentes; por otro, no debemos olvidar que los derechos humanos, a los que dan vida estos valores seculares, no se refieren a la plenitud de lo humano, no son ya en sí la realización y el cumplimiento del hombre, sino que indican solamente las condiciones iniciales del respeto hacia cada ser humano, una especie de derecho nativo intrínseco¹².

En la óptica de una sociedad multicultural, las culturas son valores que hay que tutelar y vigilar, pero no debemos confundir la identidad cultural con la identidad política que debe ser edificada en común en el espacio público de la laicidad¹³. Las culturas mismas, en cuanto “valores constitucionales”, no son ya en sí completas y concluidas, ni exclusivas y separadas.

A menudo esta dimensión de la laicidad se identifica con el proceduralismo, pero hay que entender en qué sentido y con qué límites. El proceduralismo considera que el criterio de justicia depende del procedimiento, porque solamente así se puede asegurar el formalismo del mismo procedimiento. Sin embargo, en la interpretación y en la aplicación de los valores constitucionales no es posible una clara separación entre el procedimiento y el criterio de valoración de sus resultados. Aquí la determinación y la especificación del criterio valorial (los valores seculares) son el objeto mismo del procedimiento que tiene una función interpretativa. El criterio de valoración guarda una cierta independencia; de otra manera el procedimiento no sería propiamente “interpretativo”. Por otro lado, no hay manera de capturar el criterio y de aplicarlo sino a través de una interpretación del mismo, o sea siempre dentro del mismo procedimiento deliberativo. En conclusión, cada uso de los valores constitucionales se hace siempre dentro de un procedimiento

¹² Cfr. O. Höffe, *Principi di una legge interculturale. Alcune riflessioni filosofiche*, en F. Compagnoni y F. D’Agostino, *Bioetica, diritti umani e multietnicità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 69.

¹³ «Se debe separar la importancia de la identidad religiosa de la de la identidad política». A. Sen, *op. cit.*, p. 37.

deliberativo de tipo interpretativo. Sin embargo, los resultados no son automáticamente justos, ni sus interpretaciones son necesariamente correctas: los valores internos son al mismo tiempo trascendentes y excedentes respecto al procedimiento mismo. El procedimiento deliberativo, si lo consideramos en toda su complejidad y extensión, es un *self-critical enterprise*.

En otro lugar, he designado esta modalidad de juicio y de decisión como “proceduralismo razonable”, puesto que la razonabilidad es la forma de la elección práctica¹⁴. Además, hay que añadir que la deliberación de la democracia constitucional es una práctica social de tipo interpretativo, en la que la razonabilidad actúa dentro de valores supuestos. Estos representan la base de la comunidad para una sociedad pluralista, no ya en virtud de su formulación abstracta, sino solamente en cuanto, a través de esta práctica social, se generan actitudes y conceptos interpretativos compartidos¹⁵.

Mi idea es que una sociedad política multicultural es una comunidad política cuya identidad es el resultado dinámico del encuentro y de la comunicación entre determinadas identidades culturales; es así si no las concebimos como mundos encerrados e inmutables, sino como disponibles para generar nuevas prácticas de vida común a través del co-aprendizaje evolutivo dentro de principios y reglas institucionales preexistentes¹⁶. En este sentido, entendemos que la laicidad, tal como hemos dicho más arriba, es una condición que el multiculturalismo debe aceptar si quiere generar una comunidad política.

¹⁴ Cfr. F. Viola, G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di una teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2004 pp. 38-44.

¹⁵ Para el desarrollo de esta concepción hermenéutica de la deliberación social y política remito a mi trabajo, *Il diritto come pratica sociale*, Jaca Book, Milán 1990, pp. 154-178.

¹⁶ Esta problemática en referencia a la sociedad americana y a los “americanos con el guión” ha sido estudiada de manera perspicua por M. Walzer, *What it means to be an American*, Marsilio, Nueva York 1996. Pues no es necesario concebir y vivir la identidad como una jaula de acero, fuente de conflictos y de ruina; sí que es deseable desenmascarar su carácter ficticio, como afirma F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Según algunos, se debe entender la esfera institucional en sentido meramente procedural, es decir neutral respecto a los valores culturales, para dejar carta blanca a las diferencias culturales en el ámbito de la sociedad civil. Para otros, en cambio, los procedimientos jurídico-institucionales, y sobre todo los derechos constitucionales, todavía llevan la huella indeleble de la cultura en la que tienen origen y, en consecuencia, son un legado nacional cuya pérdida restaría a la sociedad política su identidad y función. En ninguno de los casos sería correcto hablar de una “sociedad multicultural”: no lo sería en el primero porque la neutralidad estatal aleja las culturas de la esfera propiamente política; y aún menos lo sería en el segundo porque la interpretación valorial de los procedimientos implica que, de alguna manera, la cultura dominante levante su voz en la esfera propiamente política.

Ninguno de los posibles sentidos de “neutralidad”, procedentes de la teoría liberal, es adecuado para este objetivo. No lo es el de la neutralidad como *indiferencia*, que reduce el Estado a una arena en la que los individuos maximizan su propio bienestar. No lo es el de la neutralidad como *imparcialidad*, si eso significa no “tomar parte” para los valores. Tampoco lo es la neutralidad como *neutralización*, si eso acaba en una esterilización de las instituciones políticas¹⁷. La vida política necesita unos argumentos que ayuden a razonar y a argumentar sus valores. Estos argumentos no pueden ser “neutrales”, porque se refieren a juicios de valor. Una neutralidad consecuente debería aceptar solamente argumentos que eviten (*avoidance*) cada valoración, pero eso implicaría un grave empobrecimiento de la vida pública.

En estas condiciones, el problema de la sociedad multicultural pierde su importancia descriptiva o sociológica y se convierte en un problema deontológico o normativo, que se puede expresar brevemente de esta manera: ¿es de esperar que las culturas entren de manera determinante en la esfera propiamente política o es preferible mantenerlas en el ámbito de la sociedad civil, preservando la neutralidad del Estado? Está claro que la respuesta a esta pregunta se

¹⁷ Respecto a estos y otros sentidos de “neutralidad” cfr. B. Pastore, *Sfera pubblica e pluralismo comprensivo*, en P. Gamberini et al., *Multiculturalismo dialógico?*, Edizioni Messaggero, Padua 2002, p. 112.

puede inferir y depende de si queremos una sociedad multicultural en sentido estricto o solamente una sociedad pluralística en el ámbito privado-social y neutral en el público-político.

No se trata aquí de aventurarse con una respuesta que sería ardua, sino de aclarar algunos aspectos de esta cuestión tan compleja.

4. LA SOCIEDAD MULTICULTURAL Y LAS RELIGIONES

El fin del confesionalismo ha eliminado la religión de Estado, pero una sociedad multicultural en el sentido estricto del término – indicado anteriormente – tendrá que devolver a las religiones, esta vez en plural, no solamente un reconocimiento público, sino también algún peso en las decisiones políticas. De otra manera, este reconocimiento sería puramente ficticio, porque no se pueden valorizar las culturas prescindiendo de las religiones. Una sociedad multicultural deberá ser también multireligiosa; o sea, aún más sensible al hecho religioso que las sociedades monoculturales del pasado; no podría ser una sociedad política de la indiferencia religiosa y de la total separación entre religión y política. Por ello, su problema principal es el de la relevancia que la religión tiene en los debates políticos.

¿Acaso el derecho puede hoy en día, en el régimen del pluralismo, encontrar en sí todos los recursos para realizar una aplicación razonable de los valores fundamentales, sin dialogar de continuo con la sociedad y sin reconocer un papel público a la religión?

Se pueden comparar los resultados de esta proceduralización de la esfera política con lo que fue definido “secularismo francés” o *laïcité*¹⁸. Este se basa en la idea que una sociedad política no puede subsistir si sus miembros no comparten algunos valores sustanciales comunes, que tienen un carácter casi sacral, a pesar de no depender de ninguna religión. Esta concepción es radicalmente monocultural y defiende la necesidad de una cultura ético-política separada de las

¹⁸ M. Troper, *French Secularism or Laïcité*, en “Cardozo Law Review”, 21, 2000, pp. 1267-1284. Cfr. también M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, París, 1998.

religiones y de las iglesias, en relación con las cuales ejercita una rigurosa neutralidad. Aquí no se trata solamente – como en los Estados Unidos – de la separación entre Iglesia y Estado; el problema, de manera más radical, es la amenaza que para los valores seculares representan la religiones y sus relaciones con otras “naciones extranjeras”¹⁹. Eso parece ser una consecuencia lógica del principio en virtud del cual una sociedad política debe tener sus propios contenidos valoriales en los que se identifiquen los ciudadanos.

Esta aspiración se puede compartir de lleno y está en la base del renovado interés por el republicanismo²⁰ y por la formación de una cultura republicana unificadora, considerada por algunos como una verdadera “religión civil”, y que, de manera paradójica, debería poner a Dios al margen²¹. Pero el problema crucial consiste en la manera de edificar estos valores comunes en los que todos los ciudadanos se reconozcan.

¹⁹ A este respecto, como ejemplo, me limito a señalar el libro de M. Alighiero, *Scuola pubblica o scuola privata? La questione scolastica tra Stato e Chiesa*, Editori Riuniti, Roma 1999, que se pregunta: «¿puede un Estado, sin renunciar a su soberanía, declarar igual a la propia la escuela de otro Estado “independiente y soberano”, como lo es la Iglesia católica?», IV de cubierta.

²⁰ Cfr. Ph. Pettit, *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford 1997 y M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

²¹ G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999. El mismo concepto de “religión civil” es controvertido. Tal vez se puedan distinguir por lo menos dos acepciones principales: la anglosajona y la continental europea. La primera tendría un carácter más religioso en el sentido general de sacralidad de la vida pública sin que ello implique contenidos morales bien precisados (más bien es compatible con el pluralismo ético-político). La segunda, en cambio, estaría relacionada con una dimensión ética en sentido cultural, o sea con la filiación a una tradición cultural, las memorias históricas y los valores nacionales. Eso implica vínculos con particulares contenidos éticos, enraizados en la praxis social. Es este el sentido de “religión civil” que encontramos, por ejemplo, en Rousseau. Rusconi hace referencia a esta segunda acepción. Es digno de atención que este significado no muestre confianza en la sociedad civil, considerada más bien como antagonista del Estado. Este segundo sentido se ve afectado por la contraposición entre laicos y católicos, entre Estado e Iglesia, vistos como sujetos portadores de una idea personal de religión civil. La acción de uno obstaculiza la del otro, que solo puede desempeñar un papel

En el modelo puro de sociedad multicultural estos valores no se pueden dar por sentados, sino que deben ser identificados y desarrollados a través de la práctica de la vida común. De hecho, una sociedad política casi nunca empieza de cero: tiene que tener en cuenta su pasado y basándose en este construye su futuro. En las sociedades en camino hacia una estructura multicultural, el pasado común debe ser repensado y replanteado de manera progresiva para que pueda acoger la diversidad sin perder su identidad. Sin embargo, esto sería imposible sin tomar en serio la aportación de las religiones, porque de otra manera o se defendería a ultranza un patrimonio valorial que necesita una revitalización o se impondría desde arriba un laicismo entendido como concepción comprensiva.

Incluso cuando un gobierno impone a los ciudadanos el ser neutrales, tolerantes e igualitarios, deja por eso mismo de ser un gobierno liberal²² y se acerca al mayoritarismo y al secularismo. Estas características de la cooperación y de la razonabilidad, que son necesarias para la búsqueda de la verdad y del bien común, se convierten en la identidad misma del ciudadano, de instrumento o virtud de la búsqueda a lugar inerte de comunidad (*resting place*)²³. El ciudadano debería procurar que sus virtudes cooperativas fuesen el objetivo mismo de la vida política, restando importancia al objetivo de la cooperación.

En una democracia todos los ciudadanos son funcionarios públicos (no solamente cuando son representantes políticos o votantes, sino en su papel de ciudadanos ordinarios). ¿Acaso deberíamos pedirles que se abstengan de votar según sus convicciones políticas

substitutivo. Si la religión civil anglosajona lleva a la atribución de un papel importante a la sociedad civil como espacio del discurso público, la rousseauiana se opone a la sociedad civil considerada como una alternativa al Estado. Cfr., finalmente, G. Morra (editado por), *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia?*, Franco Angeli, Milán 1999.

²² M.W. McConnell, *Why is Religious Liberty the "First Freedom"?*, en "Cardozo Law Review", 21, 2000, p. 1260.

²³ Ivi, p. 1259. La crítica que Habermas plantea a Rawls pertenece a este tipo de reflexiones.

inspiradas por una doctrina religiosa, tal como se lo pedimos (con o sin razón) a los públicos funcionarios²⁴? ¿Deberíamos pedirles a los ciudadanos que no tengan en cuenta en ningún caso a sus obispos o a sus líderes religiosos cuando hablan de cuestiones socio-políticas? En fin, si consideramos que los que ejercitan el poder político tienen deberes y responsabilidades especiales, entonces en una democracia estos deberes le incumben al ciudadano como tal.

En realidad, aquí no está en juego solamente el concepto de democracia, sino también el de constitucionalismo. Me parece evidente que los valores constitucionales no se pueden entender como una doctrina comprensiva a la manera del secularismo francés y tampoco como un puro procedimiento, es decir según una teoría de la justicia “política y no metafísica”, a la manera de Rawls. En el primer caso, porque llevaría de manera peligrosa hacia el Estado ético, además adversario histórico del multiculturalismo; en el segundo, porque eso sin duda implicaría que la neutralidad en materia religiosa es necesariamente parte de la identidad del ciudadano. Sin embargo, si el ciudadano como tal debe desnudarse de sus identidades pre-políticas, la política se convierte para él en algo poco interesante, como, de hecho, está ocurriendo.

En realidad, los valores constitucionales no son principios ético-políticos, es decir una doctrina política ya concluida y definitiva, sino una *work in progress* que debe ser articulado en respuesta a cuestiones socio-políticas concretas. Estas decisiones requieren la intervención de la interpretación y de la argumentación y la aportación de ulteriores valores que se conquistan a través del discurso público y la confrontación de las identidades culturales, individuales y colectivas, presentes en un determinado contexto socio-político²⁵. Por ello, la

²⁴ Para los funcionarios públicos el discurso es más complejo y no lo podemos encarar aquí. Si los eligen los ciudadanos, entonces son, de alguna manera, representantes de las ideas de los electores. Un caso aparte es el de los jueces, incluso cuando sus cargos son electivos.

²⁵ En este horizonte de ideas se puede situar también la concepción de “pluralismo comprensivo” de Rosenfeld, que no quiero tratar aquí. Cfr. M. Rosenfeld, *Comprehensive Pluralism is neither an Overlapping Consensus nor a Modus vivendi*, en “Cardozo Law Review”, 21, 2000, pp. 1971-1997 y siempre del

exclusión de la religión y de las religiones de la esfera público-política significaría la mutilación del constitucionalismo junto con la democracia y llevaría a la indeseable alternativa entre una neutralidad como indiferencia²⁶ y una laicidad entendida como religión civil *à la* Rousseau. Una sociedad multicultural obliga a considerar una vez más nuestras interpretaciones de los valores fundamentales, aunque esto no significaría necesariamente cambiarlas.

Como consecuencia, una sociedad política multicultural no requiere un Estado *neutral* (en el sentido de “indiferente”), sino un Estado *imparcial* en el sentido auténtico de *imparcialidad*, es decir que lleva las instituciones políticas a no excluir de la deliberación pública los argumentos religiosos por el simple hecho de ser tales, sino solamente cuando estos, o los de otro origen, se imponen de manera no respetuosa de los principios del constitucionalismo y de la democracia.

Eso significa que una sociedad multicultural, si quiere convertirse en una verdadera sociedad política, o sea dotada de una cierta unidad, debe transformarse en “sociedad intercultural”. El interculturalismo, bien entendido, no tiene la menor intención de ser una mezcla informe de culturas diferentes, sino que representa una cualidad común a las distintas culturas que confluyen en la unidad política; consiste en su capacidad de abrirse a las aportaciones externas, de asimilar la diversidad y de hacerla suya de manera original. De tal manera, las culturas guardan su identidad y se protegen del asimilacionismo, pero, al mismo tiempo, se constituye un terreno común en el que es posible que se articule y se extienda en discurso público²⁷.

mismo, *Human Rights, Nationalism, Multiculturalism*, en “Cardozo Law Review”, 21, 2000, pp. 1225-1242.

²⁶ Cfr. E. Mack, *Liberalism, Neutralism, and Rights* (1988), ahora en W. Sadurski (ed.), *Law and Religion*, Dartmouth, Aldershot 1992, pp. 3-27 y, más de reciente, B. Pastore, *Quali fondamenti per il liberalismo? Identità, diritti, comunità politica*, en “Diritto e società”, 1997, n. 3, pp. 403-442.

²⁷ Cfr. A. Sen, *Our culture, their culture. Satyajit Ray and the art of universalism*, en “The New Republic”, April 1, 1996, p. 34.

DIÁLOGO

- *Prof. Zamagni*: Vorrei chiedere a Francesco se condivide alcune considerazioni che mi hanno stimolato della sua relazione, che io condivido. Allora non ho osservazioni, come si dice, in gergo critico, ma, di vedere de approfondire.

Il mio punto di partenza è questo. Ci sono due concetti di laicità: la laicità come indifferenza dello Stato nei confronti delle diverse opzioni religiose, e la laicità come imparzialità dello Stato nei confronti delle diverse matrici culturali o religiose.

La prima concezione è quella tipica della laicità della modernità, ed è la concezione che ha come implicazione quella di arrivare alla famosa affermazione “etsi Deus non daretur”, cioè, lo Stato della laicità, della modernità, deve comportarsi come se Dio non esistesse, come il Cardinale Ratzinger nel suo libro con Habermas aveva chiarito.

La laicità, invece, come imparzialità, è, secondo me, l’approccio, la prospettiva, verso la quale dobbiamo muoverci nella post-modernità, perché a me pare che la laicità come indifferenza arrivi a delle aporie e a delle contraddizioni pragmatiche di grande rilevanza. Mi spiego. La laicità della modernità, come sappiamo, e ha ricordato bene Viola, è basata sulla tesi della separazione, non distinzione ma separazione. La separazione tra la sfera privata e la sfera pubblica: le convinzioni religiose appartengono alla sfera privata, nella sfera pubblica deve valere solo il principio di razionalità e, quindi, lo Stato laico governa sulla base di soli processi di razionalizzazione, e ognuno è libero nella sfera privata di coltivare le motivazioni, i valori che crede, ecc.

Ora, se lo Stato è laico in questo senso, anche la sua legislazione deve essere laica, e quindi deve essere assiologicamente neutrale, di qui l’implicazione che tutti sanno, per cui l’unica regola dello Stato laico, secondo la modernità, cioè lo Stato come differenza, è “vietato vietare”, -la famosa regola-, è l’unica regola, il resto non c’è.

A me sembra che, come Viola ha messo in evidenza, questa impostazione oggi si è auto-distrutta, nel senso che ha mostrato le conseguenze nefaste. Primo, la riduzione della democrazia alla mero proceduralismo; secondo, il fatto che, secondo questa concezione, i cittadini si devono riconoscere come stranieri morali, per usare la famosa espressione del filosofo Engelhardt, cioè noi, quando partecipiamo nella sfera pubblica, siamo stranieri morali, perché ognuno coltiva le proprie visioni, queste non sono riducibili a un comune denominatore, e dunque

dobbiamo essere stranieri morali. Ora, questa concezione oggi è stata messa in crisi, dal fenomeno dell'immigrazione che l'hanno esaltata, ma soprattutto dalla incapacità di legiferare, e soprattutto dal fatto che ragionando in questa maniera si è violato il principio di uguaglianza, perché se io chiedo al portatore di una credenza, come può essere il cristiano, di mantenere le proprie concezioni nella sfera privata e non poter spanderla nella sfera pubblica, io, di fatto, violo la condizione base delle democrazie liberali, che è il principio di uguaglianza di tutti i cittadini, perché io impongo al credente cristiano, o anche di un'altra religione, un gravame che non impongo al non credente, perché il non credente non ha bisogno di giustificare nella sfera pubblica la sua non credenza, il credente invece è obbligato. Quindi, io, di fatto, impongo al credente di fare un pezzo di strada ermeneutica in più, rispetto al non credente.

Ed è interessante che Rawls, come anche Habermas e Seligman, l'hanno messo in evidenza, cioè, è stato interessante che questa mancanza di uguaglianza sia stata denunciata dai non credenti, il che vuol dire che i credenti, in questo caso noi cristiani, siamo stati piuttosto delinquenti, delinquenti nel senso inglese del termine, cioè non abbiamo fatto quello che avremo dovuto fare, perché noi avremmo dovuto denunciare, ma per la paura che abbiamo avuto di sporgere nella sfera pubblica non l'abbiamo fatto. Per fortuna gente come Rawls, Habermas, ecc. in un certo senso sono venuti in nostro soccorso.

In conclusione, qual è il punto. Il punto è -quello che io ho apprezzato del lavoro di Viola è esattamente questo- che è giunto il momento di distinguere tra sfera pubblica e sfera politica, e quindi, le religioni, o le credenze, o le motivazioni religiose, devono entrare nella sfera pubblica, e non solo nella sfera privata, perché una sfera pubblica che è privata del dibattito sulle motivazioni religiose è una sfera pubblica che si riduce, si isterilisce e produce i risultati paradossali come quelli di cui se diceva.

Vogliamo fare un altro esempio: i vecchi laicisti dicono, “bastano le regole della procedura”, e quando fanno questo ragionamento i filosofi del diritto o della politica, senza rendersene conto, diventano schiavi di una concezione economicistica, perché l'analisi che fanno è il parallelo con il mercato. Come nel mercato è sufficiente, per fare la contrattazione, che si rispettino le regole procedurali: se io vendo la casa a te, non ho bisogno di dirti il motivo per cui la vendo, basta che rispettiamo le regole del contratto. E allora i filosofi dicono: anche la sfera dello Stato, della

legislazione, deve imitare le regole del contratto. Non c'è bisogno che uno dica in che cosa creda, basta che rispetti le procedure.

E bene, bisogna dire, in questo si vede una carenza del dialogo interculturale, perché un economista queste cose non gli accetta mai, perché sa che le regole del mercato presuppongono l'adesione a certi valori, ad esempio, il rispetto del diritto di proprietà. Se non c'è il rispetto del diritto di proprietà, la contrattualistica non può funzionare, così come se non c'è il rispetto dell'autonomia personale, il mercato non può funzionare. Questo per dire che le regole della democrazia procedurale durano lo spazio de un mattino.

La seconda implicazione è questa, ed è questo l'aspetto forse più inquietante per noi. Perché se noi chiediamo e otteniamo che i valori religiosi entrino nella sfera pubblica, come la post-modernità esige, questo, però ha un costo: il costo che in questo caso i cristiani hanno di argomentare e di produrre ragioni. Ed è quello dove io vedo che oggi noi cristiani dobbiamo capire che l'ingresso della nostra opzione nella sfera pubblica ci obbliga noi a produrre ragioni. Fintantoché la religione era un fatto della sfera privata, era sufficiente la teologia e la pastorale, perché quando nel privato ognuno di noi aderiva per ragione di fede, non c'era bisogno dell'argomentazione pubblica, perché bastava seguire o si discuteva tra i teologi, ma nel momento in cui noi chiediamo l'ingresso nella sfera pubblica, dobbiamo essere preparati a produrre ragioni che gli altri possono comprendere, magari per criticare, ed è lì, secondo me, che nasce un problema nuovo, che è un problema nostro, della nostra Chiesa, probabilmente che è il problema della forma nuova del laicato, ma no nel senso della laicità. E cioè non basta più la teologia, perché la teologia andava bene fintantoché la religione era un fatto solo della coscienza privata, nel momento in cui noi chiediamo di entrare nella "agorà" della polis, noi dobbiamo essere in grado di giustificare le nostre posizioni alla luce delle ragioni che gli altri comprendano. Cioè dire che quando noi dobbiamo difendere la vita dall'inizio alla fine, l'aborto, l'eutanasia, ecc., noi non possiamo più dire siamo contrari perché la nostra fede non c'è lo consente, noi dobbiamo essere in grado di portare ragioni che gli altri possono anche non accettare, ma che devono essere costretti a prendere in considerazione.

Quindi, in definitiva, mi sembra che oggi si apre al nostro orizzonte qualcosa veramente di importante, che da un lato ci consente di guardare avanti con fiducia, al tempo stesso però ci carica di una responsabilità, perché fino adesso noi siamo vissuti di pigrizia, perché quando tu avevi

quella separazione, la separazione tra lo Stato e la religione, era comoda perché, ripeto, bastava, nella sfera religiosa, dare il mandato al teologo o allo esperto di pastorale per guardarci la nostra fede. Oggi questo non basta più e quindi questo carica di una nuova responsabilità gli uomini di scienza così come gli uomini di cultura, che si devono fare carico di un compito nuovo e che pone anche il problema dal rapporto nuovo tra gerarchia e laicato, perché questo non può essere solo più un fatto della gerarchia. E allora qui entreremmo in un altro dibattito tra i vari principi “petrino” e “mariano”, ma lasciamo qui l’argomento.

- *Prof. Viola*: Stefano ha sottolineato questi due sensi della laicità: come indifferenza o come imparzialità. Ovviamente sono d’accordo. In sostanza la laicità come indifferenza implica un rifiuto del concetto stesso di giudizio di valore almeno in politica. Per vivere veramente fino in fondo la laicità come indifferenza, lo Stato deve rinunciare a formulare giudizi di valore, cosa impossibile tra l’altro. E questo naturalmente significa arrivare a quelle conseguenze che diceva Stefano, cioè a questo punto qualsiasi legge è un “fare violenza” nei confronti del cittadino, perché qualsiasi legge è un giudizio di valore nei confronti di un comportamento. Quindi il “vietato vietare” è la conseguenza ovvia, ma al contempo è l’autodistruzione di questa linea di pensiero. La legge dovrebbe servire solo per permettere, cosa palesemente assurda.

Comunque, anche l’appello di Grocio contenuto nell’“etsi Deus non daretur”, che tra parentesi è interpretato in modo deformante rispetto a quello che pensava veramente Grocio, non deve essere inteso come una difesa del laicismo. In realtà Grocio voleva dire che la ragione si sostiene da sé e non ha strettamente bisogno della stampella teologica. Tutto il contrario, dunque, da un lavarsi le mani dai giudizi di valore.

Se consideriamo poi la laicità come imparzialità, essa permette di confermare una mia idea centrale che tra l’altro ho sviluppato nei miei studi sulla democrazia deliberativa.

Il problema centrale è questo: ci sono dei valori comuni per tutti gli uomini? Questo è il dibattito più fondamentale. Esistono dei valori comuni che riguardano tutti gli esseri umani? Ci sono dei valori che tutti gli esseri umani devono rispettare e che sentono come propri di ogni essere umano? Ovviamente la deriva attuale rappresentata dall’enfaticizzazione dell’identità culturale rifiuta questa idea, cioè che ci siano dei valori comuni. Rawls dice, sì, ci sono dei valori comuni, ma sono solo strumentali. Egli definisce “thin”, debole appunto, la sua concezione dei valori fondamentali.

Per esempio abbiamo tutti bisogno del “self-respect”, abbiamo bisogno della ricchezza per poter realizzare i nostri piani di vita, ma sono tutti valori strumentali. Secondo Rawls ci sono solo valori comuni strumentali.

Tutto si gioca nella risposta a questa domanda. Se non ci sono valori comuni, allora non è possibile una società multiculturale che sia unitaria, ma solo una mera convivenza fra tribù, che vivono l’una accanto all’altra, e che sono in pace quando contrattano una tregua tra una guerra e un’altra, guerra che può essere anche soltanto fatta di parole o di insulti, ma comunque sempre sanguinaria in qualche modo.

Se invece ci sono dei valori comuni, allora è possibile una società multiculturale almeno in linea di principio. Questo è, secondo me, il punto centrale di tutta la questione, se l’osserviamo nel senso filosofico generale. Gli altri oggi non sono più “altrove”, ma sono accanto a noi. Prima erano “altrove” e potevamo ignorarli, ora sono tra noi e accanto a noi.

- *Prof. Zamagni*: Che vuol dire se ci sono valori comuni?

- *Prof. Viola*: Alla luce della filosofia ermeneutica, dalla quale traggio alcune concezioni, mi sono formato questa convinzione: esistono valori comuni, ma essi devono essere intesi come orizzonti valorativi che devono essere ulteriormente specificati nel dialogo pubblico. Abbiamo valori in comune, ma dissentiamo sulle loro specificazioni nel concreto.

Pertanto, una società multiculturale è possibile solo se diventa interculturale, cioè se, riconoscendo come comuni orizzonti di valori quali, ad esempio, sono espressi dai diritti costituzionali, accetta il dibattito pubblico sulla loro specificazione. Ad esempio, una costituzione di solito non dichiara che l’aborto è legittimo o illegittimo. È meglio che non affronti questi problemi, altrimenti sarebbe difficile raggiungere un accordo su un testo costituzionale. Una costituzione si limita ad affermare il diritto alla vita. Che cosa propriamente dobbiamo intendere per il valore della vita, quali sono i suoi limiti, quali sono le sue condizioni di rispetto, tutto questo è oggetto di un dibattito pubblico che avviene nella piazza della città e nei parlamenti. Qui si confrontano le differenti posizioni, che a loro volta devono accettare di discutere sulla base della ragione comune, cioè argomentando e non già mettendo avanti le loro credenze o le loro preferenze. Le determinazioni politiche vanno elaborate e costruite all’interno di questo orizzonte comune dei valori fondamentali.

- *Dra. Archideo*: Che cose vanno costruite? No, ci deve essere una filosofia di sotto la legge, la parte giuridica, ecc., dove c’è quello che non si

muove, quello che è. Allora, è un valore per te, per me, per quel gruppo, per quel altro, se non è impossibile, tutto è un relativismo, e tutto è un costruttivismo.

- *Prof. Viola*: No, io sostengo che vi sono valori comuni oggetti, come per esempio quello della vita. La vita è un valore fondamentale, però ancora non è detto se l'embrione sia una vita umana, che abbia la stessa dignità della persona già nata. Su questo è necessario che una società s'interroghi. Su questo si deve discutere, perché non è automaticamente incluso nel valore generale della vita.

- *Dra. Archideo*: Pero es necesario afirmar que hay un valor que es anterior a cualquier otro y es la verdad sin la cual no es posible el diálogo, y que a su vez sustenta todos los valores.

En *Fides et Ratio* Juan Pablo II trata extensamente estas problemáticas de la cultura actual y anota cómo la ausencia del valor “verdad” es resultado de la filosofía moderna que separó la fe de la razón. Por otra parte, la razón ha preferido destacar sus límites y de allí vino todo el agnosticismo y el relativismo que afirma la incapacidad del conocimiento para llegar a la verdad objetiva y a dejar por lo tanto a cada uno con “su verdad”. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso muchas veces a un pluralismo indiferenciado basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas.

Por la “difusa desconfianza” respecto de la capacidad cognoscitiva humana y una “falsa modestia” - como asevera el Papa- hacen que el hombre se quede en verdades no sólo parciales, sino también provisorias y por eso se desvanecen las preguntas radicales sobre el sentido y el fin de la vida humana, personal y social. La cultura actual y la filosofía ya no ofrecen respuestas definitivas.

Y así ha llegado a un nihilismo que “rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva y así niega la humanidad del hombre y su misma identidad”.

Por todo esto me parece indispensable que la verdad sea el valor presente en el diálogo, sino todos deberíamos callar porque no existe posibilidad de una “gramática común”

- *Prof. Viola*: Su questo sono d'accordo. Infatti il valore della verità è alla base del dialogo. Anche il valore della verità è un valore fondamentale. Ma non sto dicendo che per determinare i valori fondamentali si deve ricorrere al voto o al principio di maggioranza, non sto dicendo neppure

che si deve tirare in alto la monetina, ma bisogna che sia argomentata sulla base del valore della verità.

- *Mons. Serrano*: Creo que estamos asistiendo a una fenomenología particular y es que el Estado está asumiendo poderes deliberativos decisoriales sobre problemas que no son estrictamente laicos. Es decir, también depende de cómo se conciba la laicidad para decir si el Estado tiene o no poder de intervención.

Lo que me preocupa, y lleva ya preocupándome bastante tiempo, es si el Estado tiene los instrumentos y las orientaciones y los asesoramientos necesarios para manejar bien estos problemas. Porque creo que estos problemas en muchas ocasiones están resultando un *alibi*, en parte demagógicos, en parte distractivos, es decir, el Estado tiene una problemática social enorme ¿Cómo salgo de aquí? Pues voy a plantear el tema de los matrimonios homosexuales, o del aborto, y entonces distrae a la opinión pública de los que verdaderamente son problemas sociales, públicos, políticos que quedan ahí y no se resuelven y la gente o se entusiasma o se radicaliza en torno a cuestiones que son éticas, morales, humanas, que creo que son prepolíticas, pero prepolíticas en el sentido de su naturaleza, no prepolíticas en el sentido de que el Estado no se deba ocupar de ellos.

Es posible que esto haya nacido como un movimiento espontáneo, tal vez por la revolución tecnológica, por la libertad de pensamiento, efectivamente por la ausencia de presupuestos religiosos o dogmáticos de cualquier naturaleza. El Estado tiene que preocuparse de buscar unos cauces para orientar, para dirimir, para moderar toda esta problemática que es absolutamente nueva.

Santo Tomás de Aquino no hablaba para nada de todas estas cosas de la concepción en probeta, de la ingeniería genética... son una problemática que nos coge huérfanos, desasistidos, pero tal vez mucho más todavía a nuestros políticos demagógicos, si lo único que quieren es lanzar un *slogan* que se lleve detrás a la gente, que considere que un régimen es más moderno, más al día, más actualizado si piensa de esta manera o piensa de la otra, todas estas cosas verdaderamente necesitan unos cauces de expresión pública y de respuesta política que creo que el Estado hoy no tiene.

- *Prof. Viola*: Sì, è vero che molte volte lo Stato ricorre a questi problemi etici per distrarre il cittadino da problemi di cui è direttamente responsabile, quali ad esempio quelli economici. Questa può essere un'operazione del tutto strumentale; tuttavia non dobbiamo disconoscere che questi pro-

blemi esistenziali sono realmente fondamentali nella vita culturale di oggi, poiché è venuta meno un'etica comune, cioè ampiamente condivisa. Dobbiamo prendere coscienza - anche la Chiesa deve prenderne coscienza - che la gente oggi segue concezioni ben diverse tra loro e lo fa in buona fede, cioè non con cattiva coscienza o per deviare consapevolmente dalla verità. Al contrario, proprio per amore della verità, anche se malintesa. Una condizione fondamentale del dialogo pubblico oggi è quello di presupporre la buona fede dell'interlocutore, anche se sostiene principi morali per noi inaccettabili. Per me è cosa orribile il matrimonio degli omosessuali, ma c'è gente che in coscienza pensa che sia una cosa buona ed allora io devo farmi più attento alla questione e devo, innanzi tutto, presupporre che, anche se si tratta di un errore, è fatto in buona fede. Siamo di fronte al dato di fatto di una crisi culturale ed etica enorme ed è naturale che la soluzione di questi problemi finiscano per essere affidati allo Stato, poiché non sono risolti dalla società civile. Questo è un fatto: laddove la cultura comune non risolve più i problemi di etica sociale, allora sembra necessario che la soluzione venga dalla legge dello Stato. Ma, a questo punto, la legge dello Stato finisce per caricarsi di una dimensione veritativa che prima non aveva, perché non è compito dello Stato dimostrare la verità pratica, ma essa viene elaborata nella cultura di base e poi trasferita nella legge. Ora, questa cultura di base comune manca o si frammenta e la dimensione politica, la dimensione del dibattito pubblico, viene caricata di un compito che non originariamente non aveva. Pertanto, ci troviamo di fronte ad una situazione oggettiva e non già di una nuova pretesa che lo Stato fa propria, ma di interrogativi che lo chiamano in causa. Certamente molti governanti non vorrebbero essere caricati dei problemi che riguardano la sperimentazione sull'embrione. Ma essi si trovano investiti da questi problemi, perché la società civile, la cultura di base, non riesce a risolverli, perché è divisa, è profondamente divisa.

Di fronte ad una situazione del genere è necessario che tra la politica, intesa nel senso della decisione ultima, e la sfera privata, si sviluppi una sfera pubblica prepolitica, in cui si maturi il confronto tra le diverse concezioni del bene. Quando il dibattito pubblico manca, allora si chiede direttamente ai governanti e ai parlamenti una soluzione, che inevitabilmente cade dall'alto e crea ulteriori divisioni. Non bisogna lasciare sola la politica.

- *Prof. Savagnone*: Vorrei sottolineare che alla base del problema politico c'è quello filosofico, a cui già si è un po' di passaggio accennato. In Italia

negli ultimi mesi sono usciti diversi libri di autori “laici” - molto noti - che affrontavano questi problemi, escludendo che al dibattito razionale possano partecipare anche coloro che hanno una fede. Questi autori pensano che la ragione e la fede non siano compatibili tra di loro. Per loro, ogni posizione sostenuta da un credente, per definizione, non può essere razionale.

In uno di questi libri, per esempio, due studiosi di diritto dicono: davanti ad un problema il giurista non credente s’interroga, ricerca una soluzione; il giurista credente, invece, non cerca nulla, perchè ha dei dogmi da cui fa discendere le sue conclusioni e anche quando pretende di usare la ragione e di portare degli argomenti, in realtà parte da una soluzione già preconstituita. Non è la tesi di un matto, di uno che c’è l’abbia in particolare con la Chiesa, è sostenuta da studiosi che personalmente sono persone buone, rette, ma su questo punto sono irremovibili.

Ora noi dobbiamo, anzitutto, togliere di mezzo questa premessa, che evidentemente poi vanifica tutto il resto, perché anche il discorso sull’interpretazione, finché essa rimane in piedi, non può funzionare.

Quali sono le premesse sotterranee di questa tesi? Sono almeno due: una, che non si possa veramente fare una ricerca razionale se si ha una certezza che non sia essa stessa già basata sulla ragione. Non ci si potrebbe porre una domanda razionale, se già si conosce la soluzione sul piano non razionale.

Ma in realtà la ragione opera sempre sul terreno di certezze non razionali che sono tratte dalla vita, dalla esperienza, dalle situazioni esistenziali di ciascuna persona. Non è solo la fede quella che sta sotto i discorsi razionali, è la vita. Ed ognuno, anche se non è credente, ha delle sue certezze che sono maturate nelle sue esperienze giovanili, nella sua storia personale. La ragione, cioè, non galleggia al di sopra della vita, è sempre in qualche modo in dialogo con essa.

Nel caso del credente la vita è la sua fede. Nel caso di un non credente potranno essere esperienze dolorose che lo spingono a una visione pessimista.

Il fatto che è che spesso si pensa che la fede sia una serie di tesi già preconstituite. In realtà essa è innanzi tutto un’apertura al mistero. La verità, anche per noi credenti, quando si deve definire sul piano delle formule razionali, è frutto di una ricerca. La fede, diceva San Tommaso d’Aquino, non è basata sulle formule, è basata sulla “res”, sulla realtà, le formule sono il frutto di una lettura della realtà, che nel caso dei dogmi è guidata dallo Spirito Santo, ma sempre suppone il lavoro della ragione.

Tanto più in casi in cui non c'è una definizione dogmatica. Allora, la fede non è qualcosa che chiude la ricerca, anzi, in quanto apre lo spazio del mistero, dell'ignoto, di ciò che ci supera, ci preserva da un dogmatismo razionalistico che pretenda di chiudere tutta la realtà in una serie di schemi precostituiti, che poi è quello che capita, purtroppo, ai laicisti.

La seconda cosa che bisogna assolutamente smontare è l'idea che la ragione, cessi essere tale se approda alla verità. Questi autori portano tutti come garanzia fondamentale della razionalità, il fatto che non si pretenda di arrivare a verità assolute. Ma le verità devono essere in qualche modo considerate, se non il punto di partenza, per lo meno quello d'arrivo della ragione, altrimenti che cosa si cerca? Io cerco per trovare. Oggi si è convinti che la verità porti alla violenza. Ora, bisogna in questo ricordare la grande lezione di Gandhi, indubbiamente il maggiore rappresentante del pensiero della non violenza, il quale ha sempre ritenuto che la non violenza sia strettissimamente legata alla verità. Per lui senza verità non ci può essere nemmeno non violenza, perché solo per essere fedele alla verità io posso rinunciare al predominio, alla affermazione di me. E' proprio l'apertura alla verità, è proprio l'essere fermo nella verità, che mi rende capace di rinunciare ad opprimere l'altro.

E' vero che noi molte volte diamo l'impressione che la verità possa essere un'imposizione. L'abbiamo fatto purtroppo, in passato, e il trauma ancora rimane. Ancora oggi, a volte, nella nostra prassi di cristiani, si dà l'impressione che più che una verità che implica il rispetto per l'altro, ci sia la verità come potere. Evidentemente questo poi legittima l'equivoco gravissimo degli altri che equiparano la verità alla violenza.

Se vogliamo smontare la pretesa incompatibilità tra fede e ragione, presupposta dai laicisti, dobbiamo testimoniare, noi per primi, che la nostra fede non esclude la ricerca razionale, e questo può venire solo in un clima di dialogo. Prima cosa.

Seconda cosa, dobbiamo evidenziare che la verità non è in contrasto con la libertà, col pluralismo, non è qualche cosa che impone, è qualche cosa che propone, è qualche cosa che apre prospettive, anche nella stessa vita politica.

Altrimenti, il lavoro d'interpretazione comune, di dialogo interpretativo di cui si parlava, è destinato a fallire in partenza, perché basta leggere i libri di cui parlavo prima per vedere che queste persone non sono affatto disposte ad interpretare insieme a noi i valori costituzionali, perché considerano la religione come tale un male da eliminare.

- *Dra. Archideo*: En cuanto a la relación entre fe y razón sería bueno recordar algo que Ratzinger ha recordado tantas veces y es que la fe cristiana no sólo no es contraria a la razón sino que siempre se entendió a sí misma como la religión según el Logos, la religión según la razón y que la creación proviene del Logos y por lo tanto el cristianismo está siempre abierto a la razón.

- *Prof. Zamagni*: Libertà dalle religioni.

- *Prof. Savagnone*: È una libertà dalle religioni. Uno di questi autori, Carlo Augusto Viano, un noto storico della filosofia, lo dice espressamente. Nel suo libro cita un autore illuminista, Bayle, che diceva che è meglio fidarsi di un brigante che di un cristiano, perché il cristiano è peggiore del criminale. Come si fa ad interpretare insieme i valori costituzionali quando l'altro pensa queste cose?

- *Prof. Viola*: No, su questo non sono totalmente d'accordo, perché è come dire come possiamo fare un dialogo visto che ci sono dei cristiani che non vogliono dialogare? Ci sono anche delle posizioni sbagliate, cioè, certamente ci sono delle persone che hanno un atteggiamento che è contrario al dialogo. Ma allora dobbiamo rinunciare al dialogo perché ci sono delle persone che sono contrarie al dialogo?

Voglio dire che noi non dobbiamo cadere, io credo, nella trappola del problema della laicità. Discutendo di contrapposizione, finiamo per aumentare le contrapposizioni invece di risolverle. Anzi, aiutiamo, in un certo senso, anche gli altri a definire meglio la loro identità di nostri oppositori.

Io sono assolutamente d'accordo sul fatto che la ragione ha sempre le sue presupposizioni, questo è ovvio. Ma questo è proprio quello che porta a considerare il momento dell'interpretazione in una maniera molto meno, direi, strumentale e puramente di basso profilo com'è nella tua posizione. Se la ragione ha le sue presupposizioni, allora noi dobbiamo cercare di mostrare che vi sono presupposizioni comuni alle differenti concezioni, non solo che ognuno ha le sue proprie presupposizioni, come il cristiano ha le sue, ma che non possiamo fare a meno di avere delle presupposizioni comuni sulla ragione. E allora, se ci sono questi presupposizioni comuni, il resto è interpretazione e la questione diventa quella di sapere in che modo queste presupposizioni comuni vengono meglio valorizzate dalle nostre scelte concrete di tipo politico.

Questo è il punto. Soltanto se noi riusciamo a mostrare che gli esseri umani hanno valori comuni come orizzonti aperti, e non possono fare

a meno di averli, allora sarà possibile il dialogo pubblico in cui c'è il discorso dell'interpretazione. Ma, se invece, diciamo, sì, è vero, la ragione ha le sue presupposizioni, io ho le mie e tu le tue, allora il dialogo è impossibile e si approfondisce la contrapposizione.

- *Prof. Zamagni*: Lui non dice non vogliono dialogare.

- *Prof. Savagnone*: Io non dico che non dobbiamo dialogare, sto dicendo che dobbiamo chiarire con loro le basi su cui il lavoro d'interpretazione politica deve svolgersi. Non ho negato assolutamente il dialogo.

- *Prof. Viola*: Cioè, sul piano di valore fondamentale.

- *Prof. Savagnone*: Non capisco, inoltre, perché questa lettura delle interpretazioni sia, come dici tu, "strumentale".

- *Prof. Viola*: Comunque, io la vedo così: ci vuole una base comune per dialogare, non si può dialogare se non ci sono valori comuni. Allora, non capisco l'obiezione che mi hai fatto. Se ho detto che dobbiamo partire dalla piattaforma dei valori comuni e che su questa base è possibile il dialogo e tu concordi a me, allora sei d'accordo con me. Siamo d'accordo.

- *Prof. Savagnone*: Quello che io dicevo era che la piattaforma comune della quale giustamente si parla, deve essere ottenuta attraverso un lavoro di un chiarimento più di base di quello di cui hai parlato tu, perché è il rapporto tra fede e ragione che in realtà è in questione. Cioè, c'è una radice a monte del problema politico che è il problema del rapporto tra fede e ragione. E se noi non riusciamo dialogando a capirci su questo terreno...

- *Prof. Viola*: Ma, come possiamo dialogare se non abbiamo qualcosa in comune?

- *Prof. Savagnone*: Abbiamo un comune, grazie a Dio, la ragione umana, e proprio grazie ad essa ci possiamo capire.

- *Prof. Viola*: No, perché ognuno ha le sue idee dalla ragione umana. Sono contento di aver avuto la possibilità di dire questo, perché è una cosa che non ho avevo sottolineato sufficientemente. Noi per avere qualcosa in comune con gli altri, dobbiamo avere qualche cosa di pratico in comune, cioè una vita in comune con gli altri: questo è il fatto. Quindi qualsiasi discorso di carattere filosofico che implica un dialogo che si fa nel cielo dei concetti è qualche cosa di irrealistico per conto mio. Qui parliamo ovviamente del piano pratico, perché sul piano teoretico è un'altra cosa. Qui ci stiamo occupando della dimensione etica, politica e sociale.

- *Prof. Zamagni*: Se devi avere in comune la vita, loro ti portano sul loro terreno.

- *Prof. Viola*: No, no, il problema è di vedere come ciò si può evitare.

- *Dr. Regúnaga*: Voy a ser muy breve. Voy a tratar en parte este tema cuando me toque hablar, y una aclaración o comentario que quería hacer simplemente es que envidia la frialdad, la serenidad con que Viola, que prepara este documento en Europa, puede tratar estos temas. Probablemente en estas latitudes más apasionadas, en este extremo occidental, reaccionemos más violentamente. Por eso quizás la posición de Lila y por eso la posición que voy a sostener yo -creo que Savagnone ya se ha adaptado a nuestras actitudes- porque, lamentablemente, nosotros aquí no planteamos el tema, como lo planteó Monseñor Serrano de que tengamos demagogos que usen algunos de estos temas conflictivos para distraer la atención. Tenemos una cuota importante de demagogos -siempre los tuvimos-, pero también tenemos militantes ateos. Gente que se define como ateos militantes, y que deliberada y continuamente, y sistemáticamente trabajan para la destrucción de todos nuestros valores. Y entonces la cuestión es muchísimo más grave y mucho más difícil de mantener esta serenidad filosófica que quizás, vistos los temas desde Palermo, se puedan ver así.

Con respecto al tema de la verdad, la cuestión no es que uno tiene una verdad y que trata de encontrar y el otro la está buscando de otra manera y que uno está equivocado y el otro no. Lo que se sostiene deliberadamente es que no hay verdad, que cada uno tiene su verdad, que hay una verdad para cada uno y que hay una ética para cada uno, lo que significa decir que no hay ética, cada uno hace lo que se le ocurre. Ésta es la realidad hoy. La realidad, por lo menos, que se propugna permanentemente.

El tema -ya que habábamos del matrimonio homosexual- no se trata de la tolerancia de evitar la persecución, la discriminación en algunos puestos, no, se trata de una promoción permanente de la homosexualidad. Si uno ve programas de televisión hoy, prácticamente le están diciendo, “mire usted no es homosexual, pero ¿por qué no prueba alguna vez?, es interesante, así tienen una personalidad más completa”. Esto es lo que se está diciendo. Entonces, la reacción necesariamente es más violenta.

- *Prof. Viola*: Questo, senza dubbio, è presente. Ma allora il nostro atteggiamento quale deve essere: quello di approfondire l'opposizione, oppure di cercare di fare il possibile perché ci sia un terreno di dialogo con queste persone?

Esta è una situación de facto, cioè ci sono delle persone militanti anticlericali, antireligiosi, atei. Il nostro atteggiamento quale deve essere? Quello di diventare noi stessi militanti della fazione opposta, oppure quello di cercare, di fare il possibile per il dialogo pubblico?

Il mio atteggiamento non è un atteggiamento “irenico”, so bene quelli che sono le difficoltà della situazione. Ma il problema mio è qual è l’atteggiamento del cristiano oggi. In che modo il cristiano può realizzare la sua propensione al dialogo che è scritta nel Vangelo. In che modo?

Innanzitutto io credo che bisogna rispettare la serietà dell’altro, ed anche l’idea dell’altro nel senso che è espressione di una coscienza. Non giudicare la coscienza dell’altro. Così possiamo anche esigere il rispetto della nostra coscienza. Questa è una cosa che è importante perché rende possibile il dialogo. Ma naturalmente possiamo incontrare le resistenze dell’altro.

- *Dra. Archideo*: Me parece más claro decir: respetando al otro porque la otra persona puede equivocarse en su procedimiento.

- *Dra. Corcuera*: Eran dos preguntas que quizás en este momento sean pertinentes...

La sociedad post-moderna es profundamente soberbia, por eso la falta de sabiduría que usted señaló es típica de la post-modernidad, desecha la sabiduría, desecha la experiencia humana. Nuestra única posibilidad de diálogo es sobre la base de respetar al otro, mientras que el diálogo con la descalificación que hace el autor al que usted se refería, es una total descalificación de lo humano.

Una de las características de la post-modernidad -ya lo había señalado muchas veces Juan Pablo II- era la negación de lo humano. Eso es típico del pensamiento de negación.

Por otra parte me pregunto, cuál es la posición dentro de la sociedad civil del cristiano comprometido con la caridad social hoy, frente a temas como la inmigración, la exclusión, etc. Esto indudablemente trae problemas que no están resueltos, como la exclusión de las familias de inmigrantes que hubo en estos meses en Europa. Había familias enteras que quedaban en la incertidumbre. Se dijo que gente de buena conciencia se alineaba para ayudar, gente de organizaciones no gubernamentales, se presentaron como padrinos de esos niños que iban a ser protegidos, que recordaban a la acción de amparo de los niños judíos en las razias nazis en Francia.

Éste es otro tema del compromiso de los cristianos, frente a una sociedad que negó la presencia de Dios en su propia Constitución, como es la Constitución europea. O sea, hay todo un alejamiento de Dios y un alejamiento de la sabiduría. La sabiduría se nos aparece como el único puente que tenemos para el mundo que se va a presentar dentro de quince o veinte años. Superado y dejando aparte el problema del Islam, se nos presenta la presencia por lo económico de países de viejas sabidurías que querrían ser olvidadas, por el deseo de estar en el mercado planetario como es India o China.

Usted hizo referencia a Gandhi, la India de hoy prefiere económicamente ser predominante que exportar la no violencia de Gandhi. Es una sociedad violenta. La China hoy es una sociedad violenta en que la búsqueda de la armonía de siete mil años está anegada por el deseo de incorporarse a la sociedad de mercado. Es decir, los hemos, en cierta forma contaminado. Nos hallamos frente a un banalizarse de la sabiduría y de la búsqueda de la armonía para entrar a la competitividad absolutamente basada en el rédito del mercado.

Pienso -porque siempre he sido optimista- que en el futuro, que no lo veremos quizás nosotros, los europeos van a tener que volver sobre sus bases cristianas, porque puestos en la mesa de la globalización, aquello valioso que tenemos es todo el legado judeo-cristiano que es el fundamento de Europa, de donde nacen los derechos humanos. Incluso ya hay una amplia bibliografía sobre la influencia hebraica en el pensamiento de Marx. O sea que todo esto es un paquete que Europa va a tener que reivindicar, que comenzarán, quizás, por los derechos humanos desacralizados, pero cuando estén enfrente a otras civilizaciones, si queremos sobrevivir y no vivir en una permanente guerra vamos a tener que buscar un puente y no hay otro puente que la renovación de los valores generales. Esos valores deben ser los verdaderos valores de la condición humana, de lo contrario viviremos en permanente conflicto. Nada más, esa simple observación.

- *Dr. Moreno*: Me preguntaba cuando escuchaba el discurrir sobre la laicidad si aquello que entendemos por Estado hoy tiene las capacidades de unión, o puente, para renovar los valores verdaderos que fundan al existir individual y social. Mi interrogante se precisa en el remanente decimonónico que anima a ese entender.

Hoy creo que debemos replantear esta cuestión a la luz de un proceso en desarrollo por el cual múltiples porosidades agrietan a las cons-

trucciones estatales con el emerger de una sociedad civil mundial. Es decir, el Estado ha quedado bastante atrás, ya la razón de Estado, la racionalidad fundada en el Estado, está siendo dejada atrás por una nueva racionalidad -y no quiero caer en el discurso constructivista-, pero que es una realidad, una sociedad civil a escala mundial o a escala global, que se fragua con elementos intelectuales, políticos que tienen como uno de sus sustentos fundantes a la racionalidad científica desprovista de toda axiología trascendente. Por otro lado, como bien lo reseñó la Dra. Archideo, aunque suene antagónico con lo anterior, el constructivismo también se cimenta en la asignación de verdad a las opiniones dominantes que resultan de consensos. Es decir, vacías de cualquier axiología no basada en las estadísticas o, mejor dicho, encuestas de opinión.

De esa mixtura emerge un relativismo extremo por el cual la condición de persona queda reducida al de una variable y las sociedades percibidas como laboratorios. Con otras palabras, yerros en el pensar que conciben horrores en el actuar, de los cuales el Siglo XX y los primeros años del XXI presentan múltiples ejemplos, como –entre otros-son: las depuraciones étnicas y políticas, las manipulaciones genéticas sin límites éticos, los endiosamientos del mercado, la utilidad y el consumo en los altares laicos. También, en esta nueva época distintos mesianismos radicalizados –con otros fundamentos- tratan de imponer sus verdades calificando al distinto como enemigo y así convierten a los espacios sociales en campos de batalla.

Con esos datos de la realidad creo que los cristianos debemos encarar los procesos de renovación institucional, que van desde las instancias municipales que pasando por las municipales provinciales y municipales culminan en las regionales e internacionales. Porque en ese hacer nos involucraremos con otros que piensan distinto y para poder dialogar con ellos debemos saber que somos y quienes son, a fin de no diluirnos en la diversidad ni ser ingenuos por ignorancia. A mi escaso saber y entender para nosotros el ecumenismo nos sirve como una hoja de ruta, porque sus sentidos son posibles de imitar cuando metas del más acá nos comprometan el pensar y el actuar.

- *Prof. Viola*: Io concordo. Ma, soltanto per esasperare il mio atteggiamento provocatorio, volevo aggiungere un'altra cosa. Se noi guardiamo al dialogo e non soltanto agli atteggiamenti delle persone più intolleranti, perché nel dibattito pubblico incontriamo persone intolleranti provenienti da tutte le parti, dobbiamo riconoscere che oggi vi sono aspetti nuovi ri-

spetto al passato. C'è la ricchezza del disaccordo, della pluralità delle opinioni, sempre tenendo fermo il desiderio di cercare la verità. L'unica verità viene conquistata dal confronto tra opinioni diverse. C'è il valore del dubbio e della ricerca. Nel passato, invece, la ricerca della verità era ostacolata da un atteggiamento tradizionalista e a volte fideistico. Ciò ha impedito al cristiano di sviluppare adeguatamente le ragioni della propria fede.

Oggi troviamo di fronte a sfide che ci aiutano anche ad articolare meglio la verità cristiana, a capire meglio certi aspetti che prima erano trascurati. Noi dobbiamo, in un certo senso, anche ringraziare il Signore di questa ricchezza di opinioni che si dispiega davanti a noi. Vi sono cose che io ho imparato dai non cristiani, perché bisogna avere l'atteggiamento di chi vuole essere ammaestrato da tutti. Ho imparato anche da autori che sono lontani dalla tradizione cristiana, come per esempio Stuart Mill, che dice, in sostanza: quanto più ricca di opinioni diverse è la società, tanto più c'è speranza che esca fuori la verità. Io non condivido, ovviamente, l'idea di Mill che ci sia una sorta di mercato, di libera concorrenza tra le opinioni, affinché poi la verità s'imponga come vince il concorrente più abile. Infatti sappiamo che non capita così con le idee come capita con la moneta; direi che le idee cattive, spesse volte, cacciano fuori quelle buone, e quindi non condivido la posizione di Mill da questo punto di vista.

Però, la ricchezza di opinioni, quando è vissuta con un atteggiamento cooperativo, è cosa molto positiva. Se noi guardiamo oggi la ricca letteratura americana su questo tema, ben diversa da quella italiana rappresentata da Viano e da altri, che è secondo me passatista, notiamo una valorizzazione dell'apporto delle religioni nella problematica pubblica, perché il futuro è quello di una società aperta, inclusiva e non esclusiva.

- *Dr. Regúnaga*: Me parece excelente agregar en el tema del diálogo el epíteto “cooperativo”, porque eso define una actitud inicial y una finalidad.

- *Prof. Viola*: Esatto! La parola-chiave è oggi quella della “cooperazione”. La più recente filosofia del diritto è all'insegna della cooperazione. Mi riferisco, ad esempio, ad un filosofo del diritto americano, Shapiro, che ha formulato una filosofia del diritto come filosofia dell'azione cooperativa.

- *Dra. Archideo*: Muchas gracias Prof. Viola.