

# LA RELIGIÓN Y LA VIOLENCIA

ROBERTO TOSCANO

Creyentes y no creyentes parecen estar enfrascados en una peligrosa carrera por la deslegitimación recíproca de las opciones morales, mientras que lo urgente en cambio debería ser trabajar por la causa común, la de intentar atenuar el nivel de inhumanidad y de violencia en el mundo. Cómo construir un universalismo a través del diálogo, y cómo plantearse la cuestión de las instituciones y del estado.

La cuestión del fundamento de la ética, o de su ausencia, impregna no sólo la historia de la filosofía sino también la de la civilización humana en general. Los creyentes no albergan dudas al respecto, desde el momento que para ellos existe un vínculo necesario entre fe y moral, entre los preceptos de Dios —y de los dioses, para los politeístas— y la posibilidad de que el hombre respete aquellos principios que invitan a la coexistencia y al rechazo de la violencia y de la guerra. Es su firme convicción que “si Dios no existe” (o, para ser más exactos, dado que ésta es una hipótesis inconcebible para los creyentes: “para quien no cree en la existencia de Dios”), entonces todo es posible, incluidos los peores crímenes y las mayores atrocidades. Para corroborarlo citan los crímenes cometidos por los regímenes totalitarios del siglo xx, los inefables horrores de la Shoah y del Gulag perpetrados por la Alemania nazi y por la Rusia comunista, países cuya ideología se basaba en la negación de Dios. Los no creyentes (entre los que cuento a los ateos y a los agnósticos) rechazan la tesis de la superioridad moral de la fe religiosa, y por el contrario la invierten, llegando a afirmar que desde siempre la fe ha sido el origen de la intolerancia y de la violencia. Y también ellos rastrean pruebas de ello en la historia: desde los aspectos belicosos de la Biblia o del Corán hasta las Cruzadas, desde la Inquisición católica hasta los siglos de sangrientas

guerras de religión en Europa. Desde el *Deus vult* de los cruzados hasta el teutónico *Gott mit uns*, el recurso a Dios nunca ha sido una garantía de humanidad, ni de paz, ni de tolerancia. Además, los no creyentes señalan con el dedo el fenómeno contemporáneo de la proliferación de fundamentalismos religiosos violentos, que no pocas veces desembocan en acciones trágicas y sobre todo en el terrorismo. Citando a *Esprit*, probablemente la publicación francesa de más autoridad en cuestiones religiosas, “la religión o las religiones, los monoteísmos —judío, cristiano, musulmán—, la ley de Dios y la fe en Dios han sido, y siguen siéndolo, fuente de una formidable energía creativa, de protesta y de transformación —pero también de reacción, de negación y de destrucción”<sup>1</sup>. Esta contraposición está destinada a acompañarnos por tiempo indefinido, o puede que para siempre, dado que no se presta a una solución mediante demostraciones lógicas ni verificaciones objetivas: de hecho, ninguna de las dos tesis puede demostrarse o desmentirse. ¿Es el caso, por tanto, de detenernos ahí? ¿De rendirnos y de reconocer que el problema no tiene solución, decantándonos al mismo tiempo por una opción, incluso en ausencia de pruebas?

## Creyentes/no creyentes: una contraposición letal

El hecho es que el problema al que nos enfrentamos no es puramente intelectual o filosófico: la contraposición entre creyentes y no creyentes, el cuestionamiento de las respectivas credenciales morales, es absoluta y desastrosamente dañina para la que debería ser la causa común: intentar por lo menos limitar el alcance y el nivel de inhumanidad

<sup>1</sup> Jean-Louis Schlegel, “L’exception européenne face aux dynamiques des religions”, *Esprit*, marzo-abril 2007, pág. 8.

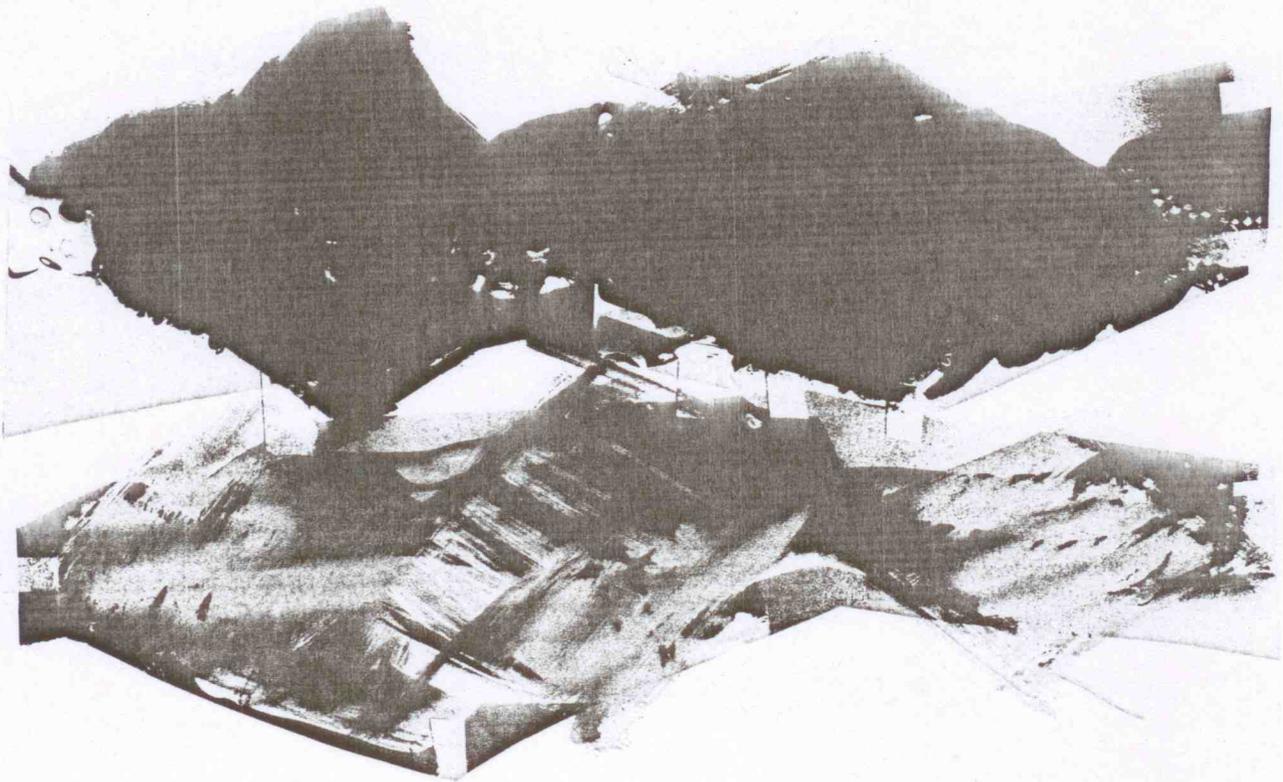
y de violencia del mundo en que vivimos.

Estamos convencidos de que tanto los creyentes como los no creyentes tienen que hacer un gran esfuerzo para superar esa actitud de “deslegitimación ética” recíproca, y que deben ser conscientes de que pueden compartir —en la práctica, aunque no en la teoría, o en la medida que unos y otros apelan a los fundamentos morales— un nutrido número de valores y de prácticas coincidentes que afectan a las cuestiones de la tolerancia, del pluralismo y de la paz. Ése es el único objetivo posible de todas las iniciativas para el diálogo interreligioso, que deberían por el contrario abstenerse de perseguir la utopía de encontrar una correspondencia en el plano de la teología, de la trascendencia y de la escatología. Y sobra decir que este diálogo sobre la ética debería involucrar también a los no creyentes. Una vez proclamado el objetivo, es preciso añadir un *caveat* realista: no todas las expresiones de fe —y de no fe— son compatibles con el diálogo en cuestión. Pensar de otra manera significaría tomarse el pelo a uno mismo y exponerse a decepciones dolorosas.

En resumen, no todas las expresiones de fe religiosa son compatibles con el respeto a la diversidad que, es justo recordarlo, es la tarea más importante de este siglo XXI, caracterizado por una reducción de las distancias, que a menudo viene acompañada de un agravamiento de las diferencias identitarias. De la misma forma, no todas las formas de ateísmo son compatibles con el reconocimiento ético del Otro y con la aceptación de las obligaciones hacia nuestros semejantes.

Lo que necesitamos desesperadamente, en nuestro siglo, no es un diálogo entre todos los creyentes y todos los no creyentes, lo que resultaría imposible, sino simplemente entre creyentes no fanáticos y no creyentes guiados por la ética.

¿Pero cómo definir esas dos categorías



### La carga de la prueba para los creyentes

A la luz de los crímenes cometidos en nombre de la religión, los creyentes deben aceptar la carga de la prueba: demostrar que hoy es posible rescatar de los horrores y de las contradicciones morales de la religión histórica, realmente existente, la esencia más profunda del mensaje religioso para encauzarlo irreversiblemente por una senda caracterizada por la ausencia de todo fanatismo, por la aceptación de la diversidad, por el rechazo incondicional a la violencia. Muchos estudiosos y muchos comunes creyentes de diferentes tendencias religiosas y espirituales —judíos, cristianos, musulmanes, budistas— han abrazado esa opción que, no obstante, exigirá un esfuerzo valiente y prolongado en el tiempo.

En primer lugar, es importante partir de la aceptación de que todo mensaje, incluso el más elevado, puede ser —y a menudo lo ha sido— desnaturalizado y distorsionado hasta legitimar la negación de los derechos y de la dignidad de otros, aparte de legitimar la violencia. Los cre-

yentes de todas las fes han de ser conscientes de esa posibilidad y reconocer, mediante un esfuerzo de objetividad, que a lo largo de la historia también su fe ha sido desnaturalizada en más de una ocasión; y deben evitar acordarse exclusivamente de aquellos casos donde los perseguidos fueron ellos y donde los derechos ignorados fueron los suyos. Es bueno que la humildad, precepto de todas las religiones, no admita excepciones ni siquiera por lo que respecta a la trayectoria histórica de cada una de ellas.

En segundo lugar, los creyentes deberían ciertamente practicar por lo menos la tolerancia, pero deberían saber ir más allá de esa virtud “fría” y minimalista. Es cierto que la tolerancia representa una especie de red de seguridad capaz de exorcizar los conflictos y la violencia, pero la sociedad humana, sobre todo en la era de la globalización —y de una masiva mezcolanza de razas, culturas y religiones— exige una virtud positiva, es decir, saber reconocer el valor de la diferencia, ante la que no deberíamos sólo “poner al mal tiempo buena cara”, sino que deberíamos apreciarla y

aceptarla como una riqueza. La necesidad de los creyentes, que pertenecen a diferentes comunidades religiosas, de compartir con otros seres humanos lo que consideran el regalo impagable de la verdad y de la salvación es indudablemente comprensible, a condición, no obstante, de que la búsqueda de esa puesta en común se produzca en el máximo respeto de las demás creencias (o no creencias) y evitando no sólo la coerción sino también las actitudes de condescendencia o de paternalismo respecto a los valores de otras expresiones espirituales y religiosas.

El tercer aspecto de una interpretación de la religión que sea compatible con la coexistencia gira en torno a la noción de diálogo. Pero es preciso aclarar —para no trivializar las diversidades en un barullo poco creíble y poco eficaz de lugares comunes “buenistas”— que el diálogo interreligioso debe centrarse en el mensaje ético del que toda religión es portadora, y no en los contenidos teológicos y trascendentales. Comparando tradiciones, intercambiando experiencias, los creyentes deberían identificar temas éticos que

puedan compartir, sobre los que construir un reconocimiento y una apreciación verdaderamente recíprocos, y afrontar con espíritu de aceptación —y con el objetivo de reducir las diferencias— aquellos temas cuya puesta en común parece difícil. Pese a las diferencias, todas las religiones contienen un mensaje de esperanza y de justicia: si lo tuviéramos siempre presente, el diálogo no parecería una tarea imposible. Pero lo más importante es que los creyentes lleguen a la conclusión —confirmada por la historia, por la antropología y por la psicología— de que el fanatismo no deriva inevitablemente de la fe religiosa, sino que es una perversión de la misma. Es una fachada ideológica tras la que se ocultan intereses materiales, sed de poder, fríos cálculos de los líderes políticos —y no religiosos— que, pese a no ser necesariamente fanáticos, recurren al adoctrinamiento y a la propaganda para alimentar un fanatismo que garantice, gracias a la violencia de sus secuaces, la defensa del poder de aquéllos o la realización de sus ambiciones en términos de conquistas territoriales y de beneficios materiales

#### Los no creyentes y la ética

También los no creyentes tienen que aceptar la carga de la prueba: deben explicitar unas opciones éticas que, pese a carecer de un fundamento religioso y trascendente, son tan válidas como las que tienen origen en la palabra de Dios. Han de demostrar que su noción del Hombre no se sustancia en un puro materialismo y egoísmo y no implica colocar las ventajas personales y el éxito por encima de la responsabilidad social. Tienen que decir —pero sobre todo que demostrar— que “desde el momento que no creo en la existencia de Dios soy moralmente responsable, de forma total e ineluctable”.

Las autoridades religiosas, y la mayoría de los creyentes, desafían a los no creyentes sosteniendo que la única e inevitable consecuencia posible de la falta de un fundamento religioso de nuestras opciones éticas es un discutible relativismo moral: “Un sistema ético que no haga referencia a un orden trascendental es incapaz de crear valores morales absolutos, siempre será frágil en la práctica y precario en la duración”<sup>2</sup>.

¿Pero es verdaderamente así?

Corresponde a los no creyentes demostrar la posibilidad de un enfoque no sólo ético, sino altamente ético, que se li-

bere de las ambigüedades del relativismo, incluso en ausencia de un fundamento religioso. En otras palabras: un universalismo carente de fundamentos religiosos es posible.

Es una tesis que se basa en datos históricos y empíricos y que gira en torno a la correlación positiva entre el grado de convergencia de los valores éticos de individuos pertenecientes a tradiciones culturales y espirituales distintas, por un lado, y el grado de libertad de elección de los individuos y de los grupos, por otro. Tanto los defensores de los fundamentos religiosos como los relativistas deberían meditar sobre el hecho de que el universalismo va aumentando a medida que se reduce la coerción. ¿Por qué motivo, por ejemplo, las mujeres pertenecientes a culturas, religiones y áreas diferentes del mundo manifiestan —cuando se les permite libertad de elección— los mismos modelos de comportamiento en un asunto de tantas connotaciones éticas y (aparentemente) tan condicionada culturalmente como la reproducción? Podemos ser aún más categóricos. Los relativistas no pueden demostrar la solidez de su tesis, en la medida que la falta de libre elección en el plano ético y político, que es la triste condición en que se halla buena parte de la humanidad, hace que sus argumentos resulten arbitrarios. Si un grupo de personas está reprimido, ¿quién puede decir cuál sería su elección moral genuina, personal, “relativa”. Y en ausencia de libertad, ¿cómo se puede distinguir entre su presunta elección y la de sus autoritarios gobernantes? Por poner un ejemplo, siempre se ha atribuido a los españoles unos valores fuertemente conservadores, netamente distintos, en particular, de los de sus vecinos franceses. Pero cuando, finalizada la dictadura, se les permitió elegir, resultó que —además de seguir siendo españoles, naturalmente, y manteniendo sus peculiares rasgos culturales— compartían unos principios (en materia de ética y de política) que sustancialmente estaban en línea con los de los demás ciudadanos europeos. Y lo mismo puede ocurrir —y de hecho ocurre— también fuera de Europa.

El “fundamentalismo”, por otra parte, presenta numerosos puntos débiles. Basta con recordar que en todos los grandes debates históricos sobre los valores y las instituciones, los fundamentalistas están alineados en dos frentes opuestos. Así ocurrió con el debate sobre la esclavitud, con algunos exponentes de esa tendencia luchando por abolirla y con otros que por el contrario la defendían; ambos bandos

citando, a menudo, la Biblia. Hoy, por el contrario, no existen muchos relativistas respecto a la cuestión de la esclavitud: ello demuestra que es posible ser universalista sin ser fundamentalista, y también ser no fundamentalista sin ser relativista. Los universalistas (o mejor dicho, los antirelativistas) pueden prescindir del fundamentalismo, desde el momento que la fuerza de su postura se basa en datos históricos verificables empíricamente, o también falsables. Viceversa, los relativistas no están en condiciones de explicar por qué, y el fenómeno puede demostrarse, el universalismo crece paralelamente a la libertad de elección (y a la democracia), mientras que el relativismo se reduce y disminuye.

Por supuesto, es posible suspender el juicio (aun cuando uno siga defendiendo sus propias posiciones intelectuales y espirituales) sobre por qué, en condiciones de libertad, en las opciones morales y políticas se dan unas convergencias “universalistas” tan generalizadas. En otras palabras, nada nos prohíbe conservar nuestras convicciones fundamentalistas y arbitrarias, incluidas las de naturaleza religiosa (hay quien las necesita para una vida moral sana), pero al reivindicar la validez objetiva de nuestras afirmaciones, es bueno tener en cuenta la realidad antropológica que indica, en ausencia de coerción, una convergencia moral creciente, que como mínimo tiende a ser universalista.

Tras intentar romper una lanza a favor del universalismo, definido en términos de una convergencia moral creciente verificada a nivel empírico, vale la pena concedernos una pausa y, en aras de la claridad y a guisa de un saludable *caveat*, definir cuál es el universalismo que proponemos.

#### El universalismo “pluralista y limitado”

Ante todo es preciso aclarar que creemos en un “universalismo inductivo”, es decir en ese universalismo que se expresa en el pensamiento y en el comportamiento del hombre libre de elegir. En segundo lugar, conviene añadir que universalismo no significa uniformidad. Las diferencias culturales y religiosas determinadas por la historia no sólo son una realidad, sino un enorme recurso humano que hay que sostener y preservar: la diversidad cultural debería ser tan preciosa como la biodiversidad.

Lo que observamos es que, una vez eliminado el factor distorsionador de la represión política, se registra una gradual convergencia universalista, que sin embar-

<sup>2</sup> Juan Pablo II, Discurso a los obispos del suroeste de Francia, Roma, 6 de febrero de 1987, en *Documentation Catholique*.

go conserva los aspectos distintivos y más significativos de las diferentes culturas. Aplicar —o peor, imponer— un modelo idéntico en todas partes provocaría también el rechazo de principios universales saludables, como la libertad y la democracia. No olvidemos lo que ocurrió, desde en España hasta en Italia meridional, cuando los ejércitos de Napoleón impusieron *liberté, égalité, fraternité* y provocaron la insurrección de la mayoría de la población, guiada por líderes reaccionarios pero nacionales. Más adelante esos principios fueron aceptados libremente en toda Europa y, en gran medida, en el mundo.

Hablar de universalismo pluralista no es una contradicción en términos. No obstante, sería mejor hablar de “universalismo blando”, o también de “universalismo limitado”, en el sentido de que se puede pensar en un núcleo, en una semilla de principios comunes universales (fuertes) —sobre el bien y el mal, sobre la justicia y la clemencia— rodeada de una “pulpita” más blanda y variable, que refleja tradiciones diferentes, diversas fases de desarrollo y también, naturalmente, la impronta de distintos enfoques fundamentalistas. Pluralista y limitado, y al mismo tiempo en constante evolución: así es como tendríamos que concebir el universalismo. Los grupos humanos mantienen su identidad en el tiempo pero están en continua transformación, también por lo que se refiere a los valores. Para decirlo en términos latinos, cuya claridad a menudo no tiene rivales, los valores permanecen *ipse* pero nunca *idem*. Y lo que es más importante, los no creyentes —si pretenden demostrar que la ausencia de fundamentos religiosos de su enfoque ético no constituye un hándicap moral— tienen que demostrar en teoría y en la práctica que la falta de fe religiosa no se traduce ni en egoísmo ni en falta de solidaridad hacia sus semejantes.

#### La trágica contradicción entre necesidad y realidad

Sin embargo, lo que los creyentes deben reconocer, al defender la posibilidad de un universalismo carente de fundamentos religiosos, es la naturaleza trágica de su opción moral. Podría decirse, citando a Camus, incluso la naturaleza absurda de su opción moral. Al decir absurdo, Camus se refiere a la finitud de la existencia humana en conflicto con el deseo de seguir siendo (el *conatus essendi* de Spinoza), al hecho de que el hombre “es la única criatura que niega ser lo que es”, a la sed

de significado en un mundo que carece de él. Para Camus, el absurdo nace del choque entre la necesidad del hombre y el terrible silencio del mundo.

Para el no creyente, la frustración provocada en todo individuo por la trágica contradicción entre necesidad y realidad, entre la finitud de la existencia y el ansia por seguir siendo, no puede considerarse una suerte de “prueba ontológica” de la trascendencia: es imposible construir la realidad partiendo de necesidades psicológicas, existenciales.

Dada la trágica contradicción entre necesidad y realidad, dada la aspiración insatisfecha (e imposible de satisfacer para el no creyente) a un significado y a la continuidad de la existencia, ¿cómo se puede evitar la desesperación? Una vez más, es Camus quien nos sugiere una respuesta: apreciando la belleza efímera pero emocionante del mundo que nos rodea, la consolución de la lucidez intelectual, pero sobre todo buscando una respuesta moral. El significado se halla en la ética, en la solidaridad humana, tanto más ineludible e indispensable dada la tragedia común de la búsqueda insatisfecha de significado y de “no muerte”.

Sobre este punto, los no creyentes pueden rebatir la acusación de los creyentes, para quienes la falta de fe religiosa conduce inevitablemente a la falta de orientaciones morales, y pueden replicar que, si se deja a un lado la trascendencia y la ontología, la ética adquiere aún mayor importancia, en tanto es parte integrante de la identidad y la única fuente de significado que no proviene de un universo sordo a nuestras aspiraciones, sino que es construido laboriosa y humildemente por seres humanos en solidaridad con sus semejantes. No podemos construir la realidad partiendo de una necesidad frustrada, pero podemos hacer de necesidad virtud, es decir convertir nuestra aspiración a un significado en un acto moral. La ausencia de fe religiosa, exactamente igual que su presencia, no garantiza por sí misma la ética y el sentido de lo que es justo. En efecto, no sólo existe el riesgo de que la búsqueda de significado, una vez abandonada la fe religiosa, pueda conducir a ideologías totalitarias concebidas y vividas como una suerte de “sucedáneo de la religión”; sino que también existe el riesgo de la desviación contraria, puede que no tan trágica pero igualmente peligrosa en términos éticos. Frente a la insopórtable contradicción entre la búsqueda de significado y lo que el no creyente percibe como su ausencia, cuando menos en térmi-

nos trascendentales, nace la tentación (que por desgracia parece ser dominante en el mundo actual) de eliminar, o por lo menos silenciar, la cuestión del significado mismo. Cosa que puede ocurrir, como de hecho ocurre, dejándose engullir por la insensatez de la vida cotidiana, por la competición por el éxito, el poder y el beneficio, por la droga anestesiante del entretenimiento barato y del sexo indiscriminado —y a veces recurriendo a las drogas de verdad. Cualquier cosa, con tal de eludir y de acallar el interrogante angustioso, la búsqueda de significado.

#### El riesgo de un laicismo deshumanizado

Con razón los líderes espirituales han visto en ese hedonismo mortificante, en ese materialismo vulgar, la principal amenaza, tras la derrota de las ideologías totalitarias del siglo XX, para una vida humana rica en contenidos morales y en responsabilidad frente al prójimo. También los no creyentes deberían ser conscientes de este peligro. Sería un trágico error que, tras rechazar la respuesta ofrecida por la religión al gran interrogante que se plantea el hombre acerca del significado último de la existencia, dejaran de lado el interrogante en sí.

No sólo: si el laicismo, aunque sea militante y polémico, está justificado ante la existencia de un intento de imposición de una “religión ideológica”, no se puede decir lo mismo ante una “religión espiritual”, ante un mensaje de trascendencia y de ética que acepte el pluralismo y que repudie la violencia. Como escribí alguien, “los laicos han de aceptar que las razones de las luces se detengan en la frontera de la religión espiritual”<sup>3</sup>. El motivo no es sólo el respeto que debemos a quien nos respeta, sino una cuestión de coherencia para quienes, como los laicos, afirman estar de parte de la libertad y no deberían por tanto mostrar desdén o condescendencia frente a las creencias religiosas que ellos no comparten.

“A menudo las voces de la razón que escucho en los debates contemporáneos sobre la religión son estridentes, casi exultantes ante la idea de la destrucción de la fe y del consuelo que ella aporta; la mayoría de las veces a esas voces les falta caridad”<sup>4</sup>. En otras palabras, “demasiado a

<sup>3</sup> H. Allen Orr, “A Religion for Darwinians?”, *The New York Review of Books*, 16 de agosto de 2007, pág. 35.

<sup>4</sup> Philip Kitcher, *Living with Darwin: evolution, design and the future of faith*, Oxford University Press, 2007.

menudo el Nuevo Ateísmo olvida hacer más humano su humanismo<sup>5</sup>.

En legítima defensa contra una religión que se vuelve ideología, el laicismo militante corre el riesgo de convertirse el mismo en ideología, perdiendo así —precisamente— como le ocurre a la religión ideologizada— su esencia humanista.

Fieles y no fieles, creyentes y no creyentes deben constituir, a través del diálogo, convergencias y alianzas cada vez más profundas y significativas en la lucha común por un mundo más humano, menos violento. Es posible hacerlo sin que ninguno de los dos renega que reconocer una presunta superioridad del otro, y es necesario hacerlo sin reivindicar la superioridad propia, como si el otro grupo pudiera considerarse menos moral.

### La cuestión del Estado

No obstante, la cuestión no afecta sólo a las actitudes morales, a los enfoques psicológicos y a los instrumentos culturales. La posibilidad de diálogo y de convergencia depende de forma decisiva del marco político-institucional: de la cuestión del Estado.

Es innegable que este proyecto de "universalismo a través del diálogo y la diversidad" exige, como condición necesaria, un marco institucional laico. Es importante aclarar, sin embargo, que "laico" no significa "no religioso". Recientemente hemos tenido ocasión de leer en una publicación cultural estadounidense el anuncio de una conferencia titulada "Creencias contra Laicos". Pero la historia de la Europa moderna, por lo menos después de las guerras de religión posteriores a la Reforma, con el desarrollo de un enfoque laico de la política por parte de la inmensa mayoría de los creyentes, demuestra lo absurdo de esa dicotomía.

No todos los creyentes son laicos, naturalmente, y no todos los laicos son creyentes, pero con seguridad puede descartarse que todos los laicos sean no creyentes. Es importante subrayarlo porque sólo un enfoque de este tipo puede permitir un "dualismo productivo" entre religión y mundo moderno<sup>6</sup>.

El laicismo no debe entenderse como un paradigma antirreligioso, ni como un rechazo de lo sagrado. Y es falso decir que la experiencia occidental apunta en la dirección de una sociedad postreligiosa. Lo cierto es que a partir de un proceso histórico es que a partir de un proceso histórico

rico doloroso y no pocas veces violento nació algo diferente: "A través de un proceso histórico, Occidente ha conseguido domar lo sagrado sin marginarlo"<sup>7</sup>.

El pensamiento laico más radical rechaza el dualismo entre religión y Estado y, avanzando por una senda ambigua y contradictoria, para defender la libertad acaba a menudo por negarla. Algo que puede parecer un enfoque lógico y liberal —reconocer la libertad absoluta de culto, pero sólo en el ámbito de la esfera individual— de hecho puede conducir al conflicto, si no a la represión (extendida incluso al ámbito de la forma de vestir de cada uno, lo que es bastante incongruente para las democracias liberales), cuando el Estado tiene que hacer frente a la tendencia natural de los creyentes a vivir su fe también en la esfera pública.

### Libertad religiosa y pluralismo

Es comprensible, dada la aparición relativamente reciente de la libertad de culto, la desconianza de los laicos —sobre todo en un mundo caracterizado por la expansión de las tendencias fundamentalistas (islámicas, pero no únicamente)— ante una posible politización de la fe, así como el deseo de los laicos de levantar defensas contra el riesgo de una vuelta al pasado y a la libertad individual.

Sin embargo, la respuesta no consiste en excluir la religión de la esfera pública, sino más bien en trazar una clara distinción entre sus dos aspectos: la política y la sociedad civil. Los laicos deberían admitir que la religión no afecta sólo a la dimensión individual sino también a la sociedad civil y que las distintas confesiones han de poder actuar libremente como tales en las esferas de la cultura, del trabajo social y de la formación. Al mismo tiempo, es absolutamente legítimo que el mensaje moral de la fe y de las autoridades religiosas ejerza su influencia en el seno de un determinado sistema político. No es concebible que las religiones queden relegadas a una esfera espiritual y trascendental, y que se vean obligadas a renunciar a su aspiración de plasmar la vida moral de una sociedad. Para salvaguardar tanto la libertad religiosa como el pluralismo, sin embargo, es bueno que ello ocurra no por medio del ejercicio directo del poder, sino reconociendo que los individuos pueden ser al mismo tiempo ciudadanos y creyentes, y que para sus opciones políticas en tanto

El resultado será un Estado mejor, no relegado a la gestión burocrática, sino enriquecido con *inputs* morales en términos de religión y espiritualidad. Pero asimismo una religión mejor, más capaz de concentrarse, sin la contaminación que se deriva de una participación directa en la política, en los contenidos trascendentales y éticos de su esencia. Y al mismo tiempo, se expandirá también el espacio de libertades del hombre, que sólo puede florecer en un terreno donde interactúen fuerzas diversas y donde no prevalezcan monolíticas. Al mismo tiempo, es absolutamente legítimo que el mensaje moral de la fe y de las autoridades religiosas ejerza su influencia en el seno de un determinado sistema político. No es concebible que las religiones queden relegadas a una esfera espiritual y trascendental, y que se vean obligadas a renunciar a su aspiración de plasmar la vida moral de una sociedad. Para salvaguardar tanto la libertad religiosa como el pluralismo, sin embargo, es bueno que ello ocurra no por medio del ejercicio directo del poder, sino reconociendo que los individuos pueden ser al mismo tiempo ciudadanos y creyentes, y que para sus opciones políticas en tanto

Partiendo de la definición y del respeto mutuo de los respectivos "territorios", creyentes y no creyentes podrán interactuar mejor y cooperar en las tareas comunes, permitiéndonos así —en un siglo que nada más comenzar nos ha puesto en senda frente a problemas dramáticos— mirar al futuro con todo el pesimismo de la razón, pero también con el optimismo de la voluntad. ■

Traducción de Alejandro Tradera.

Roberto Toscano es embajador de Italia en Irán.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> "La fécondité du dualisme de la religion et de l'état. Entretien con Paolo Prodi". *Esprit*, marzo-abril 2007, pág. 14.

<sup>5</sup> *Op. cit.*