

LAICISMO Y RELIGIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA EUROPEA

POR

ROBERTO DE MATTEI (*)

En mi intervención me propongo una interpretación, por decirse así, “transpolítica” del Preámbulo del Tratado constitucional europeo aprobado en el 2004, en particular en lo que hace referencia a la “*vexata quaestio*” de las raíces cristianas de la Unión Europea.

El recorrido del Tratado Constitucional europeo, inmediatamente después del rechazo en mayo de 2005 de Francia y Holanda, sufrió una interrupción. Pero la presidencia alemana ha anunciado dar un nuevo impulso a su recorrido. El 25 de marzo de 2007, más allá de todo, se celebra en Berlín el cincuenta aniversario de la firma de los Tratados de Roma y este evento ofrecerá, probablemente, la ocasión para un relanzamiento de la Constitución europea.

En los próximos meses, pues, se volverá probablemente a debatir acerca de la Unión Europea, de la Constitución europea y, en consecuencia, de la oportunidad o no de insertar en el preámbulo de esta constitución una referencia a la identidad cristiana de Europa.

Entre el 2002 y el 2005 he seguido de cerca este debate y propongo algunas reflexiones a propósito.

(*) Publicamos, con mucho gusto, el texto de la conferencia pronunciada por el profesor Roberto de Mattei en la Universidad del Ruhr (Bochum) el pasado día 11 de febrero (N. de la R.).

Comienzo con una observación preliminar. Alguien sostiene que el problema de las raíces cristianas ha sido excesivamente enfatizado. Aquello que es necesario juzgarse –se dice– no es la forma expresada por el Preámbulo sino la sustancia del Tratado y sus normas internas.

No es importante que la Constitución contenga palabras que hagan referencia al Cristianismo: es importante que la misma tenga, de hecho, una inspiración cristiana.

Esta afirmación contiene una verdad, pero cambia el problema. Es cierto que la referencia a la identidad cristiana no es en sí suficiente para cristianizar el Tratado. Sin embargo, la supresión de la referencia a la identidad cristiana tiene un valor simbólico mucho más fuerte de cuanto no tendría su inserción en el texto constitucional. Quiere decir que el reclamo a las raíces cristianas no convertiría al texto en cristiano, mas la eliminación de este reclamo atribuye al mismo texto una totalidad decisivamente laicista o anticristiana.

Joseph Weiler lo ha observado claramente: “*La resonancia simbólica y social del rechazo es de una importancia mucho más significativa de cuanto habría sido una efectiva aceptación de parte de la Convención*” (1).

A Weiler, que es un ilustre constitucionalista, debemos algunas agudas observaciones sobre la simbología de las constituciones.

Toda constitución, escribe Weiler, cumple normalmente una pluralidad de funciones: hay tres funciones que están casi siempre presentes.

La primera es una función de organización de los poderes del Estado y de distribución de las competencias constitucionales. Es aquella función que en las democracias liberales establece la distinción entre el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial.

La segunda es una función de definición y cualificación normativa de las relaciones entre los individuos y la autoridad pública. Esta función encuentra su más significativa expresión en los catálogos de los derechos fundamentales propios de las constituciones del siglo XIX.

(1) JOSEPH H. WEILER, *Un' Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, BUR, Milano 2003, pp. 106-107.

Existe, luego, una tercera función, no menos importante, si bien a veces más sutil de aprehender. “*La constitución* –escribe Weiler– *es también una suerte de depósito que refleja y custodia valores, ideales y símbolos compartidos en una sociedad determinada. La misma es, por lo tanto, espejo de aquella sociedad, elemento esencial de su autocomprensión, y juega un rol fundamental en la definición de la identidad nacional, cultural y valorativa del pueblo que la ha adoptado*” (2).

La Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea y el Proyecto de Constitución europea habría podido adoptar el método nominalista-funcionalista: concentrarse sobre las dos primeras funciones, reduciendo el rol de la tercera. No ha sido así. Los documentos contienen preámbulos majestuosos que proponen los fundamentos conceptuales de Europa, su *ethos*.

Se trata de una elección legítima pero que plantea el problema del lugar de la religión en la Constitución europea. No se puede negar, en efecto, que incluso desde el punto de vista histórico, la religión –y en particular el Cristianismo–, ha desarrollado un rol importante en la formación de la conciencia europea. Este rol no puede ser ignorado por una Constitución que se proponga como símbolo iconográfico de la identidad colectiva.

El rechazo de insertar el Cristianismo constituye una elección de campo. La idea que, para evitar conflictos y discusiones, el Estado o, en este caso, la Unión, deba asumir una posición de “neutralidad religiosa” constituye, en realidad, una elección grávida de discusiones y de conflictos mayores de cuanto habría tenido la elección opuesta de la misma.

Weiler observa justamente que “*si la solución constitucional es definida como una elección entre laicidad y religiosidad, es claro que no existe una posición neutral en una alternativa entre dos opciones. Un Estado que renuncie a toda simbología religiosa no expresa una posición más neutral que la de un Estado que adhiera a determinadas formas de simbología religiosa*” (3).

Excluir la sensibilidad religiosa del preámbulo no es una forma de “neutralidad”: es, por el contrario, una elección de campo.

(2) J. H. WEILER, *op. cit.*, p. 55.

(3) J. H. WEILER, *op. cit.*, p. 55.

Significa privilegiar, en la simbología del Estado, una visión del mundo secularista o laicista respecto a una concepción cristiana o religiosa, haciendo pasar todo esto por neutralidad religiosa. La exclusión de la referencia al Cristianismo en el Tratado Constitucional europeo es, según Weiler, un “silencio estruendoso”, una elección ideológica que él define como “*m ovida de ‘Cris - tofobia’*” (4). El problema sobre el cual me quiero detener es éste: ¿cuáles son las premisas ideológicas de esta “Cristofobia”? ¿Cuál es la ideología subyacente en la neutralidad religiosa del Tratado constitucional?

Los orígenes psicológicos e intelectuales de esta opción pueden ser naturalmente múltiples. Profundizaré en uno de los orígenes de la misma que considero el más coherente.

Puede darse que ninguno –o pocos– entre los artífices de la Constitución europea haya leído las obras de Antonio Gramsci, mas la ideología subyacente en el Preámbulo de ese documento es, a mi entender, el *gramscismo*. Buscaré demostrarlo a través del análisis de un filósofo italiano no suficientemente conocido todavía fuera de Italia: Augusto Del Noce.

Antonio Gramsci resume el materialismo histórico-dialéctico y la estrategia revolucionaria que deriva de la misma en la fórmula de la “filosofía de la praxis”. “*La filosofía de la praxis* –escribe en sus *Quadernos de la cárcel– p resupone el renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que está en la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral; (...) ella corresponde al nexo Reforma protestante + Revolución francesa*” (5).

Se trata de un proceso de secularización que tiene su núcleo filosófico en el inmanentismo. La tarea del comunismo es, para Gramsci, conducir al pueblo en dirección a aquel secularismo integral que el iluminismo había reservado para las élites restringidas, para plasmar una versión moderna y secularizada de la uni-

(4) J. H. WEILER, *op. cit.*, p. 55.

(5) ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni dal Carcere*, a cura de VALENTINO GERRATANA, Einaudi, Torino 1975, vol. III, p. 1860.

dad espiritual y social que la Iglesia católica había realizado en el Medievo (6). Es éste un punto central del pensamiento de Gramsci: la idea de llenar la fractura entre la élite y el pueblo, entre los intelectuales y los simples, conduciendo a las masas a una concepción inmanentista y secularizada de la vida.

En la formación de Gramsci es decisivo el aporte del idealismo, sobre todo el de Giovanni Gentile, el padre intelectual del fascismo.

Entre Gentile, teórico del fascismo, y Gramsci, padre del antifascismo, existe, según Augusto Del Noce, una relación no de fractura o de contraposición sino de sustancial simetría y continuidad. Gentile se propone liberar la tradición cultural italiana de toda forma de trascendencia metafísica, conduciéndola a una completa filosofía de la inmanencia. Gramsci se propone liberar el marxismo del materialismo histórico, repensándolo a la luz del actualismo gentiliano. Su pensamiento se presenta en términos de una filosofía de la praxis llevada hasta sus últimas consecuencias que son las de una definitiva liberación del marxismo de todo elemento religioso.

Bajo el influjo del actualismo de Gentile, Gramsci se ve conducido a sustituir —o al menos a subordinar— la teoría de la lucha de clases por la del contraste entre dos concepciones de vida, la trascendentalista y la inmanentista, y a encontrar la disposición espiritual iluminista como lucha de la “modernidad” contra la “tradicción”. Fascismo y gramscismo son, por lo tanto, según Del Noce, dos momentos de un único proceso revolucionario que pretende conducir la filosofía a sus últimas consecuencias. El secularismo gramsciano es entendido, en este sentido, no como posición abiertamente antirreligiosa, sino como convicción de un inevitable proceso histórico del mundo moderno hacia la inmanencia. Mientras que el ateo tradicional dejaba todavía un puesto para Dios —aunque sea sólo para negarlo—, el “hombre nuevo” comunista está a tal punto “inmerso” en el mundo y en la historia que no llega siquiera a formularse el problema de Dios: se trata de un ateísmo implícito pero más riguroso y radical de aquel explícito clásico.

(6) AUGUSTO DEL NOCE, *Il suicidio della Rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 3111.

En el marxismo originario –observa Del Noce– el fin de la religión es el *resultado* del advenimiento de la sociedad sin clases. En el gramscismo, por el contrario, la extinción de la religión es la *condición* de la revolución. La destrucción de la religión no debe ser buscada por medio de una propaganda ateísta directa, sino a través de una pedagogía historicista que enseñe al joven que la metafísica pertenece a un pasado irrevocablemente transcurrido (7).

En el ámbito social, este ateísmo se concreta mediante una simple eliminación de hecho del problema de Dios, realiza, según las palabras de Gramsci, a partir de una “*completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones de costumbre*”, es decir, mediante una absoluta secularización de la vida social que permitirá a la “praxis” comunista extirpar en profundidad las raíces sociales mismas de la religión. El Estado “laico” auspiciado por los teóricos comunistas no tiene, por lo tanto, necesidad de profesarse explícitamente ateo. A diferencia de los estados ateos del pasado, éste no se contentará con una profesión verbal de ateísmo que tolere una supervivencia de dios y de la religión en la sociedad: Dios, expulsado ya totalmente de todo ámbito social, no debe ser nombrado ni siquiera para negarlo. En este itinerario hacia la secularización, el gramscismo termina por despojarse de todo residuo religioso todavía presente en el marxismo (es decir, aquel residuo por el cual se puede hablar del comunismo como mesianismo político, o religión secularizada) y se transforma en secularismo puro.

El resultado de este itinerario es el laicismo total, pero también el suicidio de la Revolución como consecuencia de su insuperable contradicción interna. La idea revolucionaria comporta, en efecto, la unidad de dos momentos: el negativo, como disolución del orden de valores tradicionales, y el positivo, como intento de instauración de un orden radicalmente nuevo. El suicidio adviene si en el proceso de la realización, los dos momentos –según del Noce, deben necesariamente hacerlo (8)– se escinden.

La filosofía del primado del devenir, en efecto, para hacerse revolucionaria, debe alcanzar la propia autonegación como filosofía, es decir, debe disolver el momento de verdad que tiene sí, y

(7) AUGUSTO DEL NOCE, *op. cit.*, p. 312.

(8) A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 6.

con ello debe renunciar a su momento constructivo para resolverse en un nihilismo absoluto que constituye la inversión de la idea de Revolución. El “nuevo orden” gramsciano se manifiesta, de este modo, no como nuevo orden revolucionario sino como nuevo orden moderno-burgués, hasta llegar a convertirse, de hecho, en la ideología del consenso comunista del orden tecnocrático neocapitalista. El gramscismo, en el momento en el cual se afirma, en lugar de invertir el orden capitalista-burgués, lo apuntala. La filosofía del devenir se transforma, así, en el fundamento teórico de la sociedad hedonista y secularizada postmoderna. Una sociedad en la cual no sólo el relativismo, sino también el totalitarismo alcanza su forma más pura.

La contraposición entre comunismo y fascismo se establece, para Gramsci, en los términos de totalitarismo verdadero y totalitarismo fallido. Si observamos agudamente –escribe Del Noce–, las críticas de Gramsci a Mussolini pueden ser resumidas en los términos siguientes: el fascismo no tuvo éxito como totalitarismo porque no incidió en profundidad sobre el tejido social e institucional. Los motivos de la crítica de Gramsci al fascismo corresponden a las razones por las cuales hoy los estudiosos concuerdan en hablar del fascismo como “totalitarismo fallido” (9).

El pensamiento de Gramsci, observa Del Noce, disuelve la filosofía en ideología. Pero si el término de filosofía está ligado al de verdad, cuando la ideología pretende resolver en sí la filosofía, el poder revela su “rostro demoníaco”: un totalitarismo “mórbido”, infinitamente más grave en sus resultados que el totalitarismo duro (10).

En efecto la disolución de la filosofía en la ideología equivale, en su expresión práctica, a la disolución de la verdad en la fuerza, aunque no sea la fuerza material sino aquella psicológica o social. Eso sucede a través de una discriminación de las preguntas. O mejor, a través de la creación –de la cual se ocupan los intérpretes de la ideología– de un nuevo “sentido común” en el cual no afloran más las preguntas metafísicas tradicionales. Es a propósito de Gramsci, según del Noce, que podemos entender en toda su pro-

(9) A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 274-276.

(10) *IBIDEM*, p. 305-306.

fundidad la fórmula a través de la cual Eric Voegelin define el totalitarismo como “*la prohibición de hacer preguntas*”.

La *novedad* del totalitarismo moderno radica en este punto: el conformismo del pasado fue un conformismo de las *respuestas*, mientras el nuevo resulta de una discriminación de las *preguntas* por la cual aquellas indiscretas son refutadas como expresiones de “tradicionalismo”, de “espíritu conservador”, “reaccionario”, “antimoderno” –hoy podemos decir “fundamentalista”–, o tal vez, cuando el exceso de mal gusto llega al límite, de “fascista”. Se llega a la situación en la cual es el sujeto mismo quien se prohíbe estas preguntas en tanto “inmorales”. Hasta que ellas no surjan más. Para las preguntas racionales no sucede, en efecto, lo mismo que para los instintos, los cuales, incluso reprimidos, reafirman. Las preguntas, por el contrario, pueden desaparecer del todo (11).

En la sociedad secularizada, el disenso resulta imposible, no impedido físicamente, sino pedagógicamente. La represión física es sustituida por la ético-cultural. En esta transposición de lo “físico” a lo “cultural”, el totalitarismo, según Del Noce, alcanza su forma perfecta. Cuando el relativismo se hace absoluto coincide, en efecto, con la plenitud del totalitarismo.

Desde esta perspectiva, la democracia secularista, privada de fundamentos trascendentes, se manifiesta como una nueva y más radical forma de opresión del hombre. Uno de los más lúcidos críticos de la “democracia totalitaria” ha sido Juan Pablo II, que en sus encíclicas *Centesimus annus* y *Veritatis Splendor* ha mostrado cómo “*una democracia sin valores se transforma fácilmente en un totalitarismo declarado o encubierto, como lo demuestra la historia*” (12).

El relativismo tiene como único principio el de la fuerza por cuanto destruye la barrera que se opone a toda voluntad de dominio: la objetividad de la verdad. “*El totalitarismo* –subraya Juan Pablo II– *nace de la negación de la verdad en el sentido objetivo del*

(11) A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 274-276.

(12) JUAN PABLO II, Encíclica *Centesimus Annus*, del 1º maggio 1991, in *AAS*, vol. 83 (1991), pp. 848-849, nº 46, p. 850; Encíclica *Veritatis Splendor*, del 6 de agosto 1993, in *AAS*, vol. 85 (1993), pp. 1209-1211, nº 101; Encíclica *Evangelium Vitae* del 25 marzo 1995, nº 70.

término: si no existe verdad trascendente, obedeciendo a la cual el hombre adquiera la propia y plena identidad, en estas condiciones no existe ningún principio cierto para garantizar las justas relaciones entre los hombres. Sus intereses de clase, de grupo o de naciones los opondrán, inevitablemente, los unos a los otros” (13). Hoy es Benedicto XVI quien lo recuerda: “*La absolutización de aquello que no es absoluto sino relativo—ha dicho— se llama totalitarismo. No libera al hombre, sino que le quita su libertad y lo esclaviza*” (Benedicto XVI, Discurso a los jóvenes del 20 de agosto de 2005).

El tratado Constitucional europeo se abre, por boca de Tucídides, con una conferencia histórica a la democracia griega, pero ignora en su texto toda referencia histórica al Cristianismo, manifestando con ello su naturaleza secularista y laicista. El rechazo de insertar una referencia al Cristianismo en su Preámbulo no constituye el rechazo de una visión confesional de la sociedad, sino la pretensión de cancelar todo recuerdo del influjo cristiano en la historia europea. El Preámbulo del Tratado no rechaza sólo la importancia jurídica del Cristianismo, sino la misma importancia histórica misma del fenómeno cristiano (incluso si se advierte que el Cristianismo ha comenzado a perder su importancia histórica en el momento en el cual, como ha acaecido en Italia con el Nuevo Concordato de 1985, ha perdido su relevancia jurídica (14). El Cristianismo debe ser removido de la memoria histórica y del espacio público para evitar cualquier forma de autocomprensión cristiana de Europa.

El Preámbulo se convierte, de este modo, en el símbolo iconográfico de una nueva Constitución europea en la cual no hay lugar ni para Dios ni para el Cristianismo. En este sentido podemos decir que en la Constitución europea, más allá de las intenciones de sus redactores, encuentra simbólico cumplimiento el proyecto gramsciano de “*una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones de costumbre*” (15). Es paradójico que así haya acontecido propiamente mientras los nuevos Países del Este, después de haber-

(13) JUAN PABLO II, Encíclica *Centesimus Annus*, cit., nº 44; ID., Encíclica *Veritatis Splendor*, cit., nº 99. it.

(14) Cfr. R. DE MATTEI, *L'Italia cattolica e il nuovo concordato*, Roma 1985.

(15) ANTONIO GRAMSCI, *op. cit.*, p. 1561.

se liberado del comunismo, entran en Europa para encontrarse con la libertad, incluso con aquella memoria histórica que el totalitarismo marxista había en vano buscado cancelar.