

# *Postsecularismo, religiones y esfera pública*

MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO<sup>1</sup>  
*Universidad de La Laguna*

¿Cómo deberíamos vernos a nosotros mismos como miembros de una sociedad postsecular y qué debemos esperar recíprocamente de los otros para asegurar que en Estados-nación firmemente establecidos, las relaciones sociales se mantengan civiles a pesar del crecimiento de las visiones del mundo de una pluralidad de culturas y religiones?

J. Habermas<sup>2</sup>

Las tensiones entre el reclamo de la igualdad de derechos, el mantenimiento de la neutralidad del Estado y el respeto a las diferencias culturales y religiosas han inspirado gran parte de la reflexión sobre la ciudadanía en los últimos decenios. Quiero, a este respecto, resaltar la reflexión sistemática, constante y apasionada que el Profesor José Rubio Carracedo ha elaborado sobre la ciudadanía y sus desafíos presentes y, debido a ello, agradezco su magisterio que ha sido un constante acicate para los que nos empeñamos en seguir dedicados a reflexionar sobre los retos actuales de la filosofía moral y política. No cabe duda de que, en este contexto, la obra de Jürgen Habermas pugna también con este ineludible y difícil asunto. He elegido, pues, glosar y estimar críticamente sus últimas intervenciones en torno a las exigencias que los tiempos postseculares que corren imponen en la autocomprensión de la ciudadanía y en el rediseño y recomposición de una esfera pública más inclusiva que no abdique, no obstante,

1 Este trabajo se inserta en el proyecto de I+D “Diferencias genérico-culturales y desigualdades económicas” (HUM2007-650099/FISO) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

2 “How should we see ourselves as members of a postsecular society and what must we reciprocally expect from one another in order to ensure that in firmly entrenched nation states, social relations remain civil despite the growth of a plurality of cultures and religious world views?”, J. Habermas, “Notes on a post-secular society”: [www.signandsight.com/features/1714.html](http://www.signandsight.com/features/1714.html) (acceso 19/11/2010).

de su papel de filtro deliberativo. De lo que se trata, es de proseguir la indagación sobre las condiciones de posibilidad para lograr sociedades más justas y democráticas que abran espacios para el reconocimiento y la interculturalidad. Por supuesto, que para nada suponemos que en esta cuestión, la llamada cuestión religiosa, Habermas disfrute de infalibilidad alguna.

La atribución pluralista de las sociedades liberales, como ya sabemos, ha sido desafiada por la multiculturalidad y la multirreligiosidad que pugnan por abandonar la esfera privada en la que la Modernidad las había confinado, al menos en el diseño ideal. De hecho, el ascenso de la importancia política de las religiones, en los últimos años, ha puesto en aprietos a la vieja tesis sociológica que correlacionaba modernización y secularización. Un nuevo diagnóstico, el de la sociedad postsecular, se ha popularizado, en parte, por su protagonismo en el debate entre el filósofo Jürgen Habermas y el teólogo, antes de ser Papa de Roma, Joseph Ratzinger<sup>3</sup>. El papel de las religiones en las sociedades democráticas se convertía en tópico controversial. Frente a Ratzinger que propone bases prepolíticas para las sociedades democráticas, por ejemplo en el debate acerca de las “raíces” cristianas de Europa, Habermas nos va a proporcionar, defendiendo los fundamentos éticos y políticos de la democracia, dos criterios a los que se deben ajustar las religiones en el marco de las sociedades liberales: el ordenamiento jurídico universalista y el respeto a una moral igualitaria. Universalismo e igualdad son los componentes del marco normativo que alimenta la ilustración radicalizada en consonancia con la fundamentación autónoma de la política. Las religiones, por tanto, no deben erosionar la primacía de la ciudadanía, como logro de la autonomía privada y pública, ni atentar contra el marco político del Estado Constitucional de Derecho. Esta es la advertencia que nos lanza el teórico de la modernidad inacabada<sup>4</sup>.

La última etapa del pensamiento habermasiano se nutre de la siguiente intención: “[...] encarar los desafíos opuestos, pero complementarios, que son el naturalismo y la religión, con la insistencia postmetafísica en el irreductible sentido normativo de una razón destranscendentalizada”<sup>5</sup>. Esa razón destranscendentalizada es racionalidad pragmática y remite a una intersubjetividad comunicativa que fundamenta, siguiendo procedimientos deliberativos y democráticos, normas morales, políticas y jurídicas. Habermas es conocido por su propuesta de una ética comunicativa, pero, también, de un derecho y una política deliberativa, de una democracia deliberativa que se compadece bastante

3 J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006; J. Habermas, “Secularism’s Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society”, *New perspectives quarterly*, 25, 2008, 17-29.

4 J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

5 J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 15.

mal con las democracias liberales actualmente existentes de las que debería ser su fundamento normativo. Habermas, en suma, siempre ha defendido un universalismo moral inclusivo e irrestricto.

La racionalidad pragmática de la que habla Habermas es el territorio en el que va a fundamentar su propuesta mediadora. Él destaca que “Entre naturalismo –cosmovisión científicista– y religión –cosmovisiones basadas en la fe–” existe el espacio de la razón comunicativa que es la que alimenta –suministrando fundamentos– a la ética, al derecho y a la política modernas en su finalidad de alcanzar una convivencia pacífica y una sociedad justa. La polarización de las cosmovisiones en un frente religioso y otro laico, como si no hubiera múltiples divisiones y fracturas en cada uno de ellos, como si no hubiera habido siempre puentes, mediaciones y, sobre todo, aprendizajes recíprocos entre las culturas y las religiones, puede poner en peligro la cohesión de la ciudadanía y es un asunto que concierne a la teoría política. El *ethos* civil derivado de los derechos humanos debe impregnar a las religiones como consecuencia de estos procesos de aprendizajes mutuos. El papel de las religiones en las sociedades democráticas se convierte, en suma, en central a la filosofía moral y política en el doble sentido de relanzar y aclarar el debate sobre los fundamentos de las democracias liberales y de atender al fin práctico de la garantía de la convivencia en sociedades plurales y multiculturales asediadas en la actualidad por los desequilibrios de la globalización mercantilista. En lo que sigue, intentaré precisar algo más la propuesta de Habermas frente al desafío de la desprivatización de las religiones. El arreglo moderno de que las religiones no perturben al Estado, manteniendo éste su neutralidad, y de que no contiendan entre sí, ha sido erosionado por la pretensión de las “razones” religiosas para incorporarse, muchas veces de manera autoritaria, a la esfera pública.

#### A VUELTAS CON LO POSTSECULAR

Habermas hace suya la siguiente tesis de Hegel: “[...] las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma.”<sup>6</sup> La sensibilidad para la historia de la filosofía le facilita reconocer las genealogías religiosas y metafísicas que podemos detectar en el proceso de destilación autorreflexiva que desemboca en el sobrio pensamiento postmetafísico que nuestro autor esgrime. En otra clave teórica, lo secunda el filósofo francés André Comte-Sponville al corroborar que, de ninguna manera, el ateo debe ser amnésico<sup>7</sup>.

6 J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 14.

7 André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós, 2006, 16: “Ser ateo no es razón para ser amnésico. La humanidad es una: la religión forma parte de ella, del mismo modo que la irreligión, y ni una ni otra se bastan a sí misma.”

Habermas, en el debate con el todavía Cardenal Ratzinger, afrontaba comunicativamente las inquietudes de las sociedades contemporáneas. Al igual que otras muchas aportaciones del “mundo de la vida” las religiones hoy, en su pluralidad, ofrecen “potenciales semánticos” que deberían ser analizados y discutidos en el debate democrático e inclusivo entre toda la ciudadanía. Advierte que esto, de alguna manera, ha sido así en los últimos siglos por cuanto que la modernidad ha secularizado, transformándolos y convirtiéndolos en profanos, numerosos motivos religiosos. Dos ejemplos pueden ser los siguientes: el hombre hecho “a imagen y semejanza de Dios” que ha facilitado el advenimiento de la era de los derechos humanos y la inspiración de la idea de progreso hacia la felicidad del género humano, parafraseando a Condorcet, con la operación de exigir que el cielo se diera algún día en la tierra, lo que ha sido motor de las llamadas utopías sociales.

Sin embargo, al igual que la ética y la política se han dejado fecundar por el potencial semántico de las religiones, éstas han ido asumiendo, no sin crisis y ambivalencias, elementos del *ethos* democrático y civil de la modernidad. El catolicismo social, por poner un ejemplo, reaccionó contra el tradicionalismo antimoderno, especialmente en el siglo XX, y, todavía hoy, en distintas localizaciones podemos ver las tensiones generadas por la aspiración y el compromiso de muchos católicos del mundo ante la desigualdad social, la injusticia y la vulneración de los derechos humanos que no pueden renunciar a otras inspiraciones, por ejemplo, a fuentes teóricas marxistas o al aprendizaje a partir de otras cosmovisiones como las indígenas –como el caso del recién fallecido Samuel Ruiz, obispo de Chiapas, muestra–. Exactamente lo mismo, como veremos, ha ocurrido con la teología feminista o con movimientos feministas como “Católicas por el derecho a decidir” que defiende la autonomía reproductiva y sexual de las mujeres frente a los dictámenes de las jerarquías. Los discursos de los movimientos sociales y sus vindicaciones generan disidencias en unas religiones que, también, hacia dentro albergan pluralismo y diversidad no ajenos a potenciales de conflicto.

En suma, Habermas recomienda hacer autoconscientes y visibles los procesos de aprendizaje mutuo que los ciudadanos con cosmovisiones plurales, creyentes y no creyentes, que se dan en las dinámicas sociales, culturales y políticas en las democracias liberales contemporáneas. El requisito es que toda tradición religiosa, toda cosmovisión, asuma la autorreflexión crítica y la flexibilización hermenéutica con el fin de participar en la esfera pública. Las comunidades de creyentes son caracterizadas en algunos de los últimos textos habermasianos como “comunidades de interpretación”<sup>8</sup>.

8 J. Habermas, “El resurgimiento de la religión. ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Dianoia*, vol. LIII, número 60, mayo de 2008, 7.

Habermas admite que las religiones mantienen una “sensibilidad” para lo fallido, para los costes existenciales de modernizaciones fracasadas o desorientadas. Habla aquí de una “secularización descarrilada”. Su tesis ya clásica es la de la colonización del mundo de la vida, en el que habita el sentido, por el sistema, especialmente por el mercado y la administración burocrática, desatando crisis de legitimación a las que hay que dar respuesta con el fortalecimiento de la autonomía pública. No obstante, y en ningún caso, piensa Habermas que se pueden inhabilitar los logros de la Ilustración moral y política –no es lo mismo modernidad que modernización–, sino que hay que completar la modernidad para lograr las cotas necesarias de autonomía privada –libertad individual y derechos–, y pública, la voluntad común que nos hace colegisladores, ciudadanos activos y participativos, y, por lo tanto, alejados de la imagen premoderna del súbdito o del siervo. La habilitación y el mantenimiento de una esfera pública, en la que quepan las deliberaciones de la ciudadanía en busca de la razonabilidad y el consenso, es la precondition para que los procesos de aprendizaje mutuo, en el que todos deben participar, fructifiquen.

Las tesis que estamos analizando remiten al discurso que Habermas pronunció el 14 de octubre de 2001, al recibir el premio de la paz de los libreros alemanes tras el impacto del derrumbamiento de las Torres Gemelas en Nueva York, titulado “Crear y saber” donde ya planteaba la necesidad de la tarea de traducción de los significados del lenguaje religioso a un lenguaje secular públicamente accesible para todos y donde caracterizaba al fundamentalismo como fenómeno actual conectado con una “modernización acelerada y completamente desarraigante”<sup>9</sup> en la que se reacciona aferrándose a ortodoxias inflexibles del que no está a salvo ninguna religión ni ninguna región del mundo. El atrincheramiento dogmático y defensivo de los fundamentalismos anula la posibilidad misma de la democracia.

El abdicar de la condición y dignidad de la ciudadanía política es algo que no está contemplado en el horizonte habermasiano. Eliminando la pluralidad en uno mismo, las diversas pertenencias –en este caso somos ciudadanos y ciudadanas y profesamos o no una religión– se facilita el empezar a pensar en invocar al funesto “Dios de la guerra”<sup>10</sup> que tanto hoy como históricamente ha sido utilizado por las manipulaciones políticas de las religiones<sup>11</sup>.

El marco de este proceso, hoy, es la injusta globalización neoliberal que en su doble impacto cultural y económico fomenta el sentimiento antioccidental

9 J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós, 2002, 130.

10 J. A. Estrada, “El Dios de la guerra. La manipulación política de lo religioso”, en J. M. García Gómez-Heras, ed., *Cultura, política y religión en el choque de civilizaciones*. La Laguna: CCPC, 2004, 333-56.

11 Cf. G. Kepel, *Las políticas de Dios*. Barcelona: Belacqua, 2006.

que impide ver la diferencia entre modernidad moral y política – el ideal de la democracia inclusiva y los derechos humanos– y la dominación imperialista y neocolonial –democracia mediatizada hacia dentro y explotación económica y dominación militar hacia fuera–. El retorno a lo político, dejando atrás la muda y abominable violencia, habla de la necesidad de “un poder civilizador de alcance mundial” que instaure un justo derecho internacional nucleado en torno a la dignidad de los seres humanos, en torno a la intuición kantiana de la inviolabilidad de lo humano y en torno a su autonomía<sup>12</sup>.

Las religiones hoy, en su resurgimiento, se rebelan contra el dictamen liberal que mandaba su privatización y buscan un papel público al hilo del diagnóstico de la sociedad postsecular. Esta expresión alude, según Habermas, a tres elementos: 1) la imprevista persistencia de lo religioso en contextos crecientemente secularizados; 2) la contribución funcional de las comunidades religiosas en el sustrato de motivaciones y actitudes deseables desde el punto de vista de asegurar la convivencia cívica y pacífica; 3) y, finalmente, la intuición, que trae consecuencias para las relaciones políticas entre creyentes y no creyentes, de que todas las mentalidades están transidas por la autorreflexión crítica, y, por lo tanto, disponibles para que sus tesis y propuestas sean tratadas y debatidas en el discurso público. Al menos en la esfera pública informal. La ilustración penetra el ámbito religioso y renegar de este proceso es inhabilitar las bases de la sociedad democrática. Habermas exige a las religiones un grado mínimo de fluidez hermenéutica en consonancia con la apertura dialógica que propugna.

Uno de los mayores escollos que encuentro en el planteamiento habermasiano es su equiparación de la visión científica –o científicista– con una cosmovisión más que se sienta a dialogar en términos de igualdad con las cosmovisiones religiosas. Es la fórmula que da título a su libro: “entre naturalismo y religión”. Aún aceptando el falibilismo del método científico, la ubicuidad de la crítica y por tanto, el que la ciencia apuesta por verdades provisionales quedando del lado del antidogmatismo, Habermas no le otorga privilegio interpretativo alguno. Pesa en ello, creo, su agria polémica con Sloterdijk a cuenta de las posibilidades de “mejorar” a la humanidad con medios biotecnológicos. De hecho, el supuesto valor de las intuiciones religiosas las refiere nuestro autor para temas que podemos enmarcar en un concepto ampliado de la bioética como son “las controversias acerca de la legalización del aborto o la eutanasia, o sobre problemas bioéticos de la medicina reproductiva, o sobre cuestiones como la protección de los animales y el cambio ambiental.” Habermas, al proseguir este texto, apostilla que “en estos tópicos y temas similares, los argumentos son tan controvertidos que

12 J. Habermas, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Dianoia*, vol. LV, número 64, mayo de 2010, 3–25.

de ninguna manera puede considerarse de antemano que alguna de las partes posea las intuiciones morales más convincentes.”<sup>13</sup>

Frente a la ciencia, y en franco contraste, las religiones se nutren de la interpretación de una verdad pasada, no revisable, y por lo tanto, su talante es defensivo, dogmático, hostil a las reinterpretaciones y resignificaciones demandadas por los cambios sociales. Habermas concede relaciones de parentesco entre la ciencia y la política, en ellas cumplimos con el “*duty of civility*”, enunciado por Rawls, consistente en escuchar a los demás y tratar con ecuanimidad sus puntos de vista. Ciencia y política son controversiales y comparten así gran parte del acervo de la racionalidad pragmática al remitir a los consensos posibles derivados de argumentos filtrados por el experimentalismo y/o la deliberación. Habermas critica la deriva “cientificista” que abandona el falibilismo y se convierte en dogmática, objetando sobre todo, la acusación secular que se ha hecho a lo religioso de estar emparentado con lo irracional:

una objeción *laica fuerte* de los “no creyentes” respecto de las doctrinas proféticas y las visiones del mundo metafísicas podría ciertamente intensificar —ya sea dentro de una cultura o a escala global— el conflicto entre los contendientes y podría convertirse en algo tan serio como los conflictos entre religiones hostiles. Cuando el secularismo excluye a los conciudadanos creyentes del círculo de los contemporáneos modernos y los trata como si fueran una especie en peligro de extinción, se corroe la sustancia misma de la membresía igualitaria debida a todos en el universo de personas racionales.<sup>14</sup>

Dibuja así un campo de tensiones en el que en los extremos estarían dos dogmatismos: el fundamentalista y el científicista, ciego ante las promesas insensatas del progreso biotecnológico. Sin embargo, ¿Toleraremos en clase de ciencias naturales la explicación del creacionismo o diseño inteligente como lo llaman ahora? Cristina Lafont ha objetado certeramente esta extralimitación habermasiana a la hora de equiparar ciencia y religión.<sup>15</sup> No es de extrañar que Habermas en el decurso de su escritura de la última década sobre la religión vaya a desembocar en que este asunto nos obligue a repensar las bases mismas de la modernidad.

La emancipación secular de las religiones que trazó la Ilustración queda, en gran parte, enmendada por la opción habermasiana. De alguna manera, queda

13 J. Habermas, “El resurgimiento de la religión. ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, 8.

14 J. Habermas, “El resurgimiento de la religión. ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, 14.

15 C. Lafont, “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’ Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies”, *Constellations*, 14, 2, 2007, 239-58.

“prohibido” el adjudicar el adjetivo “irracional” a las intuiciones religiosas que se formulan en el lenguaje de la narración o del mito. Para los agnósticos y ateos quedaría prohibido el cultivar la venerable tradición ilustrada de la crítica a la religión que alentó la demolición del pseudo-argumento de la autoridad divina. Mi inquietud en este punto es si no necesitaremos un poco de *Ateología* como predica Michel Onfray, un autor que hoy revitaliza la crítica filosófica a las religiones monoteístas. En este territorio, el del respeto dialógico a las religiones, Habermas, se acerca, seguramente sin quererlo del todo, a posiciones como la de Gianni Vattimo: el pluralismo de nuestras sociedades empaña el valor de la verdad. El horizonte de la verdad sería el crear las condiciones en las que emerja un diálogo intercultural e interreligioso<sup>16</sup>. El pensador italiano se atreve, no obstante, a recriminar a la actual jerarquía católica por su obstinada falta de visión, por su negativa a “jugar” en el terreno del pluralismo y la multiculturalidad.

La política del reconocimiento es el marco que Habermas establece en la inclusión de los ciudadanos creyentes en la esfera pública informal. Hay que “tomarse en serio” las intuiciones morales de los ciudadanos creyentes. No obstante, Habermas impone la carga de la traducción de las “razones religiosas” en “razones seculares” a los ciudadanos no creyentes. Para ello señala la cláusula de sinceridad que ya Rawls había atribuido a los creyentes, quienes, al parecer enfrentarían problemas, en la dimensión individual, para poder responder a algo que Habermas ya había puesto como condiciones a las religiones: el filtro normativo del igualitarismo moral y del universalismo jurídico. Mientras, como Lafont ha dejado claro, a los ciudadanos no religiosos se les pide que se eleven sobre sus convicciones secularistas haciendo operar a la autorreflexividad, a los religiosos, dado su compromiso con su creencia, no se les pide lo mismo<sup>17</sup>. Todo lo contrario, recae en los ciudadanos seculares tanto el reconocer contenido cognitivo valioso en las razones religiosas como el esforzarse en traducirlas a razones seculares, disponibles para la deliberación pública.

Algo chirría en esta formulación. Si se le pide a las religiones la aceptación de un marco universalista y de una moral igualitaria, ¿por qué no se le solicita lo mismo a cada uno de los ciudadanos creyentes? ¿No los trata Habermas de forma paternalista, como si no pudieran entrar efectivamente a cuestionar y redefinir sus creencias? ¿O es que no son capaces de lidiar con el proceso de traducción para hacer valer sus intuiciones en el debate público? La imposición de la traducción a los ciudadanos no creyentes empaña el igualitarismo comunicativo habermasiano, impone un claro desequilibrio.

16 G. Vattimo, *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010.

17 C. Lafont, “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’ Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies”, 248-9.

Sin embargo, a pesar de los desequilibrios que se generan en este asunto del debate público informal entre creyentes y no creyentes, en el marco de la política del reconocimiento, la tolerancia –como virtud ciudadana y acto jurídico–, en el nuevo escenario postsecular, empezaría a ser necesaria “cuando las distintas partes ni buscan ni creen posible un acuerdo racional sobre convicciones en disputa.”<sup>18</sup> Así, ciertamente parece que una cierta dosis de carácter inasumible brota de los mensajes religiosos al no ser del todo susceptibles de metabolización por parte de la esfera pública cuando la buena disposición de los ciudadanos no religiosos de buscar traductibilidad racional no sea recompensada por el éxito. Repensar la tolerancia a partir del diagnóstico de la sociedad postsecular es, en suma, una de las tareas pendientes.

#### TENSIONES POSTSEculares: TOLERANCIA, RECONOCIMIENTO E INTERCULTURALIDAD

La sucesión de diversos contextos históricos y, especialmente, el actual, complica el hacer referencia a una noción unívoca de tolerancia: “Tan pronto como empiezas a hurgar, topas con que la noción de tolerancia está repleta de complejidades, trampas y significados múltiples.”<sup>19</sup> Giner apunta que “en nuestro momento histórico nos encontramos con una quiebra muy seria de la conducta tolerante en las partes del mundo en que más arraigada está y un rechazo brutal en muchas de las que la desconocen.”<sup>20</sup> La conclusión que se extrae de aquí es que corren malos tiempos para esta virtud cívica que es y ha sido uno de los soportes más sólidos del proyecto europeo moderno.

La tolerancia ha sido apreciada como una ganancia civilizatoria, como fundamento de la misma paz social, y su origen netamente moderno, espoleado por el poner coto a las cruentas guerras de religiones en los siglos XVI y XVII, certifica esta potencialidad como virtud cívica. La idea de que los príncipes deberían dedicarse a procurar la coexistencia pacífica de sus súbditos y desentenderse del objetivo de la salvación de almas fue su punto de partida. La separación Iglesia-Estado y la naciente articulación liberal de los ámbitos públicos y privados van a aliarse como efectivos mecanismos para rebajar las tensiones sociales. Asistiremos a la privatización de la religión como punto de partida de lo que luego se denominará secularización. Diagnóstico al que, hoy, como hemos visto, se le resta su dimensión universal dado su provincianismo europeo. El caso de los EEUU y de las restantes partes del globo hablan de la “pujanza” de las religiones.

18 J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 263-4.

19 S. Giner, “Tolerancia”, en J. Conill, coord., *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja, 2002, 365.

20 *Ibid.*

Estas generalidades sobre el nuevo diseño del Estado liberal deberían, sin embargo, ser acotadas con más precisión puesto que la inspiración liberal no gozará del mismo acomodo en los distintos ordenamientos jurídicos ni afectará de igual modo a las prácticas sociales de diversos países europeos. Las diferencias entre la apuesta por la laicidad en Francia, emulado por la Turquía de Atatürk, la identificación entre monarquía e Iglesia anglicana en el Reino Unido –factor decisivo en el conflicto histórico de Irlanda del Norte– junto a su tolerancia multicultural acorde con la herencia postimperial de la *Commonwealth* y la enorme influencia de la Iglesia Católica en países como España, Italia, Polonia o Irlanda reflejada en las polémicas en torno a la enseñanza de la religión en la escuela, la financiación de la iglesia o el desafío al Estado democrático en leyes como la del matrimonio homosexual o el aborto, complican mucho el estimar con justicia el liberal artificio divisor entre lo público y lo privado y su éxito relativo. Otro asunto enormemente complicado, además, es la significación de la religión para el mismo proyecto nacional. Por ejemplo el estatus preferente que la Iglesia Ortodoxa tiene en Grecia no se explica sin la historia política de tensiones en su frontera con Turquía. Lo que parece claro, a fin de cuentas, es que sin el efectivo apoyo del proceso social de secularización, el artificio liberal de la separación Estado-Iglesia no hubiera tenido el impacto histórico que podemos rastrear, y que, quizás, se ha magnificado a la vista de la vigencia de la cuestión religiosa en el presente.

Mirando al otro lado del Atlántico Norte, las dos legislaturas republicanas que precedieron a Obama, se sostuvieron, a decir de algunos analistas, debido a una relación directa con la movilización de ciertas versiones evangélicas del protestantismo defensoras de los llamados “valores familiares”, favorables al belicismo y a la libertad de empuñar armas de fuego puestas al día por la falaz argumentación de la defensa preventiva. La religión como factor de identidad nacional o de filiación patriótica –piénsese en el caso de La India– es uno de los temas de nuestro presente que corroboran que la secularización es, sobre todo, un fenómeno europeo, restringido, y no de alcance mundial.

Remitiéndonos a la filosofía, nos encontramos que con respecto a la tolerancia se desgajan, claramente, al menos, dos líneas inspiradoras del cambio social moderno: de un lado, la crítica ilustrada a la religión –Spinoza, Hume, Kant...– que, con múltiples matices, pretende hacer retroceder su protagonismo social explicando tanto su carácter ficcional y/o incierto como los efectos negativos del dogmatismo para la convivencia social y, del otro lado, planteamientos a lo Locke, que han tenido un especial eco en la Revolución Americana, en la que lo que se garantiza es la libre afiliación religiosa –el derecho a la libertad religiosa– y se muestra desconfianza ante el agnóstico y el ateo.

Si tengo que juzgar, tentativamente, la propuesta habermasiana sobre el papel de las religiones en las sociedades democráticas lo incluiría en la línea

lockeana, a pesar de que él mismo se autoidentifique con la filosofía kantiana de la religión y su prudente establecimiento de límites y contenciones. Agnósticos y ateos, con su bagaje cosmovisional naturalista, serían otras posiciones más a sentar a la mesa del debate público que pretende llegar a desacuerdos razonables y, por lo tanto, a cultivar la tolerancia.

Nos queda decir, que los debates actuales sobre la diversidad y el pluralismo han asignado una connotación netamente culturalista al concepto de tolerancia<sup>21</sup>. No es que haya desaparecido la referencia religiosa originaria, pero la religión se contempla como un elemento estructurador de un todo, más o menos orgánico, llamado cultura. La hipergeneralización llevada a cabo por Huntington<sup>22</sup> ostenta este sello organicista y parece desconocedor de las tensiones internas de las culturas, todas ellas, me atrevo a decir con Uma Narayan, ya, por efecto de la comunicación y la historia, “dislocadas”<sup>23</sup>. Por ejemplo, desde el siglo XIX el debate sobre la Modernidad no ha dejado de estar presente en el mundo árabe-islámico. Un episodio a recordar es la ya mencionada ofensiva de Atatürk al fundar una Turquía laica tras el ocaso del imperio otomano o la eclosión en Egipto, en la segunda mitad del XIX, de un feminismo islámico que negociaba entre los significados tradicionales del Corán y las vindicaciones de educación y derechos para las mujeres. Debemos tomar nota de la mala comprensión que supone tomar a las culturas y a las religiones como todos monolíticos, cerrados y acabados, puesto que de esta manera se descuentan las dinámicas internas y/o externas de conflictividad y, de paso, se identifica a las culturas con sus versiones integristas. La oleada de vindicación democrática que viven justo ahora Túnez y Egipto desmienten los estereotipos a este respecto.

Habermas, al proponer procesos de aprendizaje compartido en la esfera pública entre ciudadanos religiosos y seculares, apuesta por la capacidad de las religiones para dejarse fecundar por el *ethos* democrático. Las pretensiones autoritarias de los líderes religiosos que ostentan una representación ajena a los usos democráticos quedarían menoscabadas. Por otra parte, dada la incapacidad de los ciudadanos religiosos para “traducir” a razones seculares sus convicciones, Habermas impone esta carga a los ciudadanos seculares que deben aceptar que hay potenciales de verdad en tales convicciones. El devaluar lo religioso, como hemos comentado, por asimilarlo a lo irracional quedaría prescrito. El filtro crítico de la deliberación pública precipitará las intuiciones morales y políticas valiosas, que podrán optar a la universalización. Así el debate riguroso

21 R. del Águila, “La tolerancia”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, eds., *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza, 2003.

22 S. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, 72, Summer 1993; E. Said, “The Clash of Ignorance”, *The Nation*, October 22, 2001.

23 U. Narayan, *Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Nueva York: Routledge, 1997.

permitirá, desde los procedimientos democráticos, el trazado de los límites de la tolerancia cultural y religiosa.

Como nos ilustra Rafael del Águila, la reivindicación de las diferencias culturales como elementos de la política de la identidad ha cuestionado la premisa liberal del neutralismo estatal. De un lado, la ciudadanía no tiene por qué ser concebida al margen de las diferencias como un constructo abstracto y desarraigado. Ha quedado demostrado que el supuesto neutralismo del Estado no es tal sino que deja en la sombra, no permitiéndoles acceder a la esfera pública, a las identidades “diferentes”, marginadas por relaciones de opresión –minorías étnicas, mujeres, homosexuales...–. Las demandas de las políticas del reconocimiento han planteado numerosos desafíos, entre ellos, el de reclamar visibilidad para identidades antes invisibilizadas. Bajo este paraguas se han confundido demandas de visibilidad y representación política de las mujeres y los homosexuales, por ejemplo, con las reivindicaciones de los grupos culturales y/o religiosos bajo la forma de los discutidos derechos colectivos, o incluso las exigencias nacionalistas por la independencia o la autodeterminación.

No obstante, tal y como Del Águila lo planteaba, un sustrato común de debates tan diversos tiene que ver con la contraposición entre la “normalidad” y su plena visibilidad social y política frente a las diferencias invisibilizadas y/o marginadas de la participación ciudadana<sup>24</sup>. La ciudadanía debería ser considerada como una cobertura amplia que garantizara libertad, justicia e igualdad a todos, pero más allá de esto, los intentos de un multiculturalismo extremo y las pretensiones de los grupos religiosos, mayoritarios y/o minoritarios, por garantizar ámbitos segregados y derechos colectivos es un elemento especialmente polémico dado que opera contra los mismos principios de igualdad y justicia y puede limitar gravemente los derechos individuales. El esencializar las identidades –identidades que se nutren de plurales diferencias–, el fijarlas bajo un etiquetado definitivo, lejos de colaborar a la connotación pacificadora de la tolerancia, puede arruinarla y azuzar el conflicto en términos de afirmación de lo propio y negación de lo ajeno –hasta el punto de proponer su expulsión y exterminio– que nos precipitaría a un horizonte que la modernidad secularizadora creía superado. La guerra de la ex-Yugoslavia, con sus señas culturales y religiosas, en territorio europeo, fue un episodio crucial del siglo pasado para desacreditar la premisa aludida.

El caso es que, dependiendo de cada contexto pragmático, por ejemplo el de las sociedades multiculturales alimentadas por los flujos migratorios, difieren los efectos o la falta de efectos de la tolerancia. Lo que hace valiosa a la tolerancia es su disposición pacificadora. Habría que dejar claro, que el ámbito de actuación de la misma comienza cuando cesan las discriminaciones.

24 R. del Águila, “La tolerancia”, 373.

Este punto es reafirmado por Habermas, pero no deja de ser enormemente problemático porque las religiones, y sobre todo sus versiones fundamentalistas, se obcecán en invocar la tradición para inhabilitar los derechos de las mujeres y los homosexuales, por ejemplo. Sí la cuestión es tan sólo la de ser tolerantes con los cultos y prácticas de los otros con respecto al tema de la salvación de su alma, lo que pretendía la privatización de lo religioso, el debate político sobre los nuevos sentidos de la tolerancia ni siquiera hubiera emergido.

No podemos dejar de apuntar que el hablar de “tolerancia” es hoy tomado como ofensivo en muchos contextos de debate multicultural que se pronuncian por el marco ético y político del reconocimiento abriendo el camino hacia una construcción intercultural de significados. Habermas en su mirada posnacional apunta en este sentido:

*Los presupuestos cognoscitivos que deben ser satisfechos para que tenga éxito el discurso intercultural basado en principios de justicia política para la sociedad multicultural mundial son de particular interés en este contexto. Todos los involucrados, independientemente de sus trasfondos culturales, tienen que considerar simultáneamente los temas controvertidos: desde su propia perspectiva y desde la de los otros participantes. Además, deben aprender a limitarse exclusivamente a los argumentos que pudieran, en principio, convencer a *cualquiera* independientemente de los compromisos metafísicos o religiosos subyacentes. Aparte de los aspectos sustantivos de un acuerdo eventual, estos procedimientos podrían generar un acuerdo mutuo ideológicamente neutralizado, y en este sentido procurar un *nivel secular de entendimiento mutuo*. Visto de esta manera, el debate sobre la secularización toma una nueva dirección.<sup>25</sup>*

La interculturalidad, sin embargo, es una planta que necesita mimos y que inmediatamente se marchita frente a las presiones de los fundamentalismos. Los grupos religiosos juegan no sólo en el terreno de los valores, sino de los intereses. Asuntos como la financiación de las iglesias, la enseñanza religiosa en la escuela pública, la política sanitaria respecto al buen morir, la oposición a la igualdad de derechos de mujeres y homosexuales y lesbianas se dirimen con las “armas” clásicas del *lobbying*. Intepretamos que Habermas, al incluir de manera tan generosa a las razones religiosas en la esfera pública informal, pretende ayudar a desactivar los potenciales dogmáticos de las religiones, abrirles cauces para que no opten por sus radicalizaciones fundamentalistas. Quizás lo anterior sea demasiado optimista dado que la lógica neoliberal dominante se alía con versiones identitarias absolutistas y excluyentes. No obstante, el clarificar

25 J. Habermas, “El resurgimiento de la religión. ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, 11.

el espectro de situaciones a las que podemos, hoy, referir la idea de reconocimiento, interculturalidad, e incluso, la vieja y polémica tolerancia, parece tarea ineludible para los tiempos postseculares que corren. La controversia en torno a la ciudadanía y al acomodo de las religiones en las democracias actuales pues continuará abierta y quizás, no se cierre nunca.