



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie 2017 Año IV/Núm. 8

ÍNDICE

	Pág.
Alejandro José López Ribao, o.p. Una visión de la Orden de Predicadores en la Barcelona del siglo XVIII. La relación del convento de Santa Catalina virgen y mártir con el resto de instituciones dominicanas presentes en la ciudad	191
M ^a . Milagros Cárcel Ortí Metodología para la investigación en historia de la iglesia local	217
Arturo Llin Cháfer Los beneficiados de la parroquia de Bocairent. Aproximación histórica	257
Alfonso Esponera Cerdán, o.p. Horario, Plan para la oración mental, Plan para el capítulo y Ejercicios interiores y exteriores, elaborados para el noviciado en 1688 por Serafín Tomás Miquel o.p.	293
Enrique Mena Salas “Éstás loco, Pablo...”. Sentido de la interrupción de Festo al discurso de Pablo en Hch 26,24	311
Rubén Peretó Rivas El conocimiento y la atención de sí en José Hazzāyā	353
José Pérez Adán La cuarta cristiandad	363
Ángel Peris Suay La religión en la sociedad postsecular	379
Leopoldo Quílez Fajardo El mal, aporía especulativa en P. Ricoeur. Visión ética y trágica del mundo	413
Justo Aznar Sobre el origen biológico del hombre y el pecado original	439
Memoria Académica del Curso 2016-2017	459
Recensiones	481
Publicaciones recibidas	503
Índice del Volumen IV	509

ESCRITOS
DEL VEDAT

LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR

*Ángel Peris Suay**

RESUMEN

El trabajo hace una revisión de la tesis de la secularización tomando como punto de partida el cambio que se ha producido en el pensamiento de Habermas en torno a la concepción de la religión en el espacio público. Habermas propone la legitimación de los contenidos religiosos ante la crisis provocada por la misma racionalidad tecnocrática. Como consecuencia es necesaria la revisión de la exigencia liberal de neutralidad del Estado, así como la formulación de los cambios necesarios en la mentalidad de los ciudadanos en un marco postmetafísico. Esto nos conducirá a repensar la relación entre razón y religión intentando un modelo de racionalidad multidimensional que incluye la perspectiva religiosa y a plantearnos qué podrían aportar de forma específica las religiones en este nuevo modelo.

PALABRAS CLAVE

Teoría de la secularización, Modernidad, Religión, Esfera pública.

ABSTRACT

The aim of this article is to review the thesis of secularization. In order to do it we take as a starting point the change in Habermans's thought related to the concept of religion at the public sphere. Habermans proposes the legitimation of the religious contents in front of the crisis provoked by the technocratic rationality. As a consequence, it is necessary to review the liberal exigency of the neutrality of the state, as well as, the formulation of the necessary changes in

* Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España).

the citizens' mentality in a post-metaphysical context. This analysis takes us to rethink the relationship between reason and religion, developing a model of multi-dimension rationality that includes the religious perspective and asking what can religion specifically provide in this new model.

KEYWORDS

Secularization theory, Modernity, Religion, Public sphere.

Las sociedades occidentales actuales son seculares. No sólo en el sentido en el que el Estado es independiente de la Iglesia, sino –siguiendo a Taylor¹– en el sentido en que la religión ha dejado de estar presente de forma unánime y necesaria en un conjunto cada vez más amplio de prácticas sociales: las normas y los principios que se siguen en los distintos ámbitos de la actividad, el mundo de la economía, la cultura, o las opciones profesionales y políticas mantienen su propia esfera de racionalidad y en muchos casos no remiten a las creencias religiosas. Este vaciamiento ha ido acompañado de un descenso evidente de la práctica religiosas en algunos lugares e incluso de una cada vez mayor dificultad para los propios creyentes de mantener las opciones religiosas de una manera no ingenua, porque hoy la opción creyente se ha convertido, en ocasiones, en controvertida. El pluralismo moral se refiere al hecho de que los individuos de una sociedad adoptan conceptos del bien y sistemas de valores diferentes y que se presentan como formas alternativas de vida. Cada vez es más habitual que incluso personas muy cercanas mantengan formas de vida diferentes a las personales que, sin embargo no se pueden desestimar, honestamente, como depravadas simplemente porque no sean creyentes.² Simplemente tenemos que admitir que no hay, o no tiene porqué haber de forma necesaria, una concepción de la vida compartida por todos los ciudadanos.

En consecuencia con este pluralismo de formas de vida podemos decir que hoy es mayoritariamente aceptada la idea de que la “laicidad”, entendida como la independencia de la Iglesia y el Estado, es un elemento esencial en las democracias liberales. La laicidad desarrollada en el

¹ CH. TAYLOR, *La era secular*, I, 19ss.

² CH. TAYLOR, *La era secular*, I, 23.

transcurso de la modernidad respondía a dos movimientos relacionados³ que dan lugar a dos grandes principios.⁴ En primer lugar, la igualdad: el problema de la separación de las Iglesias en tiempos de la Reforma reclamaba que ninguna perspectiva religiosa pudiera tener un estatus privilegiado o ser tomada como una doctrina oficial. El establecimiento de una religión oficial conduciría a que los seguidores de las demás religiones, o de ninguna, fueran considerados ciudadanos de segunda clase. Aplicar el mismo respeto a todos los ciudadanos exige poder justificar las decisiones del Estado de forma pública y “laica”, es decir, se entiende que el Estado democrático debe ser neutro en su relación con las distintas religiones y neutro con las distintas visiones del mundo y las concepciones del bien que surgen tanto de forma religiosa como secular. Y en segundo lugar, la libertad de conciencia y de religión: nadie debe ser coaccionado. Las personas son soberanas respecto a sus decisiones en conciencia y sobre las cuestiones relativas a fines últimos, lo que supone, en consecuencia, la autodeterminación democrática de los ciudadanos que se aleja de una referencia trascendente, externa a la sociedad y a los individuos. El hombre se reclama a sí mismo como capaz de fundar la sociedad y la ley con la mera razón.

Sin embargo, esta concepción política, aceptada a grandes rasgos hasta ahora, se basa en dos supuestos aparentemente evidentes que hoy son cuestionados:⁵ 1) que la esfera pública es un ámbito de deliberación racional sin coacciones en el que los ciudadanos pueden dirigir su vida de forma autónoma y 2) que la religión forma parte de un discurso puramente irracional que debe quedar relegado a la vida privada. En nuestros días, autores tan influyentes como Ratzinger, Habermas o Taylor han cuestionado estos supuestos: primero, porque las sociedades globalizadas actuales se enfrentan a un sentimiento de desencanto que exige revisar el alcance y los límites de la deliberación racional democrática para no caer en cierta ingenuidad; y segundo, porque da “la impresión de un resurgimiento global de la religión”. Se ha abierto, por tanto, un debate en torno a la revisión de la idea de secularización y del lugar que puede ocupar la religión en la esfera pública, y como consecuencia, del modelo de racionalidad científico-tecnológico heredero la Modernidad en el que se fundamenta. En el marco de este doble cuestionamiento ha surgido el

³ J. HABERMAS, “Lo político: el sentido racional...”, 27-29.

⁴ J. MACLURE – CH. TAYLOR, *Laicidad y libertad de conciencia*, 33ss.

⁵ E. MENDIETA – J. VANANTWERPEN (ed.), *El poder de la religión en la esfera pública*, 11.

concepto de sociedad postsecular. Un término que expresa que para muchos sea cuestionable que el avance de la modernización de la sociedad y la cultura sólo pueda producirse si se sacrifica la influencia pública de la religión y su relevancia personal.⁶

Podemos tomar como punto de partida el cambio que se ha producido en el pensamiento de Habermas⁷ en torno a la concepción de la religión en el espacio público que se hizo presente, entre otros lugares, en el debate que protagonizaron Habermas y Ratzinger.⁸ Habermas propone una corrección del proceso de secularización en al menos tres sentidos: (1) La legitimación de los contenidos religiosos ante la crisis provocada por la misma racionalidad tecnocrática; (2) La consiguiente revisión de la exigencia liberal de neutralidad del Estado; y (3) los cambios necesarios en la mentalidad de los ciudadanos en un marco postmetafísico. Esto nos conducirá a (4) repensar la relación entre razón y religión intentando un modelo de racionalidad multidimensional que incluye la perspectiva religiosa y a plantearnos qué podrían aportar de forma específica las religiones en este nuevo modelo.

1) La legitimación de los contenidos religiosos ante la crisis provocada por la racionalidad tecnocrática: las religiones pueden ser instrumento de desarrollo y cohesión social.

Son muchos los que desde perspectivas ideológicas distintas coinciden en un análisis crítico de las consecuencias derivadas del modelo de racionalidad propio de la modernidad, o mejor dicho, de las desviaciones de una “modernidad descarrilada”. Ésta habría conducido a un exagerado cientificismo naturalista y una mentalidad dominada por el paradigma tecnocrático, con los peligros que supone por el impresionante poder destructivo de las tecnologías pero también por una lógica de exaltación del sujeto sin límites cuya consecuencia final sería el relativismo.

Habermas⁹ llama la atención, como decimos, sobre las consecuencias de una “modernidad descarrilada” como un factor que podría debilitar el

⁶ J. HABERMAS, “El resurgimiento de la religión...”, 3-20.

⁷ J.A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid 2004.

⁸ J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización*. Existen otras ediciones del texto de Habermas con el título “¿Fundamentos prepolíticos del Estado de derecho?”, en J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión* (citaremos por esta última).

⁹ J. HABERMAS, “¿Fundamentos prepolíticos...?”, 116.

vínculo de ciudadanía del que depende el Estado democrático para no tener que recurrir a un exceso de coerción jurídica. Señala tres problemas relacionados que se alimentan mutuamente: la pérdida de autonomía democrática por el creciente poder de instituciones impersonales supranacionales, la consiguiente desmotivación y privatismo político y la pérdida de integración social. Las sociedades pluralistas están sometidas a una fuerte tensión por las condiciones de la globalización económica que pone en cuestión la integración social de las comunidades políticas. En este sentido, apunta como ejemplo, a la cada vez mayor influencia y poder de los mercados supranacionales y de las estructuras administrativas de una sociedad mundial sobre la vida de los ciudadanos, poderes que están fuera del alcance del control de los Estados democráticos. En consecuencia, se extiende la desconfianza en que la política pueda ser un instrumento eficaz para que los ciudadanos determinen colectivamente las condiciones sociales de vida. Esa tendencia refuerza el movimiento de desmotivación y despolitización y empuja a que los ciudadanos, encerrados en sí mismos e impotentes ante los procesos de decisión supranacionales, terminen preocupados únicamente de los intereses individuales. Pero entonces, se rompe el sentido de integración y pertenencia social. Crece el individualismo al que conduce una sociedad de sujetos que sólo tienen en cuenta los propios intereses y que utilizan los derechos como armas contra otros. Aunque el Estado democrático presupone una conciencia normativa y una solidaridad y coordinación social basada en valores, normas y usos lingüísticos, las nuevas circunstancias hacen evidente la pérdida de la solidaridad social y de sensibilidad ante valores y criterios compartidos en los que se apoyaba una sociedad democrática. Un proceso que podríamos considerar paralelo a la manera como los procesos de globalización traen consigo el rebrote y desarrollo de tendencias de nacionalismo. Finalmente, la conciencia de los conflictos y la injusticia hace crecer, de nuevo, el desencanto y el privatismo.

Por otra parte, para los interlocutores religiosos como Ratzinger,¹⁰ el problema de una modernidad secular sin referentes reside en el posible conflicto que puede provocar la voluntad de las mayorías. Si la ley depende de la voluntad y la razón de los hombres, sin ningún tipo de fundamento metafísico y por tanto sin ningún tipo de límite, el mismo ejercicio de la democracia podría poner en peligro el fundamento liberal

¹⁰ J. RATZINGER, "Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado", en *Dialéctica de la secularización*, 54.

del respeto inviolable de la verdad, de la dignidad humana y los derechos básicos, que estarían entonces, a merced de las mayorías. Es decir, podría producirse un conflicto entre la autonomía privada como hombre libre y la autonomía pública como ciudadano que participa de la soberanía popular. Puesto que las mayorías pueden ser injustas respecto a los derechos de las minorías, habría que plantearse si es posible formular algún criterio absoluto anterior al derecho democrático mismo, algo que fuera reconocido como anterior a cualquier decisión de la mayoría, algo que debiera ser considerado y respetado siempre como justo o injusto por sí.

No cabe duda que este análisis crítico, a veces cargado de catastrofismo y exagerado por algunos, sería el campo de cultivo de formas de fundamentalismo teológico que se hace consciente de los límites de la razón y plantearía que únicamente la religión o la referencia a alguna forma de trascendencia podría sacar a la sociedad actual de su “modernidad arrepentida”. Se desarrolla entonces, una especie de misticismo religioso en forma de peligroso mensaje salvífico que, aparentemente, incluso se solidariza con los humillados y ofendidos, o al menos utiliza en su lenguaje esa imagen. Afortunadamente el pensamiento crítico nos ha enseñado a desconfiar de las utopías como proyectos absolutos de salvación ya sean éstos religiosos como también de los mesías seculares.¹¹ Ni Ratzinger ni Habermas aceptan, como es evidente, este tipo de respuestas ni se encuentran tampoco entre los exagerados escépticos ante la razón, la ciencia o la Ilustración. Y sin embargo, los dos entienden, coincidiendo de manera sorprendente, que, siempre que se tenga cuidado de no caer en ese dogmatismo mesiánico, las tradiciones religiosas tienen una aportación importante que hacer frente a esta erosión de la cohesión social y de la ciudadanía democrática que provocan los contextos supranacionales y los peligros del cientificismo.

La propuesta en la que coinciden, aunque cada uno desde sus planteamientos, es que el Estado constitucional de una sociedad postsecular se debería abrir a todas las mentalidades religiosas, convirtiendo entonces la laicidad en un proceso de aprendizaje complementario donde los interlocutores se toman en serio recíprocamente.

Tal como lo expresa Ratzinger, en la religión hay patologías que necesitan de la razón como un órgano de control por el que la religión debe dejarse “purificar y regular”. En concreto se refiere a la pretensión

¹¹ G. STEINER, *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid 2001.

exagerada de control sobre la vida de los ciudadanos, pretensión que, en ocasiones, no es extraño que conduzca a muchos a plantearse si la religión no terminaría siendo un poder arcaico que induce a la intolerancia. Al mismo tiempo, también hay patologías de la razón: una arrogancia de la razón que requiere que también a ésta se le exija que reconozca sus límites y aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. No se trata de un “retorno a la fe”, sino de liberarse del prejuicio que supone que la fe ya no tiene nada que decir al hombre de hoy. “Una correlación entre razón y fe, razón y religión que están llamadas a purificarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo”.¹²

Ratzinger insiste además sobre el problema de la interculturalidad. Podríamos aceptar que ese límite normativo situado más allá de las mayorías podría ser la Declaración de los derechos humanos. Sin embargo, tampoco ésta es una posición fácilmente aceptada por todos universalmente, no son compartidos por todas las culturas. Primero, porque la consideración de los derechos humanos necesita que se acepte previamente que el hombre es sujeto de derechos absolutos, derechos que hay que descubrir y no inventar, lo que supondría asumir de entrada, una determinada concepción metafísica no compartida universalmente. Y segundo, porque éstos son sólo una manifestación culturalmente concreta, desarrollada desde unas condiciones y exigencias históricas concretas, y por tanto, se puede considerar que los Derechos son una reducción o concreción entre otras posibles del valor absoluto de los derechos y principios, también cristianos, que inspiran la misma Declaración. Las cuestiones fundamentales acerca del hombre no se pueden plantear únicamente dentro de la tradición racionalista occidental, ni simplemente entre cristianos, porque hay que reconocer que ambas perspectivas no son ni aceptadas ni comprensibles para toda la humanidad.

La propuesta de Ratzinger apunta, entonces, a una posibilidad interesante: “Quizá hoy habría que complementar la doctrina de los derechos humanos con una doctrina de los deberes humanos y los límites del hombre” replanteando así de forma intercultural la cuestión de si puede existir una razón aplicable al hombre y a su lugar en el mundo (naturaleza). Para los cristianos –continúa– esta forma de racionalidad tendría que ver con la relación del hombre en la creación y con el Creador.¹³

¹² J. RATZINGER, “Lo que cohesiona el mundo...”, 67.

¹³ J. RATZINGER, “Lo que cohesiona el mundo...”, 63.

Este es precisamente, a mi modo de ver, el reto que se ha propuesto el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*. La propuesta del papa no es una simple llamada al respeto de la naturaleza, que ya sería importante, sino una propuesta de ética del cuidado en forma de una cultura ecológica integral que pretende ser capaz de superar las contradicciones de la “globalización del paradigma tecnocrático”.¹⁴ La degradación de la naturaleza está, según plantea, íntimamente unida a la idea extendida en nuestros días de que no existen verdades indiscutibles ni límites absolutos a la libertad de los hombres, de ahí la necesidad de transformar una ética individualista en una ética de la responsabilidad y el cuidado de la creación, como un principio absoluto más allá del antropocentrismo moderno occidental que incluye, evidentemente, al hombre y sus derechos. Esta visión centrada en la integración con la naturaleza y con los demás hombres y el encargo de Dios del cuidado responsable de la creación podría ser la fuente de nuevos encuentros culturales, convirtiendo de esta manera las religiones, de nuevo, en una inspiración moral.

La propuesta de Habermas, por su parte, se centra en dos ventajas importantes: A) en que las religiones tendrían un papel de “modernización de la conciencia pública” en la sociedad postsecular al poder realizar contribuciones en los temas controvertidos, del mismo modo que lo han hecho históricamente; y B) en que la participación inclusiva permite contribuir a desarrollar las actitudes cívicas y vínculos solidarios que consoliden y fortalezcan la necesaria integración y compromiso social de los ciudadanos.

Así ocurrió, argumenta, históricamente. La relación entre cristianismo y filosofía hizo que el cristianismo asumiera conceptos y justificaciones propios de la filosofía griega y, a la vez, ha sido una fuente permanente de influencia y de conceptos de los que se ha apropiado la filosofía. Pero esto supone para Habermas una relectura de la relación que tradicionalmente se ha entendido entre modernidad y secularización.¹⁵ Frente a la idea de que la modernidad significa la independencia de la razón con respecto a la revelación, de manera que la fe ya no podría aportar nada relevante al conocimiento, Habermas defiende siguiendo a Hegel¹⁶ “la herencia religiosa en el corazón mismo de la filosofía”, de manera que

¹⁴ FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si'*, sobre el cuidado de la casa común, 2015, cap. III.

¹⁵ J. HABERMAS, “El resurgimiento de la religión...”, 3-20.

¹⁶ J. CONILL, “Racionalización religiosa y ciudadanía post-secular en Habermas”, *Pensamiento* 63 (2007) 571-581.

“las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma”.¹⁷ La polémica con la Ilustración ha tendido a ocultar que el pensamiento moderno se ha apropiado de contenidos de la tradición judeocristiana. Como ejemplo señala cómo en el origen de la tradición de los derechos humanos puede verse la influencia religiosa de la idea de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, el concepto de persona individual, así como de subjetividad e interioridad, el carácter categórico de los mandatos morales que preserva residuos de la trascendencia en la idea del juicio final y lo mismo habría ocurrido en el diseño de las utopías sociales o el llamado a una fraternidad incluyente y solidaria.¹⁸ Es decir, la filosofía extrajo contenidos de la verdad revelada y los “tradujo” a su propio discurso sin que ello suponga cuestionar la evidente barrera entre fe y conocimiento.

Por eso la pregunta que se hace es acerca de aquello que la razón secular podría todavía aprender de su herencia judeocristiana. “¿Podemos estar seguros de haber completado la tarea de apropiación discursiva de los contenidos religiosos?”¹⁹ En los textos sagrados de las tradiciones religiosas, sigue argumentando Habermas,²⁰ se encuentran intuiciones que se han mantenido vivas a través de interpretaciones. Permanece intacto en las tradiciones religiosas algo que en otros lugares se ha perdido, conceptos o redes conceptuales como: responsabilidad, autonomía y justificación, historia y recuerdo, nuevo comienzo, emancipación y cumplimiento, individualidad y comunidad, son de origen o inspiración religiosa aunque en su evolución hayan transformado su significado original. Pero lo importante es que no se puede entender que han quedado agotados en esa interpretación. En las religiones siguen vivas reflexiones sobre cuestiones que sobrepasan la razón como el perdón de lo imperdonable, el sentido de la vida que parece sin sentido o la memoria salvadora de lo fracasado.²¹ Es decir no se trata de elementos marginales, sino de nuevas ideas que desbordan el sentido de lo tenido hasta ahora por racional. Esta postura requiere un esfuerzo por “traducir” los contenidos éticos de las tradiciones religiosas a un lenguaje universalmente accesible.

En segundo lugar, argumenta Habermas, encontramos una ventaja en torno al problema motivacional. Las democracias liberales actuales

¹⁷ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 14.

¹⁸ J. HABERMAS “El resurgimiento de la religión...”, 16-17.

¹⁹ J. HABERMAS. “El resurgimiento de la religión...”, 18.

²⁰ J. HABERMAS, *¿Fundamentos prepolíticos...?*, 116.

²¹ R. MATE, “La religión en una sociedad postsecular”, 181.

están sometidas a un ejercicio reducido del papel de ciudadano, como si los sujetos fueran clientes que aprovechan las leyes para recibir las correspondientes prestaciones y de desmovilización con actitudes de obediencia pasiva a la ley. Habermas entiende que el papel de los ciudadanos en una sociedad liberal democrática requiere una motivación y una actitud de participación activa, no sólo en función de su interés personal, sino también en pro del bien común, es decir, de aceptar ciertos sacrificios o reivindicaciones por el interés general que no pueden surgir únicamente de la obligación legal.

La cuestión es si es posible reproducir esos presupuestos motivacionales prescindiendo del papel unificador, de la religión. Por eso, algunos planteamientos políticos reclaman que sólo es posible con el retorno a la unidad moral perdida o apelando a la identidad comunitarista o nacionalista: un sentimiento de identidad de carácter prepolítico basado en un pasado común, una lengua compartida o ciertas tradiciones culturales. Pero el peligro es que este tipo de identidades fijadas, o deformadas, del pasado, terminan siendo excluyentes para quienes no participan de esa tradición y conducen al inmovilismo con el afán de protección de la tradición, o son, más bien, utilizadas por los inmovilistas como un escudo.

La propuesta de Habermas consiste en sustituir el sentido de pertenencia patriótico nacionalista, que por su propia naturaleza se considera excluyente, por un "Patriotismo Constitucional".²² De este modo, para Habermas, el vínculo unificador sería el mismo proceso democrático que a través de las libertades comunicativas moviliza la participación de los ciudadanos en el debate público acerca de temas que afectan a todos los ciudadanos en común. Las discusiones sobre cuestiones públicas, sobre el Estado de bienestar, la política de inmigración, o cualquier otra discusión, son en última instancia disputas sobre interpretaciones polémicas de los principios constitucionales e implícitamente sobre cómo nos entendemos y queremos entendernos como ciudadanos, teniendo en cuenta la pluralidad de cosmovisiones.

En este sentido, la participación en los debates de construcción de opinión de las comunidades religiosas puede contribuir a fortalecer los procesos de socialización política, fortaleciendo los compromisos colectivos sin necesidad de la carga mística de una religión civil. Es decir, se trata de aportar motivaciones que no se reducen al campo de las emociones,

²² J. HABERMAS, "Ciudadanía e identidad nacional", en *Facticidad y validez*, 619-643.

sino al terreno cognitivo que impulsa la religión a la vinculación y responsabilidad por la justicia social. Esto exigiría por supuesto, que las tradiciones religiosas asumieran como un valor propio de la fe los principios políticos de libertad y autonomía y la misma diversidad y libertad religiosa que son característicos de los sistemas constitucionales. Un potencial de fuerza socializadora que se perdería si tuvieran que abstenerse de influir con sus argumentos religiosos como defiende un secularismo radical.

Taylor,²³ por su parte, va más allá en este punto. Normalmente se entiende que la nación, entendida como núcleo de identidad social, es la base de concordia sobre la que construir un Estado, como si la nación fuera la que procurara dotarse de un Estado. La propuesta a considerar sería invertir de algún modo esta relación y plantearse si no pueden ser los Estados los que en algunas circunstancias procuren crear sentimientos de pertenencia común. Rasgos que parecen intocables porque sobre ellos se ha levantado las identidades nacionales pueden chocar en una sociedad multicultural, por eso estos rasgos constitutivos tendrán que estar sometidos a una permanente redefinición dinámica de la identidad, en los que los símbolos e ideas se reformulen y actualicen para hacerlos más inclusivos. En este sentido podemos recordar que la idea de nación, como apunta Ortega, no tiene por qué ser una referencia fundamental al pasado, sino un programa de vida en común de futuro.²⁴

2) Una revisión del significado de la secularización.

En segundo lugar, como decimos, también la reducción de la religión al ámbito privado es puesta en cuestión porque, evidentemente, este planteamiento supone una revisión de la misma idea de secularización.

El desarrollo de las sociedades democráticas a partir de la Ilustración se había entendido siempre como un proceso de creciente secularización en el que la presencia religiosa debía suprimirse de la vida pública. Sin embargo, este ideal, presentado como un principio programático y argumentado como una tendencia de modernización inevitable, se ha manifestado en realidad en grados muy diferentes en los distintos países en los que no siempre se ha tenido como una exigencia. No es fácil que el Estado sea neutro en la práctica, porque la religión ha formado parte de la historia colectiva y está profundamente intrincada en tradiciones vividas

²³ CH. TAYLOR, "Por qué necesitamos una redefinición...", 39-60.

²⁴ J. ORTEGA, *Obras Completas*, IV, 265-270.

como una experiencia específica en cada nación durante siglos. Hay que recordar, además, que aunque el pluralismo religioso es un hecho y un principio reconocido en toda Europa, las normas constitucionales de muchos países insisten, aunque se trate de declaraciones de carácter simbólico, en subrayar la identidad religiosa de los mismos.²⁵ Por tanto, en Europa aunque la secularización de la esfera pública ha sido una evidencia creciente, ésta no se ha manifestado de la misma forma, y sobre todo, no ha conducido a la anunciada desaparición de las religiones, sino que se ha mostrado compatible con que una gran población siga manifestándose creyente o al menos religiosa a su manera. A la vez, en otros ámbitos internacionales, especialmente en EE.UU., el protagonismo del discurso religioso se ha entendido como normal, e incluso se reconoce que ha tenido en determinados momentos una influencia positiva, como en el desarrollo del movimiento de los derechos civiles que tuvieron inspiración y apoyo fundamentalmente religioso (cristiano y judío). La tendencia actual con los fenómenos de inmigración de ciudadanos cristianos en EE.UU. y la cada vez mayor presencia musulmana en Europa, ha hecho más evidente que el futuro de las democracias depende de la capacidad que tengan de integrar esos movimientos y esos ciudadanos en la tarea de la construcción de la razón pública.

Por eso se habla de sociedad postsecular que curiosamente defendieron tanto Habermas como Ratzinger en aquel famoso debate. Una concepción de la sociedad en la que se pretende haber superado el proceso de secularización característico de la modernidad y que ahora se hace consciente de que no quiere o no puede renunciar a la presencia de lo religioso. Sin embargo esta propuesta exige revisar la posibilidad misma de que las justificaciones religiosas puedan formar parte de las discusiones políticas sin poner en riesgo la obligada neutralidad del Estado.

A partir de la modernidad, la concepción liberal clásica consistió en afirmar que la ley se justifica con el propósito de defender la libertad, libertad que se justifica a su vez, por un fundamento metafísico: el derecho natural, es decir, el supuesto de que hay una serie de normas o límites inviolables que deben ser respetados de manera anterior a la regla de las mayorías. El argumento sobre los derechos naturales se basa en el supuesto de que lo natural se identifica con lo racional, pero parece indiscutible que ese supuesto ya no se puede sostener. No se puede sostener

²⁵ M. HERRERO DE MIÑÓN, "La religión en las constituciones europeas actuales", *Iglesia, laicado y laicidad*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015, 117ss.

que la naturaleza en cuanto tal sea racional.²⁶ Por otra parte, el peligro de la apelación a lo natural ha sido siempre tomar por natural lo que son sólo manifestaciones culturales que son tenidas por normales porque están inscritas en las costumbres. Y aunque no quisiéramos referirnos a una consideración empírica y superficial de lo humano, sino intentar alcanzar algo así como la verdadera esencia humana para intentar alcanzar de ella una norma moral, no parece que se pudiera llegar a un acuerdo exento de dificultades. En consecuencia, los cristianos no pueden pretender que un Estado laico tome como referencia la interpretación del derecho natural hecha por la Iglesia simplemente porque ella esté convencida de que es la más racional, o la más correcta.²⁷

La propuesta de las concepciones liberales contemporáneas entre las que encontramos a Rawls y a Habermas se proclaman postmetafísicas. Deudoras del pensamiento de Kant, afirman que el Estado liberal democrático puede fundamentarse de manera independiente de legitimaciones religiosas y metafísicas y que, por tanto, puede haber una justificación autónoma de la moral y el derecho. Pero no hay que olvidar que seguimos teniendo como trasfondo la tradición liberal en el que tras las guerras de religión se intenta buscar la neutralidad frente a las imágenes religiosas del mundo a la vez que se busca la autodeterminación democrática de los ciudadanos. Por eso, siguiendo estos mismos fundamentos, entre las condiciones de legitimación del liberalismo en la formulación de Rawls como de Habermas,²⁸ encontramos que el principio del discurso se basa en el reconocimiento de relaciones de simetría y reconocimiento mutuo entre los interlocutores que quieren decidir racional e imparcialmente cuestiones prácticas. Esto significa que el procedimiento democrático debe su fuerza de legitimación a dos elementos importantes de origen kantiano: la participación política igualitaria entre los ciudadanos, que garantiza que los destinatarios de las leyes se entienden a sí mismos como autores de esas leyes: autonomía; y por otro lado, las condiciones de la forma de la discusión y de los acuerdos, sostenidos en argumentos que pueden ser compartidos y que justifican, por tanto, que los resultados pueden ser aceptados por todos: universalidad.

La participación igualitaria de los ciudadanos se basa en argumentos que pueden ser razonablemente aceptables por todos. Por tanto, no sirven

²⁶ J. RATZINGER, "Lo que cohesiona el mundo...", 61.

²⁷ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los cristianos en un estado laico*, 44.

²⁸ J. HABERMAS, *Facticidad y Validez*, 147ss.

los argumentos o fundamentos religiosos. Los ciudadanos tienen un deber moral de civilidad consistente en respetarse unos a otros como miembros de la comunidad política y buscar un entendimiento sobre la base de argumentos racionales para superar los desacuerdos que pudiera haber entre distintas cosmovisiones. Deben ser capaces de explicarse unos a otros “cómo los principios y las políticas por las que ellos abogan y votan pueden apoyarse en valores de la razón pública”.²⁹ Rawls se refiere con “valores de razón pública” a premisas que pensamos que otros podrían razonablemente aceptar, porque en un Estado que sea neutral sólo pueden valer como legítimas aquellas posiciones que puedan justificarse de forma imparcial, es decir, desde razones universalmente accesibles independientemente de las diferentes orientaciones religiosas. Una norma que no pudiera ser justificada de manera imparcial pondría de manifiesto que una parte intenta imponer su voluntad a otros.

Al desaparecer la justificación religiosa como instancia última, habría que plantearse la cuestión sobre cuál sería la base del consenso social. Para resolver este problema en la justificación del liberalismo, J. Rawls³⁰ introdujo la idea de un “consenso entrecruzado entre doctrinas comprensivas razonables” (explicaciones totalizadoras referidas al sentido de la vida). Se refiere a que la unidad social se basaría en un consenso en torno a un conjunto de concepciones políticas básicas de un Estado que distintas doctrinas aceptarían cada una desde su propio punto de vista. Por ejemplo, para sustentar ideas o valores como el respeto a la dignidad humana o a la soberanía popular como principios constitutivos indiscutibles en un sistema liberal democrático no es posible acudir a ninguna teoría que pretenda ser de todos, pero sí que aceptaríamos que podría ser compartida en la medida en que cada tradición la justificaría a su manera: un cristiano podría basarse en que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, un racionalista kantiano diría que hay que proteger la dignidad de los seres racionales, un utilitarista diría que hay que maximizar la felicidad de los individuos y así sucesivamente budistas, hinduistas, etc. Todos ellos coincidirían en el principio, aunque no estuvieran de acuerdo en las razones que lo justifican. Lo fundamental es que los ciudadanos coincidan, partiendo de su propia perspectiva, en un conjunto de principios comunes capaces de garantizar la cooperación social y la estabilidad política.

²⁹ J. RAWLS, *El liberalismo político*, 252.

³⁰ J. RAWLS, *El liberalismo político*, 165ss.

Una constitución liberal está diseñada de forma que, a la vez que garantiza a todas las comunidades religiosas un ámbito igual de libertad en la sociedad civil, al mismo tiempo, protege la independencia a los cuerpos políticos de cualquier influencia religiosa, puesto que éstos deben tomar decisiones vinculantes para todos. Esto quiere decir que no solo estamos hablando de la independencia de las instituciones públicas de manera que deberían ser completamente neutras con respecto a las concepciones filosóficas o religiosas, sino que los argumentos utilizados en una posible construcción de la opinión pública deben ser también independientes de las concepciones religiosas para que de esta manera puedan ser aceptados por todos.

Posteriormente Rawls³¹ ha revisado y suavizado lo que evidentemente era una exigencia demasiado estrecha del principio secularista, que en la práctica impediría la participación de cualquier concepción comprensiva y limitaría excesivamente el papel político de la religión. El cambio consiste en afirmar que en el debate político se podrían introducir doctrinas referidas al sentido último o totalizadoras, religiosas y no religiosas, aunque eso sí, sigue matizando, siempre que se ofrecieran “razones políticas apropiadas”.

Esta es, sin embargo para algunos como Habermas o Taylor, una interpretación todavía restrictiva del uso público de la razón que supone una delimitación que consideran demasiado estrecha del papel político de las religiones. Y por eso, proponen la presencia de las religiones como forma de hacer frente a tres tipos de críticas importantes: [a] La supuesta independencia de las democracias liberales con respecto a las concepciones comprensivas. [b] La división artificial entre vida pública-política y privada-religiosa que supone para las personas religiosas la exigencia de justificar de manera no religiosa al participar en la vida pública, y [c] la posible carga asimétrica que supone entre personas religiosas y no religiosas el tener que traducir a términos seculares las propuestas políticas.

a. En primer lugar, esta independencia con respecto a cualquier concepción totalizadora es fuente de problemas porque obligaría a plantearse si no debería ser también neutral con respecto a aquellas concepciones filosóficas de carácter secularista o laicista, es decir, aquellas que

³¹ J. RAWLS, “Una revisión de la idea de Razón Pública”, en *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Paidós, Barcelona 2001, 153-205.

pretenden sustituir una cosmovisión totalitaria religiosa por una cosmovisión que, o bien rechaza, también de forma totalitaria lo religioso como irracional, o bien que pretenden imponer otra forma de ideología con la misma pretensión totalizadora.

Por otra parte, se podría objetar que el Estado moderno en realidad no es neutro y no lo puede ser. Por mucho que se intentara justificar las decisiones políticas con principios neutros, es discutible que sea suficiente para hacerlo en la práctica, con el nivel de detalle que necesita un sistema político. No podría ser neutro porque el Estado liberal democrático no se entiende como un simple administrador imparcial, sino que además tiene una función activa y positiva al tomar partido por la realización de la justicia, la paz y la igualdad de todos. Esto quiere decir que no sería neutro, por ejemplo, al favorecer a la familia numerosa; no sería neutro al primar el acceso a la vivienda o la contratación de los más jóvenes frente a otros colectivos; y no sería neutro cuando se decide incluir en el sistema público de salud el tratamiento, por ejemplo, del cambio de sexo o de cualquier otro, porque en un sistema de fondos limitados atender unos requerimientos supone siempre desatender otros cuyo tratamiento puede ser, al menos, igual de legítimos. Por tanto, en la medida que el Estado es activo y pretende la realización de la justicia tiene necesariamente que tomar partido. La justificación de esas medidas, aunque pudiéramos estar de acuerdo con ellas, no sería fácilmente considerada como neutra porque no es fácil encontrar en estos y otros casos, un conjunto de principios que pudieran justificar con la sola razón sin referirse a un cuerpo de ideas y modelos de vida buena. Las leyes de un Estado democrático terminarán siendo las que reflejen las convicciones de sus ciudadanos, pero los límites al mostrar sus prioridades para que no supongan un reconocimiento especial de alguna postura ideológica o religiosas concreta es siempre inestable, teniendo siempre que volverlos a fijar. Por eso es preciso matizar y acotar esta pretendida independencia.

b. En segundo lugar, la exigencia de justificar de forma secular los contenidos de fe, también requiere ser matizada.

El secularismo exige una privatización de lo religioso, y termina exigiendo una ruptura completa entre la vida pública y la vida privada de los individuos que es difícil de justificar. El liberalismo secularista se encuentra con una paradoja:³² con el afán de proteger a la sociedad de la

³² J. MACLURE – CH. TAYLOR, *Laicidad y libertad de conciencia*, 57ss.

influencia parcial de toda religión termina cayendo en una contradicción: a las mismas personas a las que se autoriza a practicar sus creencias y llevar una vida religiosa, se les impulsa, a la vez, a participar como ciudadanos en los procesos democráticos cuyos resultados deben, sin embargo, estar exentos de cualquier contaminación religiosa. Sería por ejemplo, exigir que las personas religiosas se dejaran llevar en las votaciones únicamente por consideraciones seculares dejando completamente al margen sus creencias y convicciones religiosas, un deber que es claramente incompatible con su opción de vida como creyentes. Al final, la concepción estricta del laicismo estaría enfrentada con los creyentes cuya fe debe traducirse por su propia esencia en acción. El ciudadano no se divide en ciudadano y creyente, sino que vive una y otra instancia en la unidad de su vida.

Muchos ciudadanos religiosos, entiende Habermas,³³ no podrían traducir sus contenidos. No se refiere a que no tuvieran la formación o la imaginación necesarias, sino al hecho de que no pudieran proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia conciencia, puesto que para ellos la fe no se puede reducir a un conjunto de doctrinas. La verdadera fe, entienden, no es un conjunto de contenidos, sino una fuente de la que se alimenta de forma totalizadora la vida entera del creyente. La fuerza de esa vivencia de la fe es una cuestión personal. Un liberalismo que protege la libertad religiosa y por tanto, que protege también esta forma de entender la religión, no puede esperar de todos los creyentes que deban justificar sus posicionamientos con completa independencia con respecto a sus visiones del mundo.

Además, ésta no es una exigencia que se pueda aplicar a las personas no religiosas, que no tienen porqué renunciar a sus creencias seculares, por tanto, esa exigencia terminaría siendo una carga contraria al principio de simetría.

En consecuencia, la gran novedad de la postura postsecular consiste para Habermas, en que la constitución liberal no debe ignorar las contribuciones que los grupos religiosos puedan hacer, de manera que encuentren una posibilidad de ejercer su influencia en la sociedad a través del diálogo que tiene lugar en la esfera pública de la sociedad civil.³⁴ “Lo político” se ha desplazado del Estado al ámbito de la sociedad civil, un ámbito que trasciende la trivial lucha política y de lucha por el poder institucionalizado, manteniendo vivo el flujo de comunicación y discusión

³³ J. HABERMAS “La religión en la esfera pública”, en *Entre naturalismo y religión*, 133.

³⁴ J. HABERMAS, “Lo político: el sentido racional...”, 33.

pública desde abajo, donde sí es posible mantener una referencia a la religión. Lo importante ya no es el consenso entrecruzado entendido como una coincidencia de sistemas de creencias independientes pero que no intervienen en el espacio público, como plantea Rawls, sino que ahora es posible ejercer un “uso público de la razón” en el que todos pueden ayudar, cada uno desde su legítima posición, en la interpretación racional, especialmente en cuestiones relevantes de carácter controvertido. “Solo a través de estos canales las comunidades religiosas activas y no fundamentalistas pueden llegar a convertirse en fuerzas transformadoras en el centro de una sociedad civil democrática”.³⁵

Además, advierte Habermas, aunque todos los ciudadanos deben entender que en el terreno político institucional sólo cuentan razones seculares, hay que aceptar que el esfuerzo de traducción no siempre es posible. Exigir esa traducción a un contenido completamente secular haría que se perdiera mucho del potencial que tienen las tradiciones religiosas. Si se cree en serio en que las tradiciones religiosas son portadoras de un potencial y una fuerza especial para articular intuiciones morales, entonces es preciso no cargarles de una exigencia que terminaría aplastando esa posibilidad.

En consecuencia, la propuesta de Habermas consiste en que los ciudadanos deben poder tener la libertad de utilizar un lenguaje religioso en la esfera pública. Tendría que ser posible expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren o no puedan hacer traducciones seculares para ellas.³⁶ Sin embargo hay que entender que si lo utilizan deben aceptar un esfuerzo de traducción del potencial de verdad a un lenguaje universalmente accesible, al menos antes de que puedan entrar en las instituciones políticas y administrativas. Se trata de una especie de filtro entre las comunicaciones informales de la sociedad civil y las formales de los cuerpos políticos, de manera que la exigencia de neutralidad sólo sería aplicable a los políticos en tanto que ocupan cargos o se presentan como candidatos a esos cargos que tendrían que estar sujetos a la obligación de neutralidad. Admitiríamos entonces que la neutralidad sería una exigencia de las instituciones públicas, pero sin pretender extender esta exigencia que entenderíamos como una “sobre-generalización secularista”.³⁷

³⁵ J. HABERMAS, “Lo político: el sentido racional...”, 34.

³⁶ J. HABERMAS, “La religión en la esfera pública”, 138.

³⁷ J. HABERMAS, “La religión en la esfera pública”, 136.

c. Por último, en tercer lugar, aunque admitamos que sea posible hacer una contribución de carácter religioso habrá que advertir que si no se consigue una traducción suficientemente lograda no hay ninguna perspectiva de que esa aportación tenga una relevancia y “cuente” en el proceso político. Por otra parte, ésta es la única garantía para que no se pierda la independencia de las decisiones políticas, que tienen que ser formuladas y pueden ser justificadas con un lenguaje que sea accesible para todos los ciudadanos por igual. Los ciudadanos de una comunidad democrática se deben mutuamente razones para sus tomas de postura política. Esta reciprocidad de las expectativas de los ciudadanos que quieren contar con los demás es lo que distingue la comunidad liberal.

Habermas entiende que para que los ciudadanos religiosos no tuvieran una carga de forma asimétrica, el esfuerzo de traducción no debería recaer únicamente en las personas religiosas, sino en todos los ciudadanos de forma cooperativa, incluidos los no religiosos. Si la traducibilidad recayese únicamente en los ciudadanos religiosos, se estaría imponiendo de forma desigual una exigencia en la que las razones seculares se consideran por sí mismas y sin distinción, superiores a las religiosas. Esta traducibilidad cooperativa es la garantía para no caer en la división social que supone la competencia entre imágenes del mundo y doctrinas religiosas irreconciliables.

3) Las condiciones postmetafísicas del diálogo.

La conclusión por el momento parece muy esperanzadora. En este tipo de sociedades que llamamos postseculares, incluir la voz religiosa en la vida pública parece una cuestión de justicia, pero también de utilidad. De justicia porque el principio fundamental es que la construcción de la opinión pública en una sociedad democrática debe estar abierta a la participación de todos. Pero también de utilidad, porque la religión puede ser entendida como una fuente de renovación del liberalismo político que permite generar dos tipos de beneficios: la potencial aportación en el diálogo de la sociedad civil de un capital de intuiciones morales que puede enriquecer las perspectivas y hacerse eco de problemas desde otras sensibilidades y, en segundo lugar pero ligado al anterior, porque ante el peligro de desintegración social el Estado constitucional debe tratar con cuidado todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y volver a tener en cuenta el pensamiento religioso.

El planteamiento de Habermas ha recibido fuertes críticas desde el sector más secularista que no acepta que la religión pueda ser de ayuda

en la democracia. Más bien, por ejemplo para Paolo Flores D'Arcais,³⁸ parecería lo contrario. Éste critica, en primer lugar, la pretendida situación de asimetría en la que se encontraría el ciudadano religioso al tener que renunciar a sus razones religiosas. Esta exigencia sería en realidad para todos, todos tienen que renunciar a sus presupuestos de valor, creyentes y no creyentes a favor de una razón humana común. Y puestos a denunciar asimetría se produciría en la dirección contraria puesto que, según argumenta, las normas que tienen inspiración religiosa allí donde las hay tienden a ser más impositivas e intolerantes que al revés. Por otra parte, para Flores d'Arcais, el lenguaje religioso sería o traducible en términos racionales y por tanto innecesario o siempre dogmático y en última instancia peligroso, porque en nombre de Dios se pueden imponer normas que ninguna argumentación racional conseguiría hacer compatible con un Estado democrático.³⁹ Además esa traducción a términos racionales sería a menudo imposible, o al menos poco realista, dado que los argumentos religiosos se apoyan en la autoridad dogmática, se sitúa más allá de cualquier discurso y por eso concluye “el creyente, en cuanto creyente, no sabe dialogar racionalmente”.⁴⁰ Por último Flores d'Arcais se opone a la tesis de Habermas según la cual habría que tener cuidado de no imponer a las personas religiosas ninguna obligación irreconciliable con su vida de creyente. La razón estriba en que esto parece abrir un cheque en blanco que dependerá de lo que se entienda que es exigible como “vida de creyentes”, y que podría potencialmente dar lugar a actitudes incompatibles con la democracia.

La propuesta de Flores d'Arcais, bastante alejada, como vemos, de cualquier opción de diálogo,⁴¹ consiste en “hacer que resulte socialmente indecente y psicológicamente impracticable sacar a colación a Dios frente a la ley”.⁴² Siguiendo a Hume, dice, habría que asumir que en el terreno moral los fines últimos son siempre subjetivos y que por tanto en el terreno político hay que limitarse a ciertos mínimos democráticos, puesto que cualquier argumentación basada en valores más allá de esos mínimos no tienen porqué ser compartidos. Esto significa renunciar a cualquier pretensión de verdad ética. En consecuencia, la apuesta por la

³⁸ P. FLORES D'ARCAIS, “Once tesis contra Habermas”, 56-60.

³⁹ P. FLORES D'ARCAIS, “Once tesis contra Habermas”, 57.

⁴⁰ P. FLORES D'ARCAIS, “Once tesis contra Habermas”, 57.

⁴¹ J.Mª. PANEA, “Sobre el debate Habermas/Flores d'Arcais en torno al papel de la religión en la esfera pública”, *Pensamiento* 69 (2013) 1019-1033.

⁴² P. FLORES D'ARCAIS, “Once tesis contra Habermas”, 59.

aportación de las religiones que hace Habermas le parece sustancialmente peligrosa dada la condición “bifronte” de la misma: capaz por un lado de un patrimonio a favor de las libertades, pero a la vez en otras manos, una tentación contra la democracia.

Por eso la propuesta de Habermas exige una revisión de la auto-comprensión y de la actitud que tanto las religiones como las personas consideradas no creyentes tienen de sí mismas y de las posturas diferentes. Y sobre todo en la que hay que superar también la auto-comprensión secularizada de la razón moderna tanto para permitir las opciones de vida buena, como para que puedan cooperar social y políticamente en la nueva sociedad postsecular. La condición de este diálogo es que creyentes y no creyentes se reconozcan como iguales. Ahora la tolerancia clásica del modelo liberal de mera aceptación del otro ya no es suficiente, tiene que plantearse en términos de reconocimiento mutuo. Y ésta es una condición exigente en la que Habermas⁴³ insiste. Ambas partes, creyentes y no creyentes, tienen que aprender a contar razonablemente con la otra parte en sus aportaciones a través de un proceso de aprendizaje complementario.

A) Para las personas religiosas, el uso público de la razón requiere reflexionar para hacer una nueva autointerpretación sobre al menos tres cuestiones:

- Deberían reflexionar sobre la relación con las otras religiones y visiones del mundo. A esta primera exigencia de diálogo interreligioso de Habermas habría que añadir dos advertencias:⁴⁴ a) La dificultad intrínseca de toda manifestación cultural de encontrar un equilibrio entre la estabilización institucional y la apertura a la adaptación a través del diálogo.⁴⁵ Una actitud de diálogo exige asumir que esa manifestación institucionalizada y la consiguiente interpretación nunca se puede considerar completa y acabada, estaría siempre abierta a revelarse en la historia de los hombres a través del diálogo con otras tradiciones. b) La tendencia a que el diálogo busque la homogeneización. Muchas veces,

⁴³ J. HABERMAS “Fe y Saber” [Discurso de agradecimiento pronunciado en la *Pauskirche* de Frankfurt el día 14 de Octubre de 2001, con motivo de la concesión del “premio de la paz” de los librerías alemanes], “Lo político...” y “La religión en la esfera pública”, 144.

⁴⁴ J. VIDAL, *La fe cristiana y sus coherencias*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2007, 267-297.

⁴⁵ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996, 59.

intentando comprender las distintas tradiciones, se tiende a buscar los elementos comunes, homogeneizar, como si todo fuera lo mismo y se pudieran así superar las diferencias buscando la unidad ideal. Sin embargo, si lo importante es la riqueza de las aportaciones, no se trataría sólo intentar encontrar lo mucho que comparten las experiencias religiosas, sino como apunta J. Vidal quizá profundizar en la diferencia, la riqueza específica o la novedad de las distintas aportaciones religiosas, sin que ello suponga una actitud de superioridad o menosprecio.

- Los ciudadanos religiosos deberían asumir una actitud que permitiera mantener la independencia de las ciencias.
- Y deberían encontrar una actitud que permitiera el reconocimiento explícito que haga compatibles con sus propios principios de fe los principios políticos de la igualdad y los derechos humanos. La respuesta de Habermas⁴⁶ a Flores d'Arcais permite matizar lo que ya parecía evidente: que no estamos hablando de las pretensiones religiosas de carácter antidemocrático, sino de aquellas que surgen de contextos en los que se sobreentiende que las religiones “no solamente se adaptan”, sino que incluso se convierten en instrumentos de socialización democrática, “deben hacer propia la legitimación de tipo secular de la comunidad política bajo las premisas de su propia fe”.⁴⁷ Sólo desde esta premisa tiene sentido plantear que las democracias exigen de sus ciudadanos, incluidos los religiosos, una identificación y reconocimiento constitucional que no puede ser exigido legalmente, sino que tiene que estar basado en profundas convicciones.

Además, Habermas insiste en que la afirmación de las comunidades religiosas como “comunidades de interpretación”, es decir, asumir la importancia de sus aportaciones realizadas explícitamente “en tanto que creyentes” requiere diferenciar de manera clara los procesos institucionalizados de deliberación y toma de decisiones en los parlamentos y tribunales, de aquellos otros en los que se realiza el diálogo informal en la esfera pública de la sociedad civil. Ese filtro es necesario para dar legitimidad a propuestas que puedan ser aceptadas por todos y por eso requiere que puedan ser traducidas a argumentos comprensibles por todos

⁴⁶ J. HABERMAS, “La voz pública de la religión”, 4-6.

⁴⁷ J. HABERMAS, “La voz pública de la religión”, 5.

los ciudadanos. Se evitaría así el peligro de la tiranía de una mayoría religiosa.

El problema de la presencia de la religión en el espacio público se ha interpretado demasiadas veces como una confrontación entre dos estados: el religioso encabezado por la Iglesia cuyo pueblo son los fieles y el Estado político secular. Al hacerse presente institucionalmente, parece que las Iglesias se convierten en grupos de presión, grupos uniformes que quieren influir con la voz homogénea de una determinada autoridad que pretendidamente representa a todos los ciudadanos religiosos. La presencia de las religiones en la vida pública requiere aceptar que entrar en el juego del diálogo significa asumir también en su propio interior el dinamismo y la diversidad de sus propuestas. No parece posible entablar un diálogo real con el mundo sin que se cuestione incluso cómo se establece ese diálogo en el interior de la institución religiosa.⁴⁸ El debate público sobre estas cuestiones en el interior de las religiones puede hacer más cercano, atractivo y comprensible ante el mundo el mensaje específicamente religioso y ser, a la vez, una forma de contribuir al diálogo democrático. Por eso es preciso emprender un cambio de mentalidades a través de procesos de aprendizaje, estar dispuestos a aprender de los demás, también de las razones seculares.

B) Por otro lado, advierte Habermas, por lo que atañe a los ciudadanos seculares, la conciencia de que nos encontramos en sociedades postseculares requiere un cambio de mentalidad sobre los límites de la racionalidad secular que está lejos de ser evidente y que es al menos tan exigente como el requerimiento de adaptación para los ciudadanos religiosos. Porque la idea de que las tradiciones religiosas pueden ser portadoras de contenidos de verdad no es en absoluto sencilla para la mentalidad secularista. Esto significa que los ciudadanos que no tienen “oído” o sensibilidad religiosa tienen que renunciar a considerar las convicciones religiosas como absolutamente irracionales, a la vez que los ciudadanos religiosos deben asumir que su criterio no es el único posible. No es suficiente la tolerancia religiosa en su trato social, sino la superación autorreflexiva de entender la modernidad de una manera exclusivista y endurecida desde la perspectiva secularista. En consecuencia, ya no es posible aceptar lo religioso como una especie de reducto cultural en vías de extinción o admitir la separación Iglesia-Estado con una actitud de indiferentismo indulgente.

⁴⁸ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los cristianos en un estado laico*, 59.

desde las premisas normativas del Estado constitucional y de un ethos democrático de la ciudadanía, la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política sólo tiene sentido si a todos los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de esas contribuciones; mientras que al mismo tiempo, se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas.⁴⁹

El diálogo sólo es posible con la superación crítica de una mentalidad secularista y esta conciencia autoreflexiva se hace presente en la filosofía postmetafísica. De esta forma, el pensamiento postmetafísico se sitúa ante la verdad de una forma nueva, no sólo porque se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas, sino porque se rebela ante una razón recortada por el cientificismo. La postmetafísica es una forma de crítica a la pretensión de la ciencia de valer como única fuente de verdad, una imagen comprensiva del mundo confeccionada a partir de las ciencias naturales que se presenta como interpretación secularista de la realidad. De este modo surgiría un cientificismo o naturalismo radical que desprecia todo discurso que no puede ser reducido a observaciones experimentales y en consecuencia se devalúan por igual todos los enunciados morales, legales y religiosos.

La necesaria neutralidad del Estado, en lo referente a las cosmovisiones, supone que la alternativa a una visión confesional no es la imposición de una visión secularista. Por eso, para Habermas, una concepción comprensiva semejante se encuentra al mismo nivel y debe contar lo mismo que otras interpretaciones comprensivas como las religiosas. Es decir, tampoco puede imponerse como si tuviera la primacía de la racionalidad.

La consecuencia es que habría que superar una concepción unidimensional de la razón que ya no estaría exclusivamente fijada por su referencia al mundo objetivo, y evolucionar hacia un concepto de la razón multidimensional.

4. Repensar la relación entre razón y religión: ¿es posible la superación de un modelo de verdad cientificista en la dirección hacia un modelo de racionalidad multidimensional que incluye la perspectiva religiosa? ¿Qué podrían, entonces, aportar de forma específica las religiones?

Es posible superar un modelo de racionalidad superando el prejuicio de que el lenguaje científico es el único racional. Como hemos visto,

⁴⁹ J. HABERMAS, "La religión en la esfera pública", 147.

esas intuiciones de la experiencia religiosa tendrán que ser traducidas a términos seculares antes de introducirse al ordenamiento institucional. La exigencia de traducir deriva de la condición de no incorporar en los debates políticos premisas extrañas que sólo pueden aceptar los creyentes. En principio esto parece tan coherente como que en el lenguaje oficial del Estado (leyes, sentencias de tribunales de justicia o reglamentos) las referencias religiosas deban ser eliminadas. Sin embargo, de este modo, puede dar la sensación de que se sigue considerando el lenguaje religioso como un modo defectuoso de razonar que debe ser de algún modo superado o traducido o purificado por la razón.⁵⁰ A la base de esta exigencia –apunta Taylor– hay como supuesto, una distinción epistémica discutible entre dos tipos de lenguaje: uno racional secular que cualquiera puede entender y que permite supuestamente alcanzar acuerdos racionales y por tanto neutros, y otro de carácter religioso que introduce, según esta visión, supuestos extraordinarios mucho más frágiles, que no son convincentes a menos que ya se admitan, lo que haría innecesario, cuando no peligroso, el discurso religiosos. Por eso se pregunta cuestionando la postura de Habermas: “¿qué razón hay para pensar que la "razón natural" ofrece una especie de esperanto ideológico? ¿Fueron los conciudadanos de M. Luther King incapaces de entender lo que él defendía cuando abogaba por la defensa de la igualdad en términos bíblicos? ¿Lo habrían entendido más personas si hubiera invocado a Kant?”⁵¹

Asumir que las tradiciones religiosas tienen algo importante que aportar significa tomarse en serio la conclusión que apunta Habermas, aunque en el fondo como vemos no está claro que mantenga ni hasta qué punto, de avanzar en un modelo multidimensional de la razón. Es decir, apostar por que es posible superar ese paradigma característico del naturalismo cientificista y plantear un modelo de racionalidad distinto, una perspectiva postmetafísica que, sin embargo, no renuncia a la idea de verdad, aunque sea una verdad más modesta: una verdad entendida como interpretación, en permanente construcción histórica, que no excluye la religiosidad como elemento racional, sino que la acepta e incorpora como un lenguaje más, complementario con otros, en el que poder expresar la interpretación de la realidad y responder a sus exigencias. Un modelo que asume su limitación en la idea de verdad, pero al tiempo, su infinita posibilidad práctica al concebir la verdad como interpretación y como

⁵⁰ CH. TAYLOR, “Por qué necesitamos una redefinición...”, 53ss.

⁵¹ CH. TAYLOR, “Por qué necesitamos una redefinición...”, 55 (nota).

proceso. Nos acercamos así a un modelo hermenéutico de la filosofía en el que la pregunta por el sentido de la vida hace plantearse la relación entre la razón y la religión sin que la filosofía se desentienda de las religiones, no se siente desafiada y no se propone construir alternativas totalizadoras que la sustituyan de forma secular.⁵²

La superación del modelo de racionalidad es un paso necesario que puede suponer para las tradiciones religiosas una renuncia pero también cierta liberación.⁵³ Al dar este paso, la religión renuncia a ser la verdad única, la interpretación más racional o la más natural que por tanto todos deberían aceptar, para conformarse en ser una oferta de sentido más entre otras. Sin embargo, esta aparente renuncia puede ser también una ganancia, porque ir más allá de esa concepción de verdad científicista entendida como evidencia probatoria hace innecesaria la discusión sobre la literalidad en la interpretación bíblica o sobre la verdad o falsedad de determinados enunciados religiosos cuyo cuestionamiento empírico anulara cualquier otro criterio de verdad o de sentido.

Este tipo de enunciados religiosos serían asumidos como otra forma de discurso con un criterio de validación distinto, otra forma de sabiduría, que requiere su comprensión desde el interior de la fe, aunque eso no significa que esta forma de verdad no tenga nada que aportar a quienes están fuera del mundo de la religión. El lenguaje religioso es de carácter narrativo y gracias a su fuerza simbólica se convierte en productor de sentido y orientación de la experiencia humana. Una materia de interpretación que no se agota nunca y que puede ser enriquecedora tanto para creyentes como para no creyentes.

Por eso, junto a la necesidad de traducir a un lenguaje neutro para incorporar las propuestas al marco institucional, una exigencia que podríamos considerar formal, podríamos considerar que hoy, posiblemente más que en otros momentos de la historia, es necesaria una tarea que también podemos llamar de traducción que consistiría en hacer comprensibles el significado de las enseñanzas religiosas a quienes no están acostumbrados a ese lenguaje o ante quienes no comparten el universo cultural del que brotan.⁵⁴ Una propuesta que ya estaba presente en el

⁵² A.D. MORATALLA, “La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur”, *Pensamiento* 66 (2010) 909-937.

⁵³ G. VATTIMO, “La edad de la interpretación”, en R. RORTY – G. VATTIMO, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona 2005, 71.

⁵⁴ J.J. GARRIDO, “La religiosidad del respeto”, 242.

pensamiento de Ortega y Gasset aunque él mismo se considerara sin oído para la sensibilidad religiosa.⁵⁵ Es decir, no se trata sólo como plantea Habermas de “traducir” principios morales revelados en normas políticas seculares y neutras, sino de algo previo que consistiría en “traducir” las imágenes expresadas en un lenguaje narrativo en intuiciones morales a través de un proceso de interpretación.

Es posible incluso, que para muchas personas religiosas resulte difícil comprender la riqueza simbólica de muchas imágenes que forman parte de un universo cultural y el marco de creencias y valores de pertenencia que no siempre es explícito. No nos referimos sólo de las personas ni de las creencias explícitamente religiosas. Si utilizamos el concepto de creencia de Ortega o el más actual de “imaginario social” de Taylor,⁵⁶ los individuos participan de una concepción común que hace posible un sentido de legitimidad compartido, que no siempre se expresa en términos teóricos, sino en imágenes y relatos, constituyendo un conjunto complejo de carácter tanto fáctico como normativo. Por eso es también necesaria la traducción de ese lenguaje simbólico recreándolo y actualizándolo para que pueda entrar en el debate.

Sin embargo, la idea de “traducir” no es completamente satisfactoria. Se trataría más bien de hacer trascender el contexto original en el que surgen determinadas ideas para que puedan transferirse a un ámbito más amplio del que surgen e inspirar una reflexión nueva que pueda ser compartido más allá del indiferentismo característico de la antigua idea de tolerancia. De este modo, en conclusión, se propone abrir la racionalidad a otras formas de discurso como el narrativo, más propicio para expresar la riqueza de la identidad de lo humano a través del relato de los acontecimientos y experiencias que constituyen el transcurso de la realidad de la vida.

Reconocer el valor del discurso narrativo de las religiones como forma de expresar la verdad no significa que se pretenda reducir el valor del discurso religioso a mera literatura, un discurso de efecto estético o mitológico. Como tampoco se pretende en el extremo contrario, la renuncia al logos entendida como una marcha atrás en el camino de la razón. Es sólo que la complementación del discurso científico-tecnológico objetivista con el narrativo se revela como un instrumento más apropiado

⁵⁵ J.J. GARRIDO, “La religiosidad del respeto”, 239 y Á. PERIS, “Lo público y la religión cristiana”, en *Iglesia, laicado y laicidad*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015.

⁵⁶ CH. TAYLOR, *La era secular*, I, 275-276.

para el enriquecimiento de la racionalidad con nuevas intuiciones y nuevas experiencias que inicialmente se expresan de forma narrativa como un lenguaje más cercano a la experiencia de vida, además de ser el instrumento más acertado para el necesario intercambio con la riqueza de culturas distintas.

Por otro lado, no sólo hay que revisar la idea de razón, también la idea de religiosidad. Ortega planteaba un concepto más amplio de la religiosidad que tenía su origen también en la crítica al cientificismo de la Modernidad.⁵⁷ Entendía que la religiosidad es la actitud que hace evidente la búsqueda de un sentido o un significado de las cosas que no es expresable exclusivamente conforme a la mentalidad científica y por eso la religiosidad supone una actitud que manifiesta que la experiencia humana es mucho más amplia y compleja que la que puede estar sometida a las ciencias.

Solo cabe preguntarse ¿Qué puede aportar de forma específica una racionalidad ética y política de origen narrativo judeo-cristiano?

La insuficiencia del discurso religioso en la verificación objetivista-científica ante la verdad no es aplicable en el terreno de la verdad práctica en la que las tradiciones religiosas sí tienen un mensaje de emancipación completamente comprensible. En primer lugar, porque las tradiciones religiosas son la propuesta de sentido ante las experiencias límite de finitud y sufrimiento, por eso han sido siempre una voz de alerta ante la injusticia. Y al mismo tiempo, en segundo lugar, porque las tradiciones religiosas son una permanente invitación de plenitud de lo humano. El mensaje del amor cristiano es una verdad práctica de vida que siempre exige actualización, no un enunciado lógico o metafísico. Desde la propuesta de orientación de vida se descubre que los individuos y las sociedades, dotadas de instrumentos tecnológicos y métodos de organización e influencia social cada vez más poderosos, requieren de una reflexión crítica sobre los fines y el modelo de vida a los que quieren/tienen que servir. La interpretación y concreción de estas propuestas es una tarea histórica a la que están llamados personas religiosas y no religiosas. Esta forma de presencia se ha dado siempre y no se tiene que asumir como agotada. En consecuencia, la esfera pública no se debe entender como el ámbito de discusión sobre la verdad de unos enunciados, sino como el espacio creativo que permite experimentar propuestas y acuerdos parciales, a veces

⁵⁷ J. ORTEGA, *Obras Completas*, V, 727ss y IV, 163.

con importantes coincidencias entre ciudadanos que tienen creencias distintas.

Una forma concreta y muy importante de expresar esta riqueza la encontramos, por ejemplo, en la tradición del pensamiento judío después de la Shoá, de la Catástrofe.⁵⁸ En este sentido, la presencia pública de las religiones tiene, en primer lugar, una función de denuncia desde una privilegiada perspectiva de memoria del sufrimiento. Así lo expresa W. Benjamin⁵⁹ para quien los fragmentos del sufrimiento del pasado irrumpen en el presente como orientación. El pasado, como semilla, está cargado de significación, de posibilidad que la memoria se encarga de traer al presente y que convierte en una exigencia la realización histórica del contenido liberador del mesianismo.

En esta línea muy concreta, la conciencia religiosa abre la mirada a la participación y la existencia con otros hombres y otras creencias con las que tiene que convivir, pero no como una limitación más o menos incómoda ni una afirmación de buena voluntad, sino como una vocación. Así lo muestra desde la perspectiva del judaísmo Judith Butler⁶⁰ siguiendo la reflexión crítica de H. Arendt sobre la idea de nación-Estado. La idea de un Estado que pretenda negar o reducir la heterogeneidad de su población a partir de la pertenencia nacional o religiosa forzosamente produce una masa de refugiados o excluidos. Por eso J. Butler defiende el Estado como una forma de cohabitación inclusiva y plural que enraíza en la misma identidad del judaísmo como pueblo exiliado, al que no le es permitido escoger con quién cohabita. La diáspora no sería un castigo, sino una misión; la pluralidad no es sólo un hecho, sino un proceso.

Algo similar podría encontrarse en la tradición cristiana, por ejemplo en el debate que ha mantenido Habermas con J.B. Metz⁶¹ quien en el intento de recuperar el capital semántico de las religiones, llama la atención sobre las exigencias políticas de la presencia del mensaje cristiano en un tipo de racionalidad que no viene de Atenas sino de Jerusalén.⁶² La pluralidad y la globalización en el ámbito de las religiones parece que conduciría a la relativización de todas las pretensiones de

⁵⁸ M. GARCÍA BARÓ, *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca 2007, 51.

⁵⁹ R. MATE, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Benjamin sobre el concepto de historia*, Trotta, Madrid 2006, y J. BUTLER, “¿El judaísmo es sionismo?”, 80.

⁶⁰ J. BUTLER, “¿El judaísmo es sionismo?”, 69-86.

⁶¹ J.B. METZ, *Memoria passionis*.

⁶² R. MATE, “La religión en una sociedad postsecular”, 32ss.

validez, lenguajes inconexos e incommunicables entre sí entre los que sería difícil aceptar mutuamente argumentos. El discurso de la postmetafísica que renuncia a la verdad absoluta parece que conduciría a una forma de religiosidad sin verdades fuertes en la que el hombre fuera su propio creador, su propio experimento sin referentes. Lo mismo ocurriría con la racionalidad discursivo-procedimental de Habermas, porque Metz⁶³ entiende que ésta convierte en autoridad la fuerza del consenso, cuando en realidad el consenso o el asentimiento de todos sería la consecuencia del reconocimiento común de la autoridad de un principio y no al revés. La razón comunicativa se basa en los argumentos de los que hablan, mientras que la razón anamnética da importancia y significado a los que no hablan por ser in-significantes.⁶⁴ Una racionalidad que se fundamenta a sí misma de forma completamente autofundante, sin ningún referente, terminaría cayendo en el vacío y poniéndose al servicio de la conveniencia. Metz plantea que si se quiere conservar una pretensión normativa frente a una racionalidad puramente técnica, es preciso reivindicar que las tres grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo y musulmana, son portadoras de un referente absoluto en forma de una racionalidad anamnética, la razón que se basa en el recuerdo del sufrimiento. Un principio políticamente “débil”: el de los perdedores de la historia; pero paradójicamente contrario a una religiosidad débil: una verdad fuerte que recae en el reconocimiento innegociable de la autoridad de quienes sufren de forma injusta.

El sufrimiento ajeno, es propuesto como “la auténtica instancia crítica de la razón”. De este modo, habría que aceptar que hay algo anterior a la misma autonomía de la razón, una instancia de apelación ante la que sólo cabe reconocimiento y obediencia, y que es lo único que protege a la razón frente a toda instrumentalización o consideración exclusivamente funcional: la experiencia de lo humano amenazado en su dignidad.

Hay en el fondo una crítica al formalismo kantiano que hereda la racionalidad comunicativa, porque un universalismo procedimental resultaría cuestionable al considerar al hombre como un absoluto que se lleva a sí mismo, por encima de la historia y la cultura. La racionalidad política no puede ser moralmente indiferente, lo cual no supone una limitación, sino una condición de la misma.⁶⁵ No se elimina, de este modo,

⁶³ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 160-183 y 211-221.

⁶⁴ R. MATE, “La religión en una sociedad postsecular”, 33.

⁶⁵ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 216-217.

según argumenta Metz, el principio de la autonomía de la razón y el a priori de una racionalidad comunicativa, se le añade o se vincula éste a un a priori del sufrimiento de la razón anamnética. Así lo expresa también H. Peukert⁶⁶ para quien es preciso tener en cuenta la paradoja de la solidaridad anamnética. No es posible imaginar la felicidad sabiendo que está construida sobre el sacrificio de hombres explotados y víctimas de la historia que ahora han sido olvidados. ¿No es convertir la vida de estos hombres en inhumana? La única posibilidad es una existencia que se niega a olvidar el recuerdo de las víctimas de la historia.

Esta apelación religiosa no es exclusiva para las personas religiosas, sino que tiene una pretensión universalista, válido para todos los hombres y todas las culturas en la medida en que las religiones monoteístas son portadoras de un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento ajeno, al de todos los hombres, incluido el sufrimiento de los enemigos. De ahí que se trate de un discurso universalista, y, por principio anti-totalitario y compatible con el pluralismo.⁶⁷

Metz propone que es preciso romper con las actitudes de apatía que se presentan en las sociedades pluralistas, muchas veces caracterizadas por el conformismo. La religión no puede renunciar a su responsabilidad desde la que entiende que es la verdad de la fe y las tradiciones y no puede encerrarse en el peligro de la auto-privatización. Por eso el principio de la compasión que mueve esta memoria del sufrimiento no debe entenderse de una forma sentimental, desde arriba de quien sufre o desde afuera. Se trata de una percepción participativa y comprometida con el sufrimiento ajeno que supone una transformación de todo individualismo al introducir una mirada que nos interroga desde los ojos de los otros, sobre todo con los ojos de aquellos que sufren y están amenazados.⁶⁸

Desde esta perspectiva surgirían como herencia religiosa algunas intuiciones con repercusión: por ejemplo para el terreno de la paz, una mirada que en lugar de mirar únicamente los propios sufrimientos o los del propio pueblo, intentaría no olvidar tampoco los sufrimientos de los otros; una nueva política de reconocimiento de los otros que fuera más allá de la estricta simetría de la racionalidad del mercado y la competencia; una reivindicación de la igualdad de todos los seres humanos como

⁶⁶ H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Herder, Barcelona 2000, 304ss.

⁶⁷ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 163-164.

⁶⁸ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 167.

un principio de autoridad que obliga con anterioridad de toda votación y de todo acuerdo; o una protesta ante un pragmatismo político que se olvida de las víctimas y los perdedores de la historia.

CONCLUSIONES

Estamos en un momento en que es necesaria una revisión del proceso y sentido de la secularización. Lo hace Charles Taylor al referirse a una Edad Secular en la que se refiere al diálogo cultural y también Habermas a la que llama una Edad Post-secular refiriéndose a la influencia política a través de la opinión pública. Tanto uno como otro son conscientes de que es necesario superar la autocomprensión secularizadora de la modernidad y aceptar que la razón y religión no tienen que ser contradictorias en la interpretación y orientación de la vida, una colaboración que se presenta difícil pero llena de posibilidades. La laicidad en las sociedades postseculares, entendida como la independencia y autonomía de la política con respecto a la religión es un principio irrenunciable, pero la laicidad hay que definirla como un sistema dinámico de relaciones, abierto a la revisión y la evolución histórica de las perspectivas y las mentalidades, que no puede expresarse conforme a un modelo único y definitivo para todas las formas culturales.

No podemos entender que el capital semántico que ha empapado la cultura occidental durante siglos se haya agotado por completo. Permanece intacto en las tradiciones religiosas algo que en otros lugares se ha perdido, no sólo de ideas que la razón no ha llegado, sino de nuevas ideas que desbordan el sentido de lo que hasta ahora se ha tenido por racional. Y lo que es más complicado para Habermas, aspectos incluso que están más allá de una racionalidad del diálogo y que se expresan en forma de interpelación desde su olvido y vulnerabilidad. Este capital es una fuente inagotable de intuiciones morales que debe ser traducido y que puede permitir reconstruir los fundamentos compartidos que justifican la identidad política y permitirían reconstruir el déficit de motivación ciudadana.

Este diálogo de aprendizaje mutuo entre razón y religión requiere una forma de racionalidad nueva que incluye lo religioso como una forma de discurso que con su interpretación puede aportar algo a la razón misma en su intento de aportar sentido y orientar ante la complejidad de la vida. La razón es única.

De esta manera se podría superar definitivamente la concepción que reducía la religiosidad a un ámbito privado por irracional haciendo posible ensayar una razón que incluyera una perspectiva espiritual o religiosa. Desprivatizar lo religioso permite integrar a los ciudadanos que mantienen opiniones diferentes mediante el reconocimiento mutuo y la colaboración en metas comunes. Es preciso abrir cauces específicos de presencia y diálogo en las instituciones en las que las tradiciones religiosas hagan partícipes de su criterio al confrontarlos con los problemas de la realidad.

En esto puede ser un ejemplo la actual presencia de miembros de distintas tradiciones religiosas en instituciones de voluntariado social, comités éticos de hospitales o comités de Responsabilidad Social de las empresas. En estos espacios las tradiciones religiosas muestran toda su riqueza y verdadera fecundidad al tener que enfrentarse con lo concreto. A la vez que sienten la liberación de poder estar presente sin complejos, se muestran menos dogmáticas. Los ciudadanos religiosos, y específicamente el cristiano, deben aprender a participar e integrarse dentro del juego de la discusión democrática intentando fundamentar racionalmente las creencias y hacer del espacio público un instrumento de formación y cuestionamiento de preguntas radicales en el que se confrontan y complementan sensibilidades profundas a través del diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, J., “¿El judaísmo es sionismo?”, en E. Mendieta – J. Vanantwerpen, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011.
- FLORES D’ARCAIS, P. “Once tesis contra Habermas”, *Claves de Razón Práctica* 179 (2008) 56-60.
- GARRIDO, J.J., “La religiosidad del respeto”, *Evangelio y cultura*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2011.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Los cristianos en un estado laico*, Ppc, Madrid 2008.
- HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid 1998.
- , “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Acáis”, *Claves de Razón Práctica* 180 (2008).
- , *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Madrid 2006.
- , “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Dianoia* LIII/60 (2008).

- , “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en E. Mendieta – J. Vanantwerpen, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011.
- LANA, D. “Laicidad en una sociedad postsecular”, en *Iglesia, laicado y laicidad*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015.
- MACLURE, J. – TAYLOR, CH., *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza, Madrid 2010.
- MATE, R., “La religión en una sociedad postsecular”, *Claves de Razón Práctica* 181 (2008).
- METZ, J.B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007.
- MENDIETA, E. – VANANTWERPEN, J., *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011.
- ORTEGA, J., *Obras completas*, Alianza, Madrid 1983.
- RATZINGER, J. – HABERMAS, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996.
- TAYLOR, CH., *La era secular*, Gedisa, Barcelona 2014.
- , “Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo”, en E. Mendieta – J. Vanantwerpen, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011.
- VALADIER, P., “Reflexión teológica sobre la laicidad”, *Iglesia, laicado y laicidad*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015.