

El estado de la cuestión

¿Es posible la religión en el espacio público? Una nueva comprensión en el tiempo de la post secularidad

Is religion possible in the public sphere?

A new way to understanding it in the time of post secularity

Ignacio Sepúlveda del Río

Resumen

Este artículo aborda la presencia de las religiones en el espacio público desde la perspectiva del filósofo canadiense Charles Taylor. La postura clásica del secularismo ha afirmado el declive de las religiones y su reclusión en el espacio privado. Sin embargo, pareciera que en pleno siglo XXI las religiones siguen muy vigentes. Es posible que en nuestro tiempo se pueda dar un nuevo entendimiento de la secularidad que pueda acoger, como un aporte, la presencia de las religiones en el espacio público.

Palabras clave: Charles Taylor, Habermas, secularismo, religiones en el espacio público.

Key words: Charles Taylor, Habermas, Secularization, Secularism, Religions and Public Sphere.

Abstract

This article addresses the presence of religion in public sphere from Charles Taylor's perspective. The classic theory of secularism has sustained the drop down of religions and their reclusion in private sphere. However, it seems that religions are very alive in the 21st century. It is possible that in our time we could have a new understanding of secularism, one that could welcome, as a contribution, the presence of religions in public sphere.

1. Introducción

Cuando indagamos por la situación de las sociedades occidentales en nuestro tiempo, no podemos dejar de preguntarnos por el papel

que juega y jugará la religión¹ en nuestras sociedades de cara al futuro. Durante la mayor parte del siglo XX, las teorías clásicas del secularismo anunciaron el declive y luego la muerte de las religiones. En los inicios del siglo XXI, mirando la sociedad occidental, se puede dudar de que la profecía secular se haya cumplido. Más bien pareciera que en la actualidad las religiones gozan de buena salud y que, pese a todo, su presencia en el espacio público sigue siendo relativamente fuerte. En definitiva, pareciera que la religión está siendo –y se puede prever que lo seguirá siendo en el futuro– un fenómeno importante que continuará marcando, de una u otra manera, nuestra cultura, y que seguirá siendo un interlocutor significativo con capacidad de aportar constructivamente en los distintos debates que se generen en el espacio público.

La afirmación anterior puede producir incomodidad, pues la vivencia histórica de lo religioso en Occidente ha dejado un sabor amargo: guerras religiosas, quema de brujas, Inquisición, etc. Religión y libertad parecen ser dos conceptos que cuesta poner juntos en una misma oración. Pero, ¿es posible un nuevo entendimiento de la presencia de la religión en el espacio público, que sea un aporte a las sociedades pluralistas en que vivimos? Esta es la cuestión que nos interesa dilucidar.

En este artículo presentaremos, primeramente, algunas de las razones fundamentales, atendiendo a los contextos histórico-sociales y, también filosóficos políticos, por las que se ha considerado que la religión debiera ser relegada del espacio público y recluida en el espacio privado. En un segundo momento, daremos cuenta de las principales intuiciones en las que han trabajado en los últimos años Charles Taylor y Jürgen Habermas con respecto a la relación entre religión y espacio público. Por último, tomando los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, daremos cuenta de la manera en que Taylor propone una nueva forma en que las religiones pueden estar en el espacio público y ser un aporte en la sociedad. Así, Taylor cree ver que es posible una nueva comprensión de la secularidad desde una clave positiva que sea capaz de integrar a las religiones en el espacio público como un agente entre otros.

¹ Como definición práctica –porque el tema da para mucho– podemos entender la religión como *apertura a la trascendencia*. Esta definición, tomada del pensamiento de Charles Taylor, nos permite incluir tradiciones tan disímiles como el cristianismo y el budismo. Sobre el tema se puede consultar SEPÚLVEDA DEL RÍO, Ignacio: «El Fenómeno religioso entendido desde la apertura a la trascendencia: ¿posibilidad o límite? Una mirada crítica desde el pensamiento de Charles Taylor», en *Pensamiento* 72/271 (2006), pp. 335-353.

2. Contextos históricos para comprender el secularismo o la laicidad

Para comprender cabalmente la discusión sobre el papel de las religiones en el espacio público es esencial hacer referencia a la historia. A este respecto, hay dos grandes contextos que ayudan a entender el fenómeno del secularismo: los Estados Unidos de América y Francia. En el caso de los Estados Unidos –que es considerado un caso excepcional– la separación entre Iglesia y Estado se dio como un medio para conseguir una doble finalidad: la libertad del Estado y la libertad de las propias comunidades religiosas para vivir su propia religiosidad. Al respecto Habermas señala:

«Estados Unidos fue el pionero político en el camino hacia una libertad de religión que se basa en el respeto recíproco de la libertad religiosa de los demás. El soberbio artículo 16 de la Declaración de los Derechos de Virginia del año 1776 es el primer documento en el que se garantiza como un derecho fundamental la libertad de religión que los ciudadanos de una comunidad democrática se reconocen mutuamente, por encima de los límites entre las diversas comunidades de creencias religiosas. A diferencia de lo que ocurrió en Francia, la introducción de la libertad de religión en Estados Unidos no significó la victoria del laicismo sobre una autoridad que, en el mejor de los casos, había consentido en tolerar a las minorías religiosas según sus criterios propios, que había impuesto a la población»².

Aun así, el ideal norteamericano de libertad religiosa tuvo sus dificultades con dos religiones: la católica y la judía. En 1863 se funda en Estados Unidos la National Reform Association, cuyo objetivo era mantener las características cristianas del gobierno estadounidense. Aún más, pretendían hacer pasar una enmienda a la Constitución que declarara la lealtad a Jesucristo y la aceptación de todas las leyes morales de la religión cristiana como fundamento de las instituciones, leyes y maneras del Gobierno de los Estados Unidos. Este planteamiento estrecho, obviamente, ponía en grave peligro las libertades religiosas y excluía a judíos católicos de la vida pública. La enmienda del NRA no prosperó y la libertad religiosa, con judíos y católicos incluidos, se mantuvo en Estados Unidos.

² HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 125.

El caso de Francia, en cambio, es distinto al de los Estados Unidos, pues la laicidad surge como una lucha contra una Iglesia poderosa.

Marcel Gauchet³ señala que, en el marco de la refundación estatal republicana, después de 1875, la llamada «cuestión laica» tuvo un papel protagonista y creador en el nuevo régimen. La tensión separadora vivida entre Iglesia y Estado fue, según este autor, la que logró apalancar al Estado francés en su pedestal. Curiosamente, esta separación solo fue posible al atribuirle al Estado un principio de supremacía con valor espiritual. Desde la perspectiva de Gauchet, la expresión de esta supremacía fue deliberadamente prudente. Se habla de la «sacra república» o de la «religión civil», pero se evita, deliberadamente, definir las. Lo que hay detrás es evitar combatir al «enemigo», es decir la religión, cayendo en su propio territorio⁴.

Quien mejor ha presentado el problema, según Gauchet, ha sido el filósofo neokantiano Charles Renouvier. Para Renouvier la separación Iglesia y Estado implica que el Estado se debe transformar en una institución moral y magisterial, pues el Estado, como cualquier Iglesia, tiene a su cargo almas que necesitan ser formadas. Para Renouvier la moral es la clave fundamental, el criterio soberano que debe regir el actuar del Estado en su separación de la religión. Para que el Estado no esté bajo la Iglesia, este debe tener una moral independiente de toda religión. Esta *moral propia e independiente de toda religión* le debe otorgar la *supremacía moral en todas las cosas y hacia todas las religiones*⁵. La base de esta moralidad debe ser la libertad. Por otra parte, para sostenerse con fuerza frente a la religión, la moralidad no se puede basar en la utilidad o en el sentimiento, sino en la racionalidad:

«La moral no puede alcanzar su supremacía efectiva y nivelarse con la religión en un pueblo donde la religión dominante sea sacerdotal y absolutista, a menos que ofrezca a la fe positiva un buen alimento ahuyentando las creencias supersticiosas y, al mismo tiempo, las doctrinas contrarias a la justicia. Es decir, que la moral enseñada debe ser dogmática, no sólo diferente de la débil y vaga moral escolar que el eclecticismo rechaza, no sólo de naturaleza distinta que la moral de las escuelas utilitarias o sentimentales,

³ GAUCHET, Marcel: *La religión en la democracia. El camino del laicismo*. El Cobre, Barcelona, 2003.

⁴ El problema es que cuando se habla de «sacra república» o «religión civil» se cae en una cierta contradicción, pues se está oponiendo una sacralidad a otra, una religión a otra.

⁵ Citado en GAUCHET, Marcel: *La religión en la democracia...* op.cit., p. 59.

cuyas máximas más notables apuntan sólo al interés y el acuerdo social, debe ser una ética que lleve consigo una teología racional, una ética de la que podamos decir con Kant que «precede a la fe en Dios y conduce en la práctica a la religión, que es la concepción de los deberes como mandatos divinos»⁶.

Aunque Gauchet está de acuerdo con el análisis y la propuesta, cree que hay un aspecto que Renouvier, curiosamente, no nombra y es de vital importancia para comprender el proceso laicista francés: es lo que él denomina «la elevación de la autoridad política». Gauchet entiende que a principios del siglo XX⁷ se dio una reactivación de la imagen del poder democrático, lo que le dio a la República su fundamento más sólido para ocuparse en la tarea de la privatización de las creencias. Esta suerte de refundación de la imagen democrática, según Gauchet, también se dio en el terreno metafísico, en el sentido de que la sociedad asumió la significación *metafísica de la libertad política, del poder de los hombres a decidir colectivamente su destino*. De esta forma, Gauchet cree que allí se ganó la batalla decisiva contra el imperio de la Iglesia:

«La recuperación del ideal de autonomía en la esfera pública está al servicio de su separación de la esfera civil. Por otra parte, si se trata de devolver a la política su valor más eminente en el nivel colectivo, es para asegurar la mayor libertad en las conciencias individuales de la sociedad»⁸.

Gauchet entiende que el objetivo de la separación entre Iglesia y Estado dado en Francia no es intrínsecamente antirreligioso, pero reconoce que es abiertamente hostil a las pretensiones terrenas de las iglesias.

Es verdad que se debe andar con cautela, cuando menos, frente a las pretensiones terrenales de las comunidades religiosas (o *iglesias*, en el lenguaje de Durkheim⁹), pero, ¿qué se entiende por esto? La ley de 1905 ponía fin a la financiación de los grupos religiosos por parte

⁶ *Ibíd.*, pp. 60-61.

⁷ Hay que recordar que la *Ley de Separación de Iglesia y Estado* fue promulgada en 1905. Contra esta ley el papa Pío X publicó la encíclica *Vehementer Nos* (11 de febrero de 1906), denunciando que la ley era contraria a la constitución de la Iglesia.

⁸ GAUCHET, Marcel: *La religión en la democracia...* op.cit., p. 68.

⁹ Cf. DURKHEIM, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal, Madrid, 1982.

del Estado y prohibía los signos religiosos en edificios públicos, pero, ¿se puede llegar a prohibir, como sucede hoy, el uso de ciertos signos religiosos, como la hiyab, en público? En el fondo, pareciera que la ley de laicidad francesa se ha enfocado a controlar la religión y a mantenerla lo más alejada posible del espacio público¹⁰. El problema es que hoy en día, en el mundo occidental, se da una gran diversidad de religiones y pensamientos no religiosos que conviven en el espacio público. Por eso es necesario dar un paso adelante hacia un tratamiento más equitativo, a la manera como Taylor propone en las tres nociones o definiciones de secularismo, que recoge las distintas maneras de pensar existentes en una sociedad.

3. La «razón pública»¹¹

La fijación en la situación de la religión en el espacio público como un problema, no es solamente un vestigio histórico. En la actualidad muchos autores continúan pensando que la religión es un «caso especial» –en el sentido de diferente al resto– y problemático en el ámbito de lo público. En general existe la idea de que en una democracia, que tiene posturas filosóficas y religiosas diversas, todos deben deliberar en un lenguaje puramente racional, dejando sus ideas religiosas en lo que sería el vestíbulo de la esfera pública.

El destacado filósofo americano John Rawls era de esta idea. En una de sus obras fundamentales, *Teoría de la Justicia*¹², Rawls reflexiona sobre el papel de la religión en el espacio público. Para hacerlo, toma como ejemplo un aspecto del pensamiento de Ignacio de Loyola, religioso del siglo XVI para quien el fin de todo ser humano es *alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar*

¹⁰ Sirva como ejemplo para ilustrar este punto, el conflicto que suscitó, hace algunos años, el uso del *burkini* en las playas francesas. En aquel entonces el primer ministro francés, Manuel Valls, afirmaba que el *burkini* «no es compatible con los valores de Francia».

En https://elpais.com/internacional/2016/08/17/actualidad/1471424814_656670.html (El País, 2016)

¹¹ Sobre el tema de la razón pública y las razones privadas en Rawls, se puede consultar la investigación hecha por Pedro Pérez Zafrilla en su tesis doctoral, PÉREZ ZAFRILLA, Pedro: *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas desde la perspectiva de John Rawls*. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia, Valencia, 2009.

¹² RAWLS, John: *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

*su alma*¹³. Desde esta perspectiva, es evidente que todos los fines del ser humano y de la sociedad debieran terminar subordinándose solo a aquello que lleve a la *mayor gloria de Dios*. ¿Es esto posible en una sociedad pluralista?, se pregunta Rawls. El filósofo norteamericano cree que esto es difícil, pues «el bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos»¹⁴. Pero a esto se añadiría otro problema –según el autor– que es la falta de racionalidad de los principios de elección religiosa:

«Aunque la subordinación de todos nuestros propósitos a un solo fin no viola, estrictamente hablando, los principios de la elección racional (ni los principios correspondientes), nos impresiona, sin embargo, como irracional o, más probablemente, como insensata. El yo se deforma y se pone al servicio de uno solo de sus fines por una razón de sistema»¹⁵.

¿Por qué Rawls tiende a comprender la razón religiosa como, por lo menos, insensata?¹⁶. En *Sobre mi religión*, obra publicada póstumamente, podemos extraer algunas intuiciones sobre ello. Allí Rawls plantea, como primer punto, que su religión es un problema que solo le incumbe a él. Junto con esta afirmación, relata cómo la guerra afectó sus creencias religiosas e hizo que se fuera alejando, paulatinamente, de lo que se consideraría un cristiano ortodoxo¹⁷.

¹³ Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: EE [23]

¹⁴ *Ibíd.*, p. 501.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Es interesante apreciar que, de joven, Rawls era profundamente religioso. Su tesis de licenciatura, presentada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton, en 1942, se titula *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Una interpretación basada en el concepto de comunidad* (RAWLS, John: *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*. Paidós, Barcelona, 2010). En el prefacio Rawls realiza dos aseveraciones interesantes: «No creo que la tradición griega encaje bien con el cristianismo, y cuanto antes dejemos de mostrar respeto a Platón y Aristóteles, mejor. Vale más un gramo de la Biblia que una libra (o una tonelada) de Aristóteles (pp. 125-26). Más adelante afirma: A mi juicio, nuestra época parece apuntar a un renacer del pensamiento «comunitarista» después de siglos de individualismo. [...] Brunner es la persona de la que más he aprendido, y creo que es su obra la que mejor ilustra lo que entiendo por una teología basada en la cualidad personal e íntima del universo, además de reconocer de una manera clara y decidida que el universo es una comunidad del Creador y lo creado» (p. 126).

¹⁷ Antes de la guerra Rawls estaba pensando seriamente ingresar al seminario para convertirse en pastor episcopaliano.

Para Rawls, en una sociedad política siempre debe haber un modo de formular sus planes, de fijar sus objetivos, de proponer sus prioridades y, obviamente, un sistema para poder tomar decisiones como sociedad. El camino para poder realizar todo lo anterior es la razón: dar razón del camino que se está realizando y de las decisiones que se están tomando. Pero esta razón no es cualquier tipo de razón, sino que se refiere a la razón pública. Rawls entiende la razón pública como:

«La razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución. Lo primero que hay que observar es que los límites impuestos por la razón pública no rigen para todas las cuestiones políticas, sino solo para aquellas que implican lo que podríamos llamar «esencias constitucionales» y cuestiones de justicia básica. Eso significa que sólo los valores políticos han de fijar cuestiones fundamentales tales como: quién tiene derecho a voto, o qué religiones hay que tolerar, o a quién hay que garantizar una igualdad de oportunidades equitativa o tener propiedades. Estas y otras similares son las cuestiones de que se ocupa la razón pública»¹⁸.

La razón pública, por tanto, debe ser la razón de los pueblos democráticos. Es la razón de los ciudadanos que comparten una misma situación de ciudadanía. El objetivo de esta razón es el bien público, es decir, *aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir*¹⁹. La razón pública es la razón de los ciudadanos, cuyo objeto es el bien público y las cuestiones de justicia fundamental y su naturaleza, su contenido, está dado por los ideales y principios de justicia que tiene la sociedad. En este contexto, las razones religiosas –y también otras muchas razones de la sociedad civil, como las doctrinas comprensivas del bien o las del laicismo en su vertiente más ideológica– no pueden ser invocadas por los sujetos ni por las instituciones como razones públicas. Y en el ámbito de la discusión pública, ¿qué debiera hacer aquel que razona –y la idea de «razonar» aquí no es ociosa– desde alguna convicción religiosa, tal como la importancia de toda vida, desde el inicio hasta el final? ¿Debe

¹⁸ RAWLS, John: *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 2004, p. 249.

¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

callar? En el espacio de la razón pública, según Rawls, no se aceptarían los razonamientos fundados en doctrinas comprensivas razonables tales como las religiosas²⁰. La religión, como hemos señalado más arriba, debería quedar relegada al ámbito de lo privado, donde tendría carta de ciudadanía y cobraría pleno sentido.

4. *El problema del secularismo: ¿de qué estamos hablando?*

En *A Secular Age*²¹, el filósofo canadiense Charles Taylor reflexiona sobre cómo se puede entender la secularidad hoy en día. Allí plantea que hay tres aproximaciones distintas al fenómeno: la primera de ellas es entender la secularidad como un debilitamiento y vaciamiento de Dios o de las referencias a la trascendencia en los espacios públicos. Para Taylor esto no significa que la gente haya dejado de creer en Dios, o de vivir la fe y practicar la religión. A este respecto el autor propone el ejemplo del régimen comunista en Polonia, donde la secularidad pública fue impuesta por el régimen dictatorial y se intentaba borrar toda presencia religiosa en los espacios públicos. Esta postura también tiene que ver con el impacto de la ciencia, la tecnología y la racionalidad en las creencias y la religión. Un segundo significado de la secularidad tiene que ver con el declinar de las prácticas y creencias religiosas. Es decir, la gente se aleja de Dios y deja de ir a las iglesias. Esto es lo que sucede en Europa: aun cuando quedan vestigios de referencia a Dios y al cristianismo en los espacios públicos, el sentido de lo religioso y la creencia en las religiones se va perdiendo cada día más. Las dos posturas anteriores son a las que Taylor se refiere como teorías de la sustracción, donde la religión va perdiendo terreno frente a la modernidad y la nueva situación social, económica y cultural que ésta trae aparejada. Por último, hay un tercer sentido de la secularidad. Este sentido, ligado al primero y el segundo, hace que nuestro tiempo sea esencialmente secular: tiene que ver con las condiciones de posibilidad del creer, de la posibilidad de la fe. Hay un contexto social y cultural que se ha transformado

²⁰ En *El liberalismo político*, a diferencia de lo señalado en *Teoría de la justicia*, Rawls parece admitir la racionalidad de ciertos criterios o ideas religiosas –y no tan solo religiosas–, pero no les otorga «carta de ciudadanía» en la *razón pública*.

²¹ TAYLOR, Charles: *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.

completamente para la dimensión religiosa. La clave de este cambio radica en el *imaginario social*²² de la gente. Así, ha habido un cambio desde una sociedad donde creer en Dios era fácil y poco problemático, una sociedad donde nadie cuestionaba la existencia de Dios, a una sociedad donde lo religioso, creer o no creer, se presenta como una opción entre otras muchas. Taylor reconoce que en nuestra época mucha gente aún vive su fe con fuerza y sentido profundo, pero asume que cada día se va tornando más difícil sostener la propia fe, o por lo menos cierto tipo de fe. Este tercer sentido de la secularidad en Taylor tiene que ver con el contexto interpretativo, hermenéutico, desde donde nuestras experiencias morales, espirituales y religiosas son vividas. En este sentido, una sociedad será secular o no en virtud de las condiciones existentes para la búsqueda y vivencia de lo espiritual.

Para Taylor es indudable que las sociedades occidentales son sociedades marcadas por la secularidad, especialmente en el primer sentido descrito más arriba, pero también es claro que las religiones siguen estando presentes en el espacio público y que, pese a lo que sus detractores puedan decir, pueden ser un aporte en los diálogos que se generan en el espacio público. La pregunta evidente es cómo –tomando en cuenta los procesos históricos y culturales acaecidos en la historia de Occidente– y desde dónde pueden ser un aporte en sociedades democráticas y pluralistas.

5. Las «otras razones» en la esfera pública: el planteamiento de Taylor

Frente a la postura expresada por Rawls y otros autores que plantean la conveniencia de mantener lo religioso en la esfera privada, Taylor se revela. Piensa que la idea de que en la esfera pública se debe deliberar democráticamente en un lenguaje meramente racional es una tiranía; que para dialogar en la esfera pública se deben dejar de lado las convicciones o puntos de vista religiosos es algo comple-

²² El concepto de Imaginario Social es desarrollado por Taylor en su obra *Modern Social Imaginaries*. TAYLOR, Charles: *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, Durham / Londres, 2004.

tamente injusto²³. Detrás de estas posturas, cree Taylor²⁴, se esconde el siguiente razonamiento: la razón secular es el lenguaje que todo el mundo habla y es el lenguaje a través del cual se puede argumentar y ser convencido. El lenguaje religioso, en cambio, opera fuera de este discurso –el discurso de la pura razón–, introduciendo premisas que solo los creyentes pueden aceptar. Bajo esta afirmación hay un supuesto o distinción epistemológica que se podría formular en los siguientes términos: i. hay una razón secular que puede ser utilizada por todos y que puede llegar a conclusiones con las que todo el mundo puede estar de acuerdo; ii. hay lenguajes especiales que introducen supuestos «extra» y que pueden llegar a contradecir aquellos de la razón secular ordinaria; iii. estos supuestos son epistemológicamente frágiles y no serán capaces de convencer a nadie, a no ser que, con anterioridad, el sujeto crea en ellos. De estos presupuestos epistemológicos se llega, con facilidad, a las siguientes conclusiones: la razón religiosa puede llegar a las mismas conclusiones que la secular, pero esto es superfluo, pues la secular ya ha llegado a esas conclusiones. En el caso de que la razón religiosa llegue a conclusiones contrarias a la razón secular, entonces lo religioso se vuelve peligroso y perturbador para la sociedad, por lo que convendría dejar la razón religiosa de lado y continuar con la razón secular.

²³ Adela Cortina, en su obra *Ética mínima* (CORTINA, Adela: *Ética mínima*. Tecnos, Madrid, 2000), hace referencia al mismo problema: «Una de las principales fuentes de confusión (si no la principal), a la hora de determinar las relaciones existentes entre racionalidad y fe religiosa, es la extendida convicción de que el segundo término del problema consiste en un concepto hartamente discutible, mientras que es sobradamente clara la naturaleza del primero.

No es necesario recurrir a la historia para comprobar que la racionalidad no existe, pues incluso en nuestro tiempo conviven distintos modelos de racionalidad, cada uno de los cuales pretende detentar el monopolio de dicho término. A nadie extraña oír hablar de razón analítica, racionalidad marxista, razón formal, racionalidad crítica, etc.

Tal multiplicidad de modelos tiene para nuestro tema relevantes consecuencias. En primer lugar, porque no se puede afirmar, al menos hasta el momento, que la racionalidad rechace la fe, ni tampoco que la admita o la exija, sino que es necesario precisar cuál es la naturaleza de la racionalidad con que dialogamos. En segundo lugar, porque, si la fe quiere someterse al examen de la razón, tendrá derecho a que se le presente como juez una auténtica racionalidad. De ahí que la primera «cuestión fronteriza» consistiría en analizar los modelos de racionalidad más relevantes, para determinar si es posible hallar un interlocutor válido» (p. 115).

²⁴ Cf. TAYLOR, Charles: «Why We Need a Radical Redefinition of Secularism», en Mendieta, Eduardo / Antwerpen, Jonathan van (eds.): *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press, Nueva York, 2011.

Habermas, quien en los últimos años ha reflexionado sobre el problema de la religión en espacio público, entiende que las religiones son necesarias en el debate público, pero convendría traducir su lenguaje a un lenguaje que pueda ser entendido por todos. Es decir, un lenguaje secular²⁵. Al respecto Habermas afirma:

«Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones. Para ello basta con la capacidad epistémica de considerar reflexivamente las propias convicciones religiosas también desde fuera y de ponerlas en relación con las concepciones seculares. Los ciudadanos religiosos bien pueden reconocer esta «estipulación o salvedad de la traducción institucional» sin tener que desdoblarse su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren «traducciones» seculares para ellas»²⁶.

Como se puede ver, la postura de Habermas tiene por lo menos tres elementos importantes: por una parte, mantiene la consabida distinción y separación entre Iglesia y Estado; hay separación y esta es obligatoria, además de haber una exigencia de la neutralidad respecto a las visiones del mundo al momento de ejercer el poder. Pero, y he aquí la segunda cuestión, los ciudadanos tienen el derecho de utilizar públicamente el lenguaje religioso sin tener que «desdoblarse», en el sentido de tener un discurso en el ámbito público y otro en el privado. Por último, hay un requerimiento fundamental en todo esto

²⁵ Sobre este tema Habermas es claro: «The self-understanding of the constitutional state has developed within the framework of a contractualist tradition that relies on «natural» reason, in other words solely on public arguments to which supposedly all persons have equal access. The assumption of a common human reason forms the basis of justification for a secular state that no longer depends on religious legitimation. And this in turn makes the separation of state and church possible at the institutional level in the first place. The historical backdrop against which the liberal conception emerged were the religious wars and confessional disputes in early Modern times. The constitutional state responded first by the secularization and then by the democratization of political power. This genealogy also forms the background to John Rawls's Political Liberalism» (HABERMAS, Jürgen: «Religion in the Public Sphere», en *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), p. 4).

²⁶ HABERMAS, Jürgen: *Entre naturalismo...* op. cit., pp. 137-138.

–y este requerimiento debe ser para todo aquel que quiere entrar en diálogo con otro–: la capacidad epistémica de considerar las propias opiniones y de ponerlas en relación con otras concepciones.

El problema que Taylor ve en esta idea es que la «razón secular» no tiene por qué ser el único lenguaje entendible por todos:

«Pero cuál es la razón para pensar que «la razón natural» nos ofrece un tipo de Esperanto ideológico. ¿Los compatriotas de Martin Luther King fueron incapaces de entender lo que él estaba argumentando cuando él puso el ejemplo de la igualdad en términos bíblicos? ¿Más gente lo hubiera entendido si él hubiese invocado a Kant? Además, ¿cómo uno puede distinguir el lenguaje secular del religioso? ¿Está claramente la Regla de Oro a un paso de uno o de otro?»²⁷.

No deja de ser llamativa la argumentación de Taylor. Es innegable que el discurso de un Martin Luther King, con todas sus connotaciones religiosas, nos mueve aunque no compartamos su punto de partida religioso. Lo mismo podemos decir de otros líderes religiosos que han tenido que hacer frente a momentos históricos muy difíciles, tales como Gandhi o Romero.

La postura de Taylor frente a la religión en el espacio público no debe confundirse con una vuelta atrás, en el sentido de olvidar la separación entre Iglesia y Estado. El filósofo canadiense sostiene que hay ciertas zonas del Estado secular en las que el lenguaje debe ser neutral. ¿Cuáles son estas zonas? Aquellas que pertenecen a la legislación, a los decretos, a las sentencias judiciales. El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán. Es decir, no puede adscribirse a ningún credo. Pero tampoco puede ser ni marxista, ni kantiano, ni utilitarista, aun cuando se terminen votando y promulgando leyes que representen las ideas cristianas, o kantianas o utilitaristas. De ello se deriva –y este es un punto importante– que las decisiones no puedan ser formuladas de manera que se dé especial reconocimiento a alguno de estos puntos de vista. Taylor reconoce que este asunto no es fácil, pues las líneas divisorias no son fáciles de distinguir. Pero es algo en lo que las sociedades democráticas deben poner ahinco²⁸.

²⁷ TAYLOR, Charles: «Why We Need...» op.cit., p. 58. Traducción personal.

²⁸ Sobre esta cuestión Taylor confiesa que no sabe si está en acuerdo o desacuerdo con Habermas: «I am not sure whether I am disagreeing with Habermas or whether the difference in formulation really amounts to a difference in practice. We both recognize contexts in which the language of the state has to

6. Religiones en el espacio público: libertad, igualdad y fraternidad

Taylor asevera que hay un acuerdo general de que las sociedades democráticas modernas deben ser seculares. En esto la mayoría de la gente estaría de acuerdo. Hoy en día existen, a lo menos, dos modelos a través de los cuales se puede entender la constitución de un régimen secular. Ambos envuelven cierto tipo de separación entre Iglesia –o comunidad religiosa– y Estado. El primero de ellos afirma que el Estado no se puede entender unido a una confesión religiosa. Las excepciones a esta regla se deben a situaciones históricas, en donde hay un vestigio simbólico de la religión unida al Estado, como en Inglaterra o en los países escandinavos. El segundo, en cambio, entiende que el pluralismo de la sociedad requiere que exista cierto tipo de neutralidad, un cierto «principio de distancia» de parte del Estado con respecto a los distintos grupos religiosos y no religiosos de la sociedad. El problema, no obstante, es que no hay claridad en qué se entiende por «secular». Por eso se hace necesario definirlo –o redefinirlo– nuevamente.

En *A Secular Age*, tal como hemos visto, Taylor planteaba tres formas de entender el secularismo en nuestro tiempo. Después del diálogo generado con posterioridad a *A Secular Age*, Taylor busca una nueva aproximación al secularismo. Para hacerlo se basa en los tres ejes o categorías de la Revolución Francesa: *libertad, igualdad y fraternidad*²⁹. Estos tres ideales son tomados como punto de partida para redefinir lo que debiera ser el lugar de la religión en el espacio público, es decir, el primer tipo de secularidad que había definido en *A Secular Age*.

A partir de la idea de *libertad*, Taylor entiende el secularismo como que nadie puede ser forzado a creer en una religión determinada. Esta la libertad religiosa, en el sentido de la libertad para creer o no creer. Esto implica, obviamente, el ejercicio libre del culto que uno elija. La idea de *igualdad*, por su parte, significa que debe existir igualdad entre la gente de diversas religiones o de distintos tipos de lo que Taylor denomina creencia básica (*basic belief*). Desde este punto de vista, ninguna religión, o no religión, puede tener privilegios ni puede

respect a reserve of neutrality and others in which freedom of speech is unlimited. We differ perhaps more in our rationales than in the practice we recommend» (TAYLOR, Charles: «Reason, Faith and Meaning», en Coakley, Sarah (ed.): *Faith, Rationality, and the Passions*. Wiley-Blackwell, Malden, 2012, p. 58).

²⁹ Cf. TAYLOR, Charles: «Why We Need...», op.cit.

ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. Por último, la *fraternidad* implica que todas las distintas familias espirituales deben ser escuchadas e incluidas en el proceso para determinar cuáles son los fines, los objetivos, de la sociedad y cómo se podrán conseguir esos fines. En definitiva, el secularismo se entiende desde la libertad para creer y practicar lo que se cree, desde la igualdad entre los distintos credos y, finalmente, en la fraternidad (aunque pareciera que el concepto aquí se «estira» un poco) para que todas las familias religiosas sean escuchadas y tenidas en cuenta en la construcción de la sociedad.

Muchas veces estos tres fines entran en conflicto, lo que lleva a que se busque un equilibrio, a veces complejo, entre los tres objetivos. Debido a ello es posible agregar un cuarto objetivo: tratar, dentro de lo posible, de mantener relaciones de armonía y cortesía entre aquellos que apoyan diferentes religiones.

Frente a la postura anterior, a veces nos encontramos con colectivos que se oponen a que los grupos religiosos, como tales, entren en el diálogo sobre cuáles son los objetivos y fines de la sociedad³⁰. Estos grupos reivindican y exigen que los objetivos de la sociedad se decidan sin recurrir a ninguna negociación ni diálogo con los distintos grupos religiosos, sino que apelando a lo que Taylor denomina el *dominio de los principios atemporales* (*the domain of timeless principles*). Las bases de estos principios se encontrarían en la pura razón, por lo que no se requeriría ningún tipo de diálogo con los distintos grupos religiosos que integran la sociedad. Esta postura ha sido la de los jacobinos, así como también la del primer Rawls. Taylor considera que este punto de vista adolece de algunos problemas. El primero de ellos se refiere a que no existe tal conjunto de principios atemporales, o no al menos en la manera y el detalle que se debieran dar para que un sistema político pueda dirimir sus objetivos solamente a través de la pura razón. El segundo problema apunta a que en una sociedad hay una gran diversidad de problemas que difieren mucho entre sí. Para resolverlos se requieren diversas maneras de concretar los principios

³⁰ El problema, según Taylor, es que se teme –muchas veces con razón– que las autoridades religiosas puedan entrar en competencia con las autoridades seculares. Afirma Taylor: «Religious authority can enter into competition with secular rulers; it can demand things of the faithful that go beyond, or even against, the demands of good order; it can make irrational claims. So it remains important to purge society of “superstition”, “fanaticism”, and “enthusiasm”». (Taylor, Charles: «Religion is not the Problem. Secularism & Democracy», en *Commonweal* 138/4 (2011), p. 17).

generales en los cuales se ha acordado como sociedad. Por lo tanto, para resolver estos conflictos se hace necesaria cierta elaboración y discernimiento para cada situación. Es decir, los principios generales deben ser acordados y adaptados para su aplicación. Ello solo se puede hacer a través de un proceso de diálogo entre los distintos actores de la sociedad. Esta situación se puede apreciar hoy en día en Europa y en los Estados Unidos debido al crecimiento de la comunidad musulmana, lo que ha traído aparejado un número de situaciones en que la sociedad debe dialogar sobre cómo aplicar, nuevamente, los principios fundamentales que la rigen. Un tercer problema tiene que ver con que cuando se dictan los principios a partir de una supuesta autoridad mayor –aunque esta sea la razón–, se viola el principio número tres mencionado más arriba, es decir, que a las distintas familias espirituales no se les prive de su posibilidad de tener una voz en este diálogo. Sobre este punto se puede dar el ejemplo de la legislación francesa que prohíbe el uso del *hiyab* en las escuelas. Lo más natural sería que este tipo de cosas se negociaran, reconociendo la libertad de las mujeres a elegir, con libertad, una cierta manera de vestir y de estar en el espacio público. Pero el Estado Francés ha escogido el camino de la prohibición. ¿Qué hay detrás de esta prohibición, según Taylor? La comunidad de acogida –en este caso la sociedad francesa– comúnmente es forzada a enviar un doble mensaje. Por una parte, señala con claridad que hay ciertas cosas que no se pueden hacer en su sociedad, por ejemplo, matar al blasfemo o practicar la mutilación genital femenina. Esto no puede ser aceptado de ninguna manera. Pero, por otra parte, la comunidad de acogida invita a los nuevos integrantes de la sociedad a ser parte de la construcción de un proceso de consenso dentro de la misma sociedad. El problema de ambos mensajes es que tienden a contradecirse o entorpecerse en el momento de la aplicación práctica. Es obvio de que hay ciertas leyes básicas que tienen que ser respetadas por todos, que son parte esencial para la sana convivencia de las distintas comunidades laicas y religiosas, pero, ¿el uso del velo es una de ellas? Pareciera que no. Así, se le dice a una comunidad que se puede construir un consenso, pero al mismo tiempo se le niega la posibilidad de dialogar en torno a ciertas normas. Quizás otro ejemplo pueda ayudar en esta reflexión: lo que sucedió en Suiza con la construcción de los minaretes³¹. En

³¹ Sobre este tema se puede consultar el siguiente artículo: SEPÚLVEDA DEL RÍO, Ignacio: «Resistencia a los inmigrantes en Europa. El retorno del miedo», en *Mensaje* 59/588 (2010), pp. 46-49.

el año 2010 la sociedad suiza, animada por los partidos de derecha, votó en contra de que la comunidad musulmana pudiera construir sus mezquitas con minaretes. El mensaje, nuevamente, es contradictorio: podemos construir una sociedad juntos, pero no deseamos ver sus signos religiosos en nuestras ciudades³². En definitiva, para Taylor la regla general debiera ser que las comunidades y grupos religiosos sean vistos más como interlocutores que como amenazas.

¿Cómo podemos enfrentar, hoy en día, los desafíos que nos presentan los distintos grupos religiosos en el espacio público? Taylor cree que parte del problema se debe a que estamos utilizando un modelo equivocado para hacer frente a esta situación. Pensamos que el secularismo tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; sin embargo, tiene más que ver con la respuesta correcta del Estado democrático a la diversidad. En este sentido, se pueden leer los mismos tres objetivos del secularismo desde la perspectiva del Estado: el primero de ellos significa que se debe proteger a la gente para que pueda practicar sus creencias libremente. El segundo

³² En este punto es interesante reconocer cierta similitud entre las comunidades musulmanas hoy en día y los católicos en la sociedad norteamericana durante el siglo XIX. Sobre este tema José Casanovas sostiene que las semejanzas entre ambos casos son muy grandes: «The contemporary global discourse on Islam as a fundamentalist, antimodern, undemocratic, and sexist religion shows striking similarities with the old discourse on Catholicism that predominated in Anglo-Protestant societies, particularly in the United States, from the mid-nineteenth to the mid-twentieth century. Both discourses were based on four similar premises: (a) a theologico-political distinction between «civilized» and «barbaric» religions—that is, between religions compatible with Enlightenment principles and liberal democratic politics, on the one hand, and, on the other, religions grounded in traditions that resisted the progressive claims of the Enlightenment philosophy of history, liberalism, and secularism; (b) a nativist anti-immigrant posture that postulated the unassimilability of foreign immigrants due to their uncivilized social customs and habits; (c) transnational attachments and loyalties either to a foreign religious authority (i.e., the papacy) or to a transnational religious community (i.e., the ummah) that appeared incompatible with republican citizen principles and the exclusive claims of the modern nation-state; and (d) a set of moral claims about the denigration of women under religious patriarchies in contrast to their elevation by Protestantism. Any of these four principles may have been more or less salient at any particular time and place. It is their superimposition, however, that has given the anti-Catholic and anti-Muslim discourses their compelling effect». (CASANOVAS, José: «Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam», en Herzog, Hanna / Braude, Anne (eds.): *Gendering Religion and Politics. Untangling Modernities*. Palgrave Mcmillan, Londres, 2009, p. 21). Desde la sociología la afirmación es correcta, pero creemos que cabría reflexionar más sobre las diferencias a nivel de discurso teológico y filosófico.

apunta a tratar a la gente con igualdad, independientemente de sus elecciones. Por último, el tercero tiene que ver con la necesidad de que todas las personas sean escuchadas. El fondo del asunto, según Taylor, es que no hay ninguna razón para dejar de lado la religión y dar prioridad a un punto de vista no religioso, secular o ateo. Aún más, el punto de vista neutral, que corresponde al Estado, implica que se deben evitar los favoritismos y, si se nos permite la expresión, los des-favoritismos. Y esto no solo se debe dar en el tema religioso, sino que también en cualquier posición básica, fundamental, sea o no sea religiosa. De esta manera, no se puede favorecer al cristianismo sobre el islam, pero –y esto es importante– tampoco se puede favorecer la no creencia sobre la religión.

El asunto es complejo, según Taylor, pues se tiende a entender al secularismo, o la laicidad, en términos de un tipo de acuerdo entre algunas instituciones y no de la manera como lo plantea el filósofo canadiense. Hay un mantra que se repite una y otra vez entre aquellos que ven el secularismo de la manera tradicional: «separación Iglesia y Estado» o, como se decía en Francia durante el último debate sobre el tema³³, *les espaces de la République*. La idea que prevalece es que hay una fórmula determinada y que solamente se necesita aplicar, dependiendo de las variables sociológicas o históricas del momento, para solucionar el problema de la religión en el espacio público³⁴. Pero el problema no se resuelve así.

El problema fundamental para Taylor no es que no deba existir separación o autonomía entre las instituciones religiosas y el Estado –que es algo obviamente necesario–, sino que lo principal debiera ser cómo poder maximizar los tres objetivos fundamentales del secularismo y, desde ese punto de vista, generar las distintas prácticas para la convivencia de los distintos grupos, religiosos o no, en el espacio público. Nuevamente, el ejemplo del velo islámico nos puede ayudar a clarificar este punto. En Francia, la ley Stasi, del año 2004, prohíbe el uso del velo islámico, o *hiyab*, en las escuelas públicas,

³³ En el año 2003, a través de las reflexiones de la Comisión Stasi.

³⁴ En el año 2013, bajo el gobierno socialista de François Hollande, se ha instituido una Carta del Laicismo, que contiene 15 *mandamientos* del laicismo que son enseñadas en todas las escuelas de Francia. Lo que hay detrás es un intento de invisibilización de todas las religiones, para que, en teoría, el ciudadano francés pueda ser más libre. Para los defensores de esta medida, el laicismo no buscaría prohibir o amenazar, sino que permitiría a cada uno construir su propia libertad respetando la de los demás.

pues es considerado como la ostentación de un signo religioso³⁵. En ciertos *Laender* de Alemania, en cambio, se permitía que los alumnos pudieran usar el velo, pero no los profesores. Por último, en el Reino Unido no hay una regla general, sino que cada escuela puede decidir sobre el tema.

En el caso alemán, los legisladores intentaron equilibrar lo que consideraban dos objetivos importantes: i. mantener la neutralidad en las instituciones públicas, y ii. la igualdad entre todas las creencias básicas. Pero también aquí está presente la primera definición u objetivo de la secularidad, esto es, el asegurar una mayor libertad religiosa o, dicho de una manera más general, asegurar la libertad de conciencia. Si tenemos en cuenta este último objetivo, pareciera que lo que se debería hacer es permitir el hiyab en cualquier parte (no solo en las escuelas públicas). Pero, por diversas razones, esto no se ha podido o querido hacer. Para los alemanes es perturbador que una autoridad, en este caso una profesora, use el velo. Los franceses, por su parte, dudan de que el uso del hiyab se deba a un acto de libertad, y piensan que su uso tendría más que ver con un acto de hostilidad contra la República y el laicismo que con un acto de piedad religiosa. Por lo tanto, podemos ver distintas respuestas a los dos objetivos antes planteados. Con todo, pareciera que con las decisiones de Alemania y Francia –y especialmente esta última– se pone un mayor acento en la defensa de la laicidad por sobre la igualdad y neutralidad del Estado. Sobre este punto Taylor afirma:

«Entonces, en un nivel, podemos ver que estas distintas respuestas nacionales al mismo problema reflejan distintas posturas sobre cómo equilibrar los dos objetivos principales de un régimen secular. Pero, en otro nivel, el dilema y su solución permanecen escondidos bajo la ilusión de que hay solo un principio aquí, es decir, la laicidad y su corolario en la neutralidad de las instituciones y espacios públicos («les espaces de la République»). Es simplemente una cuestión de aplicar una característica esencial de nuestro régimen republicano; no hay necesidad o lugar para elegir o pesar los distintos objetivos.

³⁵ En aquel entonces la discusión se centró en el velo islámico, pero se olvidó que los hombres que siguen la religión *sij* se cubren la cabeza con un turbante. La ley también prohíbe el uso del turbante y de la kipá judía. Por otra parte, también prohíbe el uso de cruces excesivamente grandes. Lo que sí está permitido es el uso de pequeñas cruces, estrellas de David y manos de Fátima.

Tal vez la más perniciosa característica de esta idolización es que tiende a perder de vista los reales dilemas que encontramos en este ámbito y que saltan a la vista cuando reconocemos la pluralidad de principios que están en juego»³⁶.

El punto central en esta cuestión es que hay una idea preconcebida –que es idolizada o fetichizada– de que el valor fundamental a mantener en pie es la laicidad.

7. Conclusiones

Nuestras sociedades occidentales, de muy distintas maneras, son sociedades seculares. Ha habido un largo proceso histórico que ha producido este fenómeno. La separación de esferas entre lo secular y lo religioso es considerada un logro al que no se quiere –ni se debiera– renunciar. Mirando la historia, ha sido comprensible que se haya dado una lucha para lograr la separación entre el Estado y las distintas Iglesias o denominaciones religiosas.

En los inicios del s. XXI se está comenzando a plantear una nueva manera en que las religiones pueden estar y dialogar en lo público. Si antaño era evidente para muchos que las religiones se debían mantener en el espacio de lo privado, hoy parece necesario buscar nuevas formas en que puedan aportar en el diálogo común con respecto a los ideales y a la construcción de la sociedad común.

Apelar a la «razón secular» como la única razón válida para estar y dialogar en el espacio público parece un sinsentido. No se puede asumir que las razones religiosas son, sin más, incapaces de comunicar más allá de la esfera de sus propias convicciones. Las razones religiosas, aunque muchas veces se expresen en un lenguaje claramente religioso, pueden ser comprendidas y también compartidas por aquellos que no profesan una religión. Sería función del Estado generar en la sociedad la capacidad de un diálogo abierto al pluralismo y que busque el bien de la sociedad.

Asumiendo los ideales de la Revolución Francesa de libertad, igualdad y fraternidad, Charles Taylor intenta dar forma a una nueva manera en que las religiones pueden estar y aportar en el espacio

³⁶ TAYLOR, Charles: *Dilemmas and Connections: selected essays*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2011, p. 42. Traducción personal.

Ignacio Sepúlveda del Río

público. Cada Estado debe ser neutral, para que los distintos agentes de la sociedad, entre ellos las religiones, puedan estar en el espacio público en igualdad de condiciones. Junto con lo anterior, es necesario buscar la igualdad entre los distintos sujetos sociales. Esto significa que ninguna religión, o no religión, puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. La fraternidad, por último, implica que todos los distintos puntos de vista en los diálogos que se generan en la sociedad puedan ser escuchados.

Recibido el 27 de septiembre de 2018
Aceptado el 17 de noviembre de 2018

Ignacio Sepúlveda del Río
Universidad Loyola Andalucía
isepulveda@uloyola.es