

Secularismo, religión y pluralismo. ¿Un nuevo tiempo?

Ignacio Sepúlveda del Río

Universidad Loyola Andalucía

E-mail: jisepulv@gmail.com

Recibido: 26 de julio de 2016
Aceptado: 13 de agosto de 2016

RESUMEN: Se afirma, sin lugar a dudas, que la sociedad occidental —con sus más y menos, dependiendo de cada país— es una sociedad marcada por el secularismo. Pareciera que la secularidad es un dato que se da por sentado de la misma manera como se dan por obvios sus efectos positivos. Pero, ¿qué queremos decir cuando hablamos de secularismo? ¿Cuáles son sus contenidos y límites? ¿Toda sociedad debe tender a ser secular? Estas preguntas no son ociosas, pues conviene tener claridad de qué estamos hablando.

PALABRAS CLAVE: diálogo, pluralismo, religión, secularización, sociedad.

1. **Secularismo:** **¿de qué estamos hablando?**

José Casanova, conocido a nivel mundial por sus trabajos sobre secularismo, apunta que el concepto “secular” y sus derivaciones como secularismo, presentan varias dimensiones. Esto provoca que pueda tener connotaciones contradictorias dependiendo de cómo se presente o de qué aspectos se resalten. Junto a lo anterior, convie-

ne señalar que es un vocablo polisemántico ya que sus significados se han ido acumulando a través de la historia.

Cuando Casanova se aproxima al secularismo, al igual que lo hacen muchos autores, subraya la distinción medieval entre el *saeculum* —lo del siglo— y lo sagrado que, a fin de cuentas, era la Iglesia, es decir, entre “este mundo” y el “otro mundo” o, de otra manera, entre

* Aquí utilizaremos los conceptos “secularismo” y “secularidad” como sinónimos aunque algunos autores los diferencian.

el tiempo de Dios, de la eternidad, y el tiempo intramundano e histórico. Tomando la historia y la cultura en consideración, el mismo autor define la secularización

«como un concepto que refiere al proceso histórico a través del cual este sistema dualista dentro de “este mundo” y las estructuras sacramentales de mediación entre este mundo y el otro mundo, se van quebrando progresivamente hasta que el sistema medieval completo de clasificación desaparece, para ser reemplazado por un nuevo sistema espacial de estructuración de las distintas esferas de la sociedad»¹.

Siguiendo la imagen de Weber –la de las murallas del monasterio que se derrumban–, Casanova apunta que con el proceso de secularización ya no habrá dos mundos, sino uno solo. Y en este nuevo mundo, el mundo secular, la religión buscará su propio espacio. Algunos años más tarde, José Casanova vuelve sobre este mismo tema en su libro *Genealogías de la Secularización* (2012). En él afirma que la teoría clásica del secularismo se delimita a partir de tres afirmaciones diferentes. La primera de ellas

hace referencia a la diferenciación entre dos ámbitos: el secular (economía, ciencia, orden político, etc.) y la religión. Es decir, se trata de la emancipación del mundo secular en relación con la esfera religiosa (la Iglesia y todas sus instituciones). La segunda tiene que ver con el fenómeno del declive de las creencias religiosas y sus prácticas en nuestras sociedades modernas. El presupuesto subyacente a este fenómeno es que a mayor desarrollo de la ciencia y del conocimiento, se daría una paulatina reducción de la creencia en las religiones. La tercera afirmación, por último, entiende el secularismo como la privatización de la religión. Esto significa que la religión dejará el espacio público y se volcará hacia el espacio privado. Así la religión pasará a ser un tema de la vida privada sin repercusiones en el espacio público.

En su libro *A Secular Age* (2007) Charles Taylor reflexiona sobre cómo se puede entender el secularismo hoy en día. Allí se plantean tres perspectivas diferentes. En primer lugar, el secularismo se entendería como un debilitamiento y un 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.

¹ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, 15. Traducción mía.

Al respecto, el autor propone el ejemplo del régimen comunista en Polonia, donde la secularidad pública fue impuesta por el régimen dictatorial y se intentó borrar toda presencia religiosa en los espacios públicos. Pero también esta postura tiene que ver con el impacto de la ciencia, de la tecnología y de la racionalidad en las creencias y en la religión.

En segundo lugar, un significado de secularización se relaciona con el declive de las prácticas y de las creencias religiosas: la gente se aleja de Dios y deja de ir a las iglesias. Para Taylor, un ejemplo es lo que sucede en Europa. Aun cuando quedan vestigios de un cristianismo en los espacios públicos, el sentido de lo religioso y de la creencia en las religiones se va perdiendo cada día más. Las dos posturas anteriores son a las que el autor 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 esta trae aparejada.

Por último, hay un tercer sentido del secularismo ligado al primero y el segundo. El contexto social y cultural ha transformado completamente la dimensión religiosa. La clave de este cambio radica en el "imaginario social" de la gente: desde una sociedad donde creer

en Dios era fácil y poco problemático, una sociedad donde nadie cuestionaba la existencia de Dios, hasta una sociedad donde lo religioso, creer o no creer, se presenta como una opción entre otras muchas: «Creer en Dios ya no es más un axioma. Hay otras alternativas. Y esto muy posiblemente signifique, por lo menos en ciertos lugares, que sea difícil poder sostener la propia fe»².

De la misma manera que en nuestra época mucha gente aún vive su fe y que la puede vivir con fuerza y con profundo sentido, 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 se vincula con el contexto interpretativo desde donde nuestras experiencias morales, espirituales y religiosas son vividas. Una sociedad será secular o no en virtud de las condiciones existentes para la búsqueda y la vivencia de lo espiritual.

En definitiva, a partir de los planteamientos de Casanova y de Taylor podemos afirmar lo siguiente: la secularización resulta un proceso histórico, social y cultural que se ha ido generando en los últimos siglos en Occidente. Esta idea im-

² CH. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007, 3. Traducción mía.

plica una mirada histórica y hermenéutica de la realidad que se contrapone al análisis racionalista clásico que plantea el secularismo como un producto de la destrucción de los mitos infantiles a través del aumento de la racionalidad humana³. Además, se debe insistir en la triple definición que Casanova da del secularismo, entendiéndolo como separación y emancipación de la esfera secular de la religiosa, así como el declive de la práctica religiosa y, por último, su tendencia a la privatización, es decir, a su vivencia en la esfera privada. Estos elementos manifiestan tres maneras distintas de secularismo que se pueden y deben entender de manera independiente.

2. El fenómeno religioso hoy: ¿somos tan seculares como se dice?

Durante buena parte del siglo xx se asumió como un *a priori* incuestionable la idea de que las religiones irían paulatinamente desapareciendo del espacio público y, finalmente, también del espacio privado. Es verdad que en pleno

siglo xxi podemos decir que las sociedades occidentales son, en mayor o menor grado, seculares, ¿pero se ha llegado a cumplir la profecía secularista? Al respecto, Peter Berger afirma:

«Mi punto es que el supuesto de que vivimos en un mundo secularizado es falso. El mundo de hoy, con algunas excepciones que señalaré, es tan furiosamente religioso como siempre lo ha sido, y en algunos lugares lo es mucho más. Esto significa que toda la literatura de historiadores y científicos sociales que ha sido etiquetada a la ligera como “Teoría de la Secularización” está esencialmente equivocada»⁴.

¿La afirmación de Berger echa por tierra toda la teoría de la secularización a la cual se sumó también con sus trabajos e investigaciones? Sí y no. Obviamente, el proceso de la modernidad ha generado efectos que podríamos denominar como seculares: hay separación entre la esfera religiosa y la secular (separación Iglesia y Estado) y, por otra parte, muchas instituciones religiosas han perdido poder e influencia en muchas sociedades (véase, la Iglesia

³ Para profundizar: CH. TAYLOR, “Two Theories of Modernity”, en *Hastings Center Report* 25 (1995), 24-33; ID., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham and London 2004.

⁴ P. BERGER, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington DC 1999, 2. Traducción mía.

Católica en España). Disminuyen los fieles en el culto semanal o en otros ritos religiosos (bautismos, matrimonios, etc.). Estos no pasan de ser más que un ritual social con escasa repercusión en la vida religiosa interior. Ahora bien, no es tan nítida la privatización de la vivencia religiosa pues parece que el fenómeno religioso está muy presente en lo que toca a dos aspectos fundamentales: la vivencia actual de la fe y lo que podríamos llamar los efectos de la religión en los problemas mundiales. Veamos brevemente cada uno de ellos.

a) *Los nuevos creyentes: buscadores*

Solemos identificar religión con comunidades religiosas, con iglesias. Por eso cuando nos preguntamos por la situación de las religiones hoy, tendemos a tener una mirada más bien negativa. Quizás sea conveniente cambiar nuestra manera de inquirir sobre el tema. En nuestro tiempo nos encontramos con que un alto número de personas que sigue creyendo en Dios⁵. De entre ellos, se encuentran quienes siguen adscritos a

⁵ Hay que reconocer que el concepto "Dios" es ya de por sí complejo. Mucha gente prefiere hablar de apertura a lo trascendente, de espiritualidad, de sentido o de apertura a la presencia.

una determinada religión institucional y aquellos que van más por "libre". Ambos grupos tienen un elemento en común: se entienden así mismas como buscadoras⁶ de lo trascendente. Esta es una nueva manera de vivir la religión: las maneras de creer y vivir la fe ya no son ni volverán a ser las de antaño. Lo religioso, en un sentido amplio, sufre un proceso de transformación que implica una fe de cuño mucho más subjetivista cuyos contenidos dogmáticos –utilizando una terminología más tradicional– y las estructuras teológicas son fuertemente difusos.

De esta manera, en la fe de un mismo sujeto conviven propuestas que en religiones tradicionales son completamente contrarias, tales como la creencia en la resurrección y la reencarnación. Lo mismo sucede a nivel moral, donde se produce una dicotomía entre la propuesta moral de la religión institucional y la moralidad vivida por el creyente. La unidad entre la religión institucional y la creencia personal se rompe; se genera una separación entre lo que se plantea a nivel institucional y lo que se cree y se vive a nivel personal. Este punto es, obviamente, pro-

⁶ Esta definición del sujeto religioso como "buscador" es esencial para comprender al *homo religiosus* actual.

ducto de la modernidad: el triunfo del pensamiento del individuo que se pregunta, se cuestiona y se plantea⁷.

La nueva situación de lo religioso en nuestra sociedad ha implicado que el sujeto se comprometa personalmente con su fe. Ya no se sigue la religión de los padres. Por el contrario, actualmente cada persona opta por su fe. La creen-

⁷ Sobre este punto es interesante destacar que en los últimos siete siglos —si no es que aún más— se ha vivido un largo recorrido en Occidente que ha puesto el acento en la vivencia personal de la religión. Taylor (2007) señala que a partir del siglo XI —especialmente a partir del IV Concilio de Letrán— se comienza a producir un movimiento en el cristianismo que enfatiza más el compromiso personal que el comunitario. El sujeto se relaciona con Dios y se encuentra con Él en su propia individualidad aunque, obviamente, la comunidad sigue siendo importante. El movimiento de los frailes mendicantes fundados por Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís profundizará esta perspectiva. Véase, por ejemplo, la espiritualidad franciscana y la devoción a Jesús. Esta devoción generó una mirada que pone el acento en la singular particularidad de la persona. Un poco más tarde, se desarrolla la *Devotio Moderna*. Esta misma línea continuará los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola. Su célebre petición versa así: “conocimiento interno de Jesucristo, para que así más le ame y le siga”. Sin duda, el desarrollo del secularismo está fuertemente unido al de la individualidad de la fe.

cia religiosa, como hemos dicho, tiende a ser mucho más subjetiva y el *homo religiosus* se comprende a sí mismo como en búsqueda de lo trascendente lo que conlleva que las creencias sean mucho más difusas y diversas.

b) *Lo religioso en la actualidad mundial*

Hace algún tiempo, John Kerry, Secretario de Estado de los Estados Unidos, reflexionaba sobre la importancia de las religiones en el contexto internacional:

“Yo habitualmente suelo decir que si volviera a la universidad, me especializaría en religiones comparadas y no en ciencias políticas. La razón es que los actores religiosos y sus instituciones están jugando un papel fundamental en todas las regiones del mundo y prácticamente en todos los aspectos esenciales de la política exterior de los Estados Unidos... En asuntos tan diversos como la manera de enfocar el crecimiento económico, combatir el terrorismo, controlar la corrupción, mitigar conflictos, trabajar por los derechos de la mujer y promover la salud pública, las creencias religiosas conforman los puntos de vista del público y de los agentes de cambio en todas partes”⁸.

⁸ Cf. J. KERRY, “Toward a better understanding of religion and global affairs”,

La idea clásica del secularismo, como ya hemos señalado, afirmaba que las religiones se irían replegando hacia la esfera privada e irían desapareciendo del espacio público. La reflexión de John Kerry no hace sino afirmar lo contrario: las religiones siguen estando en el espacio público y, al parecer, cada día van cobrando mayor relevancia. Un par de ejemplos nos pueden dar luz sobre este punto.

No cabe duda de que se está viviendo una situación conflictiva a nivel mundial. Muchos tienden a pensar que el Islam está en guerra con Occidente: los actos terroristas en los últimos meses (París, Bélgica, Turquía, Orlando, Niza) generan una sensación de total inseguridad entre la población. Sin embargo, especialistas en el Islam propugnan que la guerra no es contra Occidente sino que es un gran debate interno –debate violento– sobre la propia identidad musulmana en el siglo XXI:

«De igual manera que Europa vive en una crisis de identidad, en un replanteamiento sobre lo que es lo que quiere ser, independientemente de la inmigración musulmana que pide una visibilización pública de su religión, el islam como civilización vive una

crisis ideológica, más allá de su aparente éxito de expansión numérica, independientemente de las sendas del mundo occidental»⁹.

Al centro del conflicto musulmán emerge la cuestión de su propia identidad. Esta propia búsqueda –con todo lo conflictivo y lo destructivo y que en Occidente también se ha dado en la historia– presenta un fuerte componente religioso. La propia identidad musulmana pasa por preguntarse por su vivencia de la fe. Y esta fe, desde su propia perspectiva, no puede vivirse solamente en el espacio de lo privado sino que tiene que estar en lo público¹⁰.

Pero la presencia de la religión hoy en el espacio público no solo tiene que ver con el conflicto. Hace poco el Papa Francisco publicó su encíclica *Laudatio Si' (LS)* acerca de la ecología. Aunque no sea el primer papa que habla de ello (ya lo habían hecho antes Juan Pablo II y Benedicto XVI), es la primera vez que el magisterio pontificio

⁹ J. FLAQUER, *Islam, la media luna... crecientemente*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2016, 3.

¹⁰ Ahora bien, la manera de su presencia pública se puede entender de diversas formas. Al respecto, el diálogo, con autores como An-Na'im, Sachedima o Ramadan, es muy vivo y diverso.

en <http://americamagazine.org/issue/religion-and-diplomacy> (consultado el 22 de julio de 2016).

elabora de forma sistemática una encíclica dedicada íntegramente a este tema. ¿Por qué los cristianos se deben preocupar y ocupar, más allá de lo que les corresponde como ciudadanos, del tema de la ecología? La preocupación por la naturaleza tiene que ver con la justicia con los pobres, con el compromiso con la sociedad y, también, con la paz interior: «El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social» (LS n. 48). Y, posteriormente, el Papa clarifica:

«Quiero mostrar desde el comienzo cómo las convicciones de la fe ofrecen a los cristianos, y en parte también a otros creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles. Si el solo hecho de ser humanos mueve a las personas a cuidar el ambiente del cual forman parte, los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe» (LS n. 64).

Desde la óptica cristiana, la fe no se entiende sin una relación con el mundo y con los otros, especial-

mente con los más pobres. Esta mirada implica, obviamente, un compromiso con la realidad que va a más allá de la esfera de lo privado y que se adentra obligatoriamente en el espacio público. Pareciera que entender el fenómeno religioso como un algo propio de la esfera privada es claramente un error. Las religiones se niegan a ser confinadas en lo privado y salen, una y otra vez, hacia la esfera pública. La pregunta fundamental aquí es cómo integrar –o reintegrar– lo religioso en el espacio público.

3. **Tiempo de post-secularidad: pluralismo y diálogo**

a) *Nuevo tiempo de post-secularismo: reconocer el lugar de lo religioso*

Jürgen Habermas ha cuestionado la tradicional teoría de la secularización. Para el filósofo alemán hoy vivimos en un tiempo de post-secularismo. Este fenómeno se caracteriza por tres hechos decisivos. En primer lugar, la amplia percepción pública de que el fenómeno religioso está presente como explicación de los grandes conflictos globales. Según Habermas, “esto ha minado la creencia secularista de que en un futuro cercano la religión desaparecerá

y le ha quitado al entendimiento secular del mundo su entusiasmo triunfal". El segundo tiene que ver con la presencia de las iglesias en el espacio público de deliberación. De alguna manera las iglesias y comunidades religiosas han ido asumiendo el rol de 'comunidades de interpretación' en los espacios públicos. Y por último, cabe destacar la llegada de inmigrantes a Europa como trabajadores invitados, refugiados o simplemente buscando mejores horizontes de vida para ellos y sus familias. Esto ha planteado el problema de la coexistencia en el espacio público de culturas y religiones más allá de la mera pluralidad política que se debe dar en una sociedad pluralista¹¹. Estas tres situaciones descritas han ido generando un nuevo escenario en la que las antiguas respuestas no terminan de dar solución al nuevo contexto social y cultural.

Frente a este escenario, la pregunta por el papel de la religión en la

esfera pública cobra nueva fuerza. En su libro *Entre naturalismo y religión* (2006), Habermas dedica un capítulo a la religión en la esfera pública y los presupuestos cognitivos del uso público de la razón entre los ciudadanos religiosos. En el capítulo recuerda las premisas liberales del Estado constitucional y destaca las consecuencias que se derivarían de la idea de Rawls sobre el uso público de la razón para la ética cívica. Luego de eso, señala algunas críticas al pensamiento de Rawls, por considerar que su postura es muy restrictiva con la religión. Habermas piensa que se debe desarrollar una manera novedosa, diferente a la tradicionalmente planteada, en la que se puedan encontrar el mundo secular y las religiones en el espacio público. Habermas plantea, con respecto a este tema, tres cuestiones importantes: por una parte, mantiene la consabida distinción y separación entre 'Iglesia y Estado'. Para Habermas esta separación debe ser obligatoria, además de ser necesaria una exigencia de neutralidad respecto a las visiones de mundo al momento de ejercer el poder. Pero, y he aquí la segunda cuestión, los ciudadanos religiosos tienen el derecho de expresar sus convicciones religiosas en el espacio público con un lenguaje secular que pueda ser entendido por todos. En el caso que no se puedan

¹¹ El problema de la pluralidad y diversidad cultural es complejo y no se puede resolver con la simple idea de que conviene mantener los propios rasgos de identidad, especialmente los religiosos, en el ámbito de lo privado. La propia dignidad exige el reconocimiento y respeto del otro. Un texto iluminador a este respecto es *Multiculturalism* (1994) de Taylor.

encontrar “traducciones” seculares para sus planteamientos, se podrían expresar las convicciones en un lenguaje religioso. En todo esto hay un requerimiento fundamental 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. Este requerimiento se dirige hacia las comunidades religiosas como también a grupos laicistas, agnósticos o ateos.

Acoger el pensamiento religioso en la esfera pública no es importante solamente por un ejercicio democrático. Hay algo más: no privarse de importantes reservas para la creación de sentido. El valor absoluto de la persona humana –como hemos visto anteriormente– se deriva del pensamiento religioso y luego pasa, con la Ilustración, a ser patrimonio no de una religión sino también de la razón occidental. Otro ejemplo es el de la solidaridad, o la opción preferencial por los pobres. Las religiones crean y aportan sentido

b) *La apertura al respeto y al diálogo: una propuesta de un nuevo secularismo*

Como sabemos, en los últimos años Charles Taylor también ha reflexionado en torno a la presen-

cia de las religiones en el espacio público. Taylor entiende que las democracias modernas deben ser seculares, pero el problema del concepto secular es que tiende a ser poco “limpio” o claro. 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 religiosa¹². El segundo, en cambio, entiende de 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. Ambos modelos, obviamente, generan distintas maneras de entender la religión en la esfera pública. Así, el primero de ellos entiende que el Estado debe estar completamente separado de la religión y que esta debiera mantenerse en el espacio de lo privado, mientras que el segundo modelo comprende que el Estado desde su neutralidad puede acoger los distintos

¹² 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.

planteamientos de los grupos religiosos y no religiosos¹³.

Al momento de elegir un modelo que pueda gestionar la diferencia religiosa en sociedades y Estados seculares, Taylor se decanta por el segundo. Al momento de gestionar esta diferencia, Taylor entiende que para plantear el problema del pluralismo en las sociedades democráticas modernas, y especialmente en la situación de las religiones, debemos fijarnos en los tres ideales de la Revolución Francesa: *libertad, igualdad y fraternidad*. 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 básica¹⁴ (*basic belief*). Desde este punto de vista, ninguna religión, o no religión como en el caso del laicismo, puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vis-

ta oficial del Estado¹⁵. 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 debería entender desde la libertad para creer y practicar lo que se cree, así como desde la igualdad entre los distintos credos y, finalmente, en la fraternidad para que todas las familias religiosas sean escuchadas y tenidas en cuenta en la construcción de la sociedad. Es posible que estos tres fines entren en conflicto, lo que llevaría a que se busque un equilibrio, a veces complejo, entre los tres ideales. Debido a ello es posible agregar un cuarto ideal: tratar, dentro de lo posible, de mantener relaciones de armonía y cortesía entre aquellos que apoyan diferentes religiones. En definitiva, la apuesta de Taylor es por un liberalismo pluralista en donde el Estado es neutral y que permite, en el espacio público el diálogo entre distintos planteamientos –sean o no religiosos– sobre los fines de la sociedad. La gran diferencia con el planteamiento de Habermas tiene que ver con que no se requiere que los planteamientos religiosos, al

¹³ El primer modelo sería el Republicano, cuyo ejemplo es Francia, y el segundo el liberal-pluralista.

¹⁴ Que, en el fondo, viene a ser la creencia básica de Dios o de alguna fuerza cósmica que rige el universo.

¹⁵ Ciertas maneras de entender el laicismo estarían dentro de esto.

entrar en el debate público, deban ser traducidos a un “esperanto” de la razón pública.

c) *Acoger la diversidad y la pluralidad: una nueva manera de vivir la secularidad*

La propuesta de Taylor y Habermas de acoger el discurso religioso en el espacio público puede sorprender a más de uno. En el discurso político y público de muchas sociedades, entre ellas España, nos encontramos con diversos colectivos —entre ellos partidos políticos— que se oponen a que los grupos religiosos, como tales, entren en el diálogo sobre cuáles debieran ser los objetivos y fines de la sociedad¹⁶. Es decir, desde esta perspectiva se plantea que cuando se dialogue sobre cuáles deben ser los fines y los objetivos de la sociedad estos se debieran decidir solo apelando al *domino de los principios sin tiempo*, que no serían otros que los principios de la pura razón laica sin recurrir a nada más. Cualquier postura que tenga que ver con un planteamiento religioso no podría entrar en el debate público, pues estaría contaminada. Un

¹⁶ El problema, según Taylor, es que se ha dado el temor —muchas veces con razón— de que las autoridades religiosas pueden entrar en competencia con las autoridades seculares.

sano laicismo es lo que se debiera imponer en la sociedad; el discurso religioso debiera permanecer en el ámbito de lo privado.

El planteamiento anterior adolece de varias dificultades. La primera de ellas refiere a que no existe tal conjunto de *principios sin tiempo*, 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. Es decir, no existe una razón neutra ni absoluta que nos entregue unos principios completamente asépticos, separados de la realidad. La razón humana es una razón situada, en un contexto, con una realidad, con un horizonte hermenéutico determinado. La segunda dificultad apunta a que en una sociedad hay una gran diversidad de problemas que difieren mucho entre sí y para resolverlos se requiere de diversas formas de reflexionar y concretar los principios generales en los que se ha acordado como sociedad. Por lo tanto, para resolver estos conflictos se hace necesaria cierta elaboración, discernimiento y diálogo 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 sociedad¹⁷, que son los que se verán afectados por la aplicación de estos principios. La tercera dificultad, por último, tiene que ver con que en este diálogo social no se puede partir de la base de que algunos participantes no pueden tener voz, a no ser que se manifiesten con un discurso distinto al propio. Un ejemplo nos puede clarificar este punto: la legislación francesa prohíbe el uso del hiyab en las escuelas públicas. Frente a este tipo de situaciones lo mejor, desde una perspectiva post-secular, sería que este tipo de cosas se negociaran, reconociendo la libertad de las mujeres a elegir una cierta manera de vestir y de estar en el espacio público. El problema es que el Estado Francés ha escogido el camino de la prohibición. ¿Qué hay detrás de esta prohibición? La comunidad de acogida –en este caso la sociedad francesa– envía un doble mensaje: la comunidad de acogida invita a los nuevos integrantes –en este caso mujeres musulmanas– a ser parte de la sociedad y a construir un consenso común. El problema es que prohíbe, de partida, ciertas

manifestaciones culturales y religiosas. 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 les niega la posibilidad de dialogar en torno a ciertas normas. Quizás otro ejemplo pueda ayudar en esta reflexión: hace algunos años, en ciertos estados federados de Alemania (laender) se prohibió por ley que las profesoras pudieran usar el velo islámico en los colegios públicos. Las alumnas, en cambio, sí lo podían utilizar. ¿Qué mensaje se enviaba a la ciudadanía? Simple: una persona con autoridad no puede usar el velo islámico¹⁸.

¹⁷ Ejemplos de lo anterior se pueden encontrar hoy en día en Europa y en los Estados Unidos debido al crecimiento de la comunidad musulmana. Esto ha traído aparejado un número de situaciones en que la sociedad debe dialogar sobre cómo aplicar, nuevamente, los principios fundamentales que la rigen.

¹⁸ La prohibición ha sido derogada por el Tribunal Constitucional alemán el año 2015. Curiosamente el Tribunal Constitucional se corrige a sí mismo, pues en el año 2003 había aprobado la prohibición del velo islámico. En: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/03/13/actualidad/1426263725_633728.html (consultado 22 de julio de 2016).

¿Cómo podemos enfrentar, hoy en día, los desafíos que nos presentan los distintos grupos religiosos en el espacio público? ¿Por qué se nos hace tan complejo dar respuesta a esta problemática? Es posible que parte del problema se deba 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 como una negación de la segunda; sin embargo, tiene más que ver con la respuesta correcta del Estado democrático a la diversidad. El fondo del asunto 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 postura básica fundamental, sea o no sea religiosa¹⁹. 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 problema fundamental 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 la convivencia en la sociedad desde la libertad, la igualdad y la fraternidad y, desde ese punto de vista, generar las distintas prácticas para la convivencia de los distintos grupos, religiosos o no, en el espacio público.

4 Algunas conclusiones y propuestas

Cuando hablamos de secularismo estamos frente a un fenómeno complejo y se debe evitar caer en simplificaciones, sean para defenderlo o atacarlo. Al respecto es importante insistir que el secularismo no consiste, como muchos propugnan, en que el desarrollo de la razón humana ha significado que las religiones sean relegadas al espacio privado, sino más bien un proceso histórico y cultural en el que las esferas seculares y religiosas se han ido separando. Este proceso, que ha tenido y tiene muchos aspectos positivos, no ha significado que las religiones abandonen el espacio público ni mucho menos que lleguen a desaparecer.

Destacados filósofos y sociólogos –algunos agnósticos y otros cre-

¹⁹ Por este planteamiento básico entendemos un planteamiento liberal, o marxista, o kantiano, etc.

yentes– en todo el mundo han reconocido que estamos en un tiempo de post-secularismo: este es un tiempo de superación del secularismo combativo y de reconocimiento el valor del discurso religioso en las sociedades pluralistas. Esta línea de pensamiento es la que se ha estado imponiendo en el mundo académico –y también no académico– en diversas partes del mundo. Teniendo lo anterior como fondo, llama la atención y surge como interrogante que muchos grupos en España –políticos y no políticos– sigan abogando por un secularismo cuya máxima expresión es la idea de la laicidad francesa. Convendría preguntar-

se qué hay de fondo en este planteamiento y por qué España sigue teniendo como referencia un modelo que en muchas partes se entiende como superado.

Vivir y construir en sociedades post-seculares no es ni será fácil. Se requiere capacidad de diálogo y de respeto entre los diferentes grupos que componen la sociedad. Es por esto que los desafíos del post-secularismo implican la existencia de grupos laicos y religiosos capaces de dialogar y escuchar con respeto desde una perspectiva que ponga el acento en la riqueza de la diversidad y la importancia del encuentro con el otro.■

SALTERRAE



BRENDAN SWEETMAN

La religión y la ciencia *Una introducción*

248 págs.
P.V.P.: 35,00 €

El catedrático de Filosofía Brendan Sweetman nos ofrece una introducción completa y modélica al tema de La relación entre la religión y la ciencia, presentando una valiosa síntesis de cómo los pensadores de ayer y de hoy han afrontado las relaciones entre una y otra y proporcionando una serie de objetivas y equilibradas valoraciones filosóficas sobre sus reflexiones. Es instructivo, está bien construido y ha sido escrito con elegancia. Sus explicaciones de las doctrinas religiosas y de las teorías científicas son a la vez precisas y fácilmente comprensibles.



Apartado de Correos, 77 - 39080 Santander (ESPAÑA)
pedidos@grupocomunicacionloyola.com
