

## PODER O RACIONALIDAD. LA RELIGIÓN EN EL ÁMBITO PÚBLICO

(En diálogo con la ‘sociedad postsecular’ de Jürgen Habermas)<sup>1</sup>

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Andrés Ollero Tassara\*

La doble sentencia del Tribunal Europeo de Derecho Humanos sobre el caso Lautsi contra Italia se ha convertido en paradigma de la dificultad que Europa viene experimentando a la hora de fijar el adecuado emplazamiento de la religión en el ámbito público. La sentencia de la primera instancia optó de modo unánime por la obligada exclusión de los crucifijos de las escuelas públicas italianas. ¿Quién se atrevería a discutir la necesaria *neutralidad* del Estado respecto a concepciones del mundo comprensivas en una sociedad pluralista? La sentencia posterior de la Gran Sala<sup>2</sup> estimó por notable mayoría que la carga cultural y la dimensión más pasiva que adoctrinadora del crucifijo haría admisible la decisión estatal de mantenerlos ¿Debería Europa vivir la neutralidad de modo tan surrealista como para obligar a los Estados escandinavos a eliminar la cruz de sus banderas?

La situación parece condenarnos a la aporía. Quizá porque en el problema se entrecruzan inadvertidamente dos aspectos bien distintos a la hora de fundamentar una respuesta. En el contexto de la Modernidad puede llevar a una respuesta equivocada limitarse a plantear si tiene sentido admi-

---

\* Sesión del día 25 de octubre de 2011.

<sup>1</sup> Una más breve versión en alemán de este trabajo (realizado en el marco del proyecto “La libertad religiosa en España y en derecho comparado” —S2007/HUM-0403— de la Comunidad Autónoma de Madrid) fue presentada en el *Workshop* que codirigí el 16 de agosto de 2011 en el Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social, celebrado en Frankfurt am Main.

<sup>2</sup> De 18 marzo 2011 (*Requête*, nº 30814/06).

tir a una *religión* ejercer el *poder*; habría que abordar también la respuesta a otra cuestión: qué relación guardan entre sí la *racionalidad* y la *fe religiosa*. No en vano la neutralidad del poder estatal aparece como consecuencia de las exigencias de racionalidad propias de la Modernidad.

La solución puede cambiar si, en vez de conceder prioridad al problema político: el admisible ejercicio del poder, se convierte en punto de partida la posibilidad de una *razón práctica* y su compatibilidad con la creencia religiosa.

El *no cognitivismo* ético descarta la posibilidad de una dimensión racional de la praxis. La búsqueda de soluciones justas no tendría nada que ver con la razón, sino con dimensiones emotivas y sentimentales más afines a lo volitivo. A falta de respuestas verdaderas o falsas, habría que arriesgarse a optar a bulto, sin mayores conocimientos que permitan afinar la puntería<sup>3</sup>. La *justicia* se convierte así en noción más *moral* que jurídica, asumiendo una carga de *subjetividad* que la expulsa del ámbito público para recluirla en lo privado. Ese sería el destino obligado de la religión: enclausrarse en la catacumba de la *privacidad*. En efecto si algo caracteriza a la religión es su —para algunos, casi insultante— *pretensión de verdad*, a la que se tiende a atribuir una connotación *fuerte*<sup>4</sup>.

La incompatibilidad de tal pretensión con el no cognitivismo es obvia, pero ¿es a la vez incompatible con la racionalidad moderna?<sup>5</sup> ¿estaría condenada a un fundamentalismo violento?<sup>6</sup> Se nos ofrecerá como vía de

---

<sup>3</sup>“La tesis de la ‘veracidad’ de las cuestiones prácticas implica que hay una asimilación de los enunciados normativos a los descriptivos”. “Como quiera que el intento intuicionista de captar las verdades morales tenía que fracasar, debido a que los postulados normativos no pueden verificarse ni falsarse, es decir, no pueden comprobarse por las mismas reglas que los postulados descriptivos, se postuló como solución distinta, y bajo los mismos supuestos, la idea de rechazar a ojo de buen cubero la veracidad de las cuestiones prácticas” –Jürgen Habermas *Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación* en “Conciencia moral y acción comunicativa”, Madrid, Trotta, 2008, págs. 62 y 64.

<sup>4</sup>“Las verdades morales, que como antaño se encuentran incrustadas en cosmovisiones religiosas o metafísicas, comparten esta pretensión de verdad fuerte, a pesar del hecho de que, al mismo tiempo, el pluralismo recuerda que las doctrinas *compreensivas* [públicas, según el traductor] ya no resultan susceptibles de justificación pública”. “Lo metafísico permanece, aun cuando por así decirlo se lo elimina de la agenda pública, base de validez última de lo moralmente justo y de lo éticamente bueno” –Jürgen Habermas “*Razonable*” versus “*verdadero*” o la *moral de las concepciones del mundo* en Jürgen Habermas, John Rawls “Debate sobre el liberalismo político”, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 159.

<sup>5</sup>“El concepto de conocimiento como representación está asociado al concepto de verdad como correspondencia. Cuando abandonamos uno no podemos retener el otro”. De acuerdo con una poderosa intuición, la verdad es una propiedad que las proposiciones no pueden perder: cuando una proposición es verdadera, es verdadera para siempre y frente a cualquier público, no sólo para nosotros. Las aseveraciones justificadas pueden revelarse falsas”. “Así pues, el pragmatismo kantiano debe explicar la conexión interna entre la verdad y la justificabilidad” –Jürgen Habermas *Comentarios sobre Verdad y Justificación* en “La ética del discurso y la cuestión de la verdad”, Barcelona, Paidós, 2003, págs. 78-80.

<sup>6</sup>“Para un islam, un cristianismo, o un judaísmo entendidos de manera fundamentalista, su propia pretensión de verdad es absoluta en el sentido de que, llegado el caso, merece ser impuesta con los medios de la violencia política” –Jürgen Habermas *Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos* en “La constelación posnacional”, Barcelona, Paidós, 2000, pág.163.

armonización la diferencia en el ámbito de la praxis entre lo verificado y lo justificado. Esto reenvía la cuestión a la posible justificabilidad de propuestas afines a lo religioso<sup>7</sup>.

El problema se agudiza porque la proyección de la Modernidad sobre el ámbito público gira precisamente sobre una dimensión *jurídica* de la *justicia*, fundamentada en su innegociable racionalidad; daría igual que hablásemos del *derecho natural* de Grocio que de los *derechos fundamentales* de las actuales Constituciones europeas. Renunciar a la racionalidad de lo justo obligaría a atribuir a la *democracia* una dimensión meramente emotiva y sentimental, como hará con más ironía que empacho Rorty<sup>8</sup>.

La posibilidad de una razón práctica implica admitir la existencia de un *logos*, presente más allá de lo empíricamente constatable, con el que armonizar el propio comportamiento. ¿Tiene esto aún sentido en una *cultura* que, por postkantiana, se nos presenta como *postmetafísica*?<sup>9</sup> Sólo una respuesta positiva puede sacar de su estupor a más de un lector de las propuestas de Habermas sobre el papel de la religión en el ámbito público<sup>10</sup>. La perplejidad se diluye admitiendo que la gestación religiosa de una propuesta ética no resta necesariamente racionalidad a su contenido<sup>11</sup>. Lo que sería poco razonable es sustituir el confesional argumento de autoridad por un laicista argu-

---

<sup>7</sup>Si, como diría Tugendhat, "justificación" quiere decir en un primer momento exclusivamente que los afectados tienen buenas razones para decidirse por una forma común de acción; y cualquier imagen metafísica o religiosa del mundo resulta adecuada como "buenas razones" –Jürgen Habermas *Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación* (cit. nt. 3), pág. 85.

<sup>8</sup>"La historia de los últimos doscientos años de progreso moral" se entiende mejor "no como un período de comprensión profunda de la naturaleza de la moralidad o de la racionalidad sino más bien como una etapa en la que ha ocurrido un progreso sorprendentemente rápido de los sentimientos y se ha vuelto mucho más fácil para nosotros movernos a actuar gracias a historias tristes y sentimentales" –Richard Rorty *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad* en "De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993", Madrid, Trotta, 1998, pág. 136.

<sup>9</sup>"Una filosofía que piense en términos postmetafísicos no puede dar respuesta a la cuestión de ¿por qué ser moral? Pero a la vez sí puede mostrar por qué esa cuestión no puede plantearse en absoluto con sentido para individuos comunicativamente socializados. En la casa paterna adquirimos nuestras intuiciones morales, no en la escuela. Y nuestras intuiciones morales nos dicen que no tenemos buenas razones para comportarnos de otro modo. Para ello no es menester que la moral sea capaz de responder a la cuestión de por qué ser moral". "El que lo hagamos con mala conciencia atestigüa que la motivación racional, es decir, la motivación mediante razones tampoco es nada, sino que las convicciones morales no se dejan transgredir sin resistencias" –Jürgen Habermas *Excursus: transcendencia desde dentro, transcendencia hacia el más acá* en "Israel o Atenas" Madrid, Trotta, 2001, págs. 105-106.

<sup>10</sup> En concreto a las planteadas en trabajos recogidos en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, a los que nos referiremos más abajo.

<sup>11</sup> "La mutua compenetración de cristianismo y metafísica" "ha propiciado la apropiación por parte de la filosofía de contenidos genuinamente cristianos. Este trabajo de apropiación ha quedado plasmado en entramados conceptuales normativos de mucho peso como sucede en los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, historia y memoria, reinicio, innovación y retorno, emancipación y cumplimiento, desprendimiento, interiorización y materialización, individualismo y comunidad. Es cierto que ha transformado el sentido originalmente religioso, pero no lo ha vaciado devaluándolo ni consumiéndolo. Un ejemplo de esta apropiación que salva el contenido original sería la traducción del hecho de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios al concepto de igual y absoluta dignidad de todas las personas –Jürgen Habermas *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?* en Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas "Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión" Madrid, Encuentro, 2006, págs. 41-42.

mento de no autoridad, que descalificaría sin debate cualquier proposición con *pedigree* religioso.

Será paradójicamente el contexto hermenéutico, que habría herido de muerte a la metafísica, el que acabará sirviendo de fundamento a una *ética del discurso*<sup>12</sup> sobre la que sustentará una nueva racionalidad práctica. La duda sobre la posibilidad de llevarlo a cabo ametafísicamente flotará continuamente sobre tal empeño<sup>13</sup>.

El giro de la filosofía hacia el lenguaje requerirá un mundo objetivo previo que sirviéndole de referencia<sup>14</sup> nos trasciende<sup>15</sup>, porque hablar sobre el habla acaba resultando mortalmente aburrido. Habría que dar por buena esta vía, que parece ahorrarnos el recurso a los postulados de la recta praxis kantiana sustituyéndolos por intuiciones<sup>16</sup> debidamente argumentadas<sup>17</sup>, que nos saldrán al paso en los más variados contextos; a propósito de la discutida personalidad jurídica del embrión humano<sup>18</sup>, el republicanismo<sup>19</sup>, el

---

<sup>12</sup> “De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo (o pueden ponerse de acuerdo) en cuanto participantes de un discurso práctico en el que dicha norma es válida” –Jürgen Habermas *Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación* (cit. nt. 3), pág. 77.

<sup>13</sup> “Sin anclaje ontológico la verdad ya no es idea alguna, sino un arma en la lucha por la vida. El conocimiento humano, que incluye la visión, la intelección, la convicción morales, sólo puede presentarse con la pretensión de verdad si se orienta por relaciones entre él y el ser, tal como esas relaciones se ofrecen a la morada divina. Frente a esta peculiar comprensión tradicional, trataré de hacer valer una alternativa moderna, un concepto de razón comunicativa, que permite salvar sin metafísica el sentido de lo incondicionado” –Jürgen Habermas *Sobre la frase de Horkheimer: “es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”* en *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001, págs. 131-132.

<sup>14</sup> “En tanto que seres históricos y sociales, nos encontramos ya siempre en un mundo de la vida estructurado lingüísticamente” –Jürgen Habermas *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós, 2002, págs. 22. “En el *logos* del lenguaje se encarna, pues, un poder de lo intersubjetivo que precede y subyace a la intersubjetividad de los hablantes” –Jürgen Habermas *Cómo responder a la cuestión ética. Derrida y la religión* en “Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI”, Madrid, Trotta, 2009, pág. 36.

<sup>15</sup> “En la acción comunicativa nos orientamos con pretensiones de validez que sólo podemos entablar fácticamente en el contexto de nuestras lenguas y nuestras formas de vida, aun cuando la desempeñabilidad o resolubilidad que implícitamente suponemos de tales pretensiones *apunte más allá* de la provincialidad de todo lugar histórico concreto. Estamos expuestos al movimiento de una trascendencia desde dentro, que está tan lejos de estar a nuestra disposición como lejos está la actualidad de la palabra que decimos de convertirnos en dueños y señores de la estructura del lenguaje (o del *logos*)” –Jürgen Habermas *Excursus: transcendencia desde dentro, transcendencia hacia el más acá* (cit. nt. 9), pág. 104.

<sup>16</sup> “Mientras la filosofía moral se plantea la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas, obtenidas por vía de la socialización, tendrá que coordinarse, al menos virtualmente, con la actitud de los participantes de la praxis comunicativa cotidiana” –Jürgen Habermas *Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación* (cit. nt. 3), pág. 58.

<sup>17</sup> “Intuitivamente sabemos que no podemos convencer a nadie, ni siquiera a nosotros mismos, de algo, si no partimos en común de que se está prestando oído a todas las voces que pueden resultar relevantes, se están escuchando los mejores argumentos de que disponemos dado el estado actual de la ciencia y sólo la coerción sin coerciones dimanante del mejor argumento está determinando las posturas de afirmación o de negación que toman los participantes” –Jürgen Habermas *Sobre la frase de Horkheimer: “es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”* (cit. nt. 13), pág. 137.

<sup>18</sup> “Por una parte, bajo las condiciones del pluralismo cosmopolítico, no podemos conceder al embrión ‘desde el comienzo’ la protección absoluta de su vida, protección de la que sí disfrutaban las personas portadoras de derechos fundamentales. Por otra parte, tenemos la intuición de que no puede disponerse de la vida humana prepersonal para convertirla en un bien sometido a la competencia” –Jürgen Habermas *El futuro de la naturaleza humana* (cit. nt. 14), pág. 63.

<sup>19</sup> “El republicanismo kantiano, tal como yo lo entiendo, parte de otra intuición. Nadie puede ser libre a costa de la libertad de otros” –Jürgen Habermas *“Razonable” versus “verdadero” o la moral de las concepciones del mundo* (cit. nt. 4), pág. 180.

imperativo categórico kantiano<sup>20</sup> o, como consecuencia, los fundamentos mismos de la ética del discurso<sup>21</sup>.

En dicho contexto ¿estaría también la religión en condiciones de aportar razones al discurso público? La respuesta negativa sólo podría proceder de un planteamiento laicista que no admitiera aportación religiosa alguna al ámbito público, ni siquiera por los cauces institucionales del sufragio democrático, si desborda el ámbito de una concepción del mundo inmanentista, presentada artificiosamente como neutral.

Basta recurrir a la historia para dejar en evidencia la debilidad del intento. No parece que dejara de aportar razones Francisco de VITORIA, cuando la igualdad interracial resultaba tan novedosa como preguntarse hoy si un selenita recién aterrizado debería ser considerado titular de derechos humanos. ¿Habría tenido sentido hacer callar al fraile español, acusándole de meterse en política y recluyéndolo en su convento? Más bien parecería hoy discriminatorio por razón de religión negarle la ciudadanía, mientras que se le reconoce al Grocio que todo lo aprendió de él. No es muy distinto el problema que se plantea Rawls, al que le parece poco razonable imaginar que Martin Lutero King hubiera llevado adelante su lucha por los derechos civiles si previamente hubiera visto extirpadas sus convicciones religiosas<sup>22</sup>.

El contexto cultural europeo resultará particularmente rico al respecto. Habermas levantará de ello acta, no sólo de modo genérico<sup>23</sup> sino también personal<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> “Toda las éticas cognitivas se remiten a aquella intuición que Kant formuló como el imperativo categórico”. “El principio moral se concibe de tal modo que excluye como inválidas aquellas normas que no consiguen la aprobación cualificada de todos los posibles destinatarios” –Jürgen Habermas *Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación* (cit. nt. 3), pág. 74.

<sup>21</sup> “Con independencia del trasfondo cultural, todos los participantes en el discurso saben bastante bien, de forma intuitiva, que no puede tener lugar un consenso basado en el convencimiento, mientras no existan relaciones simétricas entre los participantes en la comunicación, es decir, relaciones de reconocimiento mutuo, de asunción de las perspectivas del otro, de una común disposición a considerar también las propias tradiciones con los ojos de un extraño, o una disposición a ‘aprender’ los unos de los otros” –Jürgen Habermas *Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos* (cit. nt. 6), págs. 165-166.

<sup>22</sup> John Rawls, John *El liberalismo político* Barcelona, Crítica, 1996, págs. 285 y 297, nota 41. Charles Taylor insiste en ello: “¿Qué razón hay para pensar que la razón natural ofrece una especie de esperanto ideológico? ¿Fueron los conciudadanos seculares de Martin Luther King incapaces de entender lo que él defendía cuando abogaba por la igualdad en términos bíblicos? ¿Lo habrían entendido más personas si hubiera invocado a Kant?” –*Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo*, en “El poder de la religión en la esfera pública” (edición Eduardo Mendieta, Jonathan Vanantwerpen) Madrid, Trotta, 2011, pág. 55, nota 26. Jürgen Habermas concederá: “Las comunidades religiosas y las Iglesias, en la medida en que se entienden como comunidades de interpretación y que renuncian a la autoridad espiritual, es decir, que sólo aportan argumentos orientados al creyente en su papel como ciudadano del Estado, pueden desempeñar un papel activo en la vida política y tener su agenda propia” –*Una réplica* en “Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe”, Barcelona, Paidós, 2009, pág. 226.

<sup>23</sup> “No creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona o individualidad, libertad y emancipación (que son conceptos que quizá nos sigan tocando más de cerca que esos otros conceptos platónicos que se mueven en torno a la noción de intuición catártica de las ideas) sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeo-cristiana”; “Mientras en el medio que representa

Cuando se olvida el juego de la razón práctica se malinterpreta la llamada a esa neutralidad que se mostró capaz de generar un espacio de tregua en la Europa sumida en guerras de religión. Esto habría resultado imposible sin la cognitivista convicción sobre la existencia de un derecho natural fruto de un indisimulado punto de partida creacionista<sup>25</sup>. Sería por ello equivocado pensar que lo que Grocio consideraba compartible era una neutral *concepción inmanentista* de la existencia<sup>26</sup>. Desde tal punto de vista hay quien hoy considera la fe en la *transcendencia* como un folklórico antojo fácilmente prescindible, cuando no una irracional fuente de inevitables y perturbadoras incitaciones a la violencia. Para Grociouna *concepción inmanentista* del mundo sería tan poco neutral como otra basada en la *transcendencia*<sup>27</sup>; de ahí que plantearla como su alternativa le pareciera blasfema ocurrencia<sup>28</sup>.

El *derecho natural* grociano podía ofrecerse como lengua franca, facilitadora de una traducción simultánea que salvara a Europa de una violenta babel. Ahora se aspirará a contar con un lenguaje similar en un contexto *postmetafísico*<sup>29</sup>, recurriendo como plataforma a una ética en la que,

---

el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla” –Jürgen Habermas *Pensamiento postmetafísico* Madrid, Taurus, 1990, págs. 25 y 186.

<sup>25</sup> “No me podría defender si alguien dijese que mi concepción del lenguaje y de la acción comunicativa orientada hacia el entendimiento se nutre de la herencia cristiana” –Jürgen Habermas *Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas* en “Israel o Atenas”, Madrid, Trotta, 2001, pág. 198.

<sup>26</sup> “Los mandamientos morales se justificaban ontoteológicamente en un tiempo como partes de un mundo racionalmente ordenado. Los juicios morales eran verdaderos falsos mientras el contenido cognitivo de la moral se podía indicar con ayuda de declaraciones descriptivas. Pero desde que el realismo moral ya no se puede defender apelando a la metafísica de la creación y al derecho natural (o sus sucedáneos) la validez normativa de las declaraciones morales ya no se puede asimilar a la validez veritativa de las declaraciones descriptivas. Unas dicen cómo se comporta el mundo, las otras qué debemos hacer” –Jürgen Habermas *Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral* en “La inclusión del otro. Estudios de teoría política” Barcelona, Paidós, 1999, pág. 67.

<sup>27</sup> “La garantía de libertades éticas iguales exige la secularización del poder estatal, pero prohíbe la sobreuniversalización de la visión secularizada de mundo. Los ciudadanos secularizados no pueden, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, ni denegar por principio el potencial de verdad de las visiones religiosas del mundo, ni cuestionar el derecho de los conciudadanos creyentes a hacer aportaciones en lenguaje religioso a la discusión pública. Una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en esfuerzos para traducir las aportaciones relevantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible” –Jürgen Habermas *Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno* en “Entre naturalismo y religión” Barcelona, Paidós, 2006, pág. 313.

<sup>28</sup> Charles Taylor resalta, en polémica con Habermas, el círculo vicioso argumental implícita en una postura contraria: “la razón religiosa o bien llega a las mismas conclusiones que la secular, y entonces es superflua, o bien llega a conclusiones contrarias, y entonces es peligrosa y perjudicial. Por eso hay que mantenerla al margen” –*Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo*, (cit. nt. 22), pág. 53.

<sup>29</sup> “Etiamsi daremus non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana” –Hugo Grocio *De iure belli ac pacis libri tres*, Prolegomena, 11: “estas cosas que llevamos dichas, tendrían algún lugar, aunque concediésemos, lo que no se puede hacer sin gran delito, que no hay Dios, o que no se cuida de las cosas humanas; y como lo contrario de lo cual ya nos lo inculcan en parte la razón, en parte la tradición constante, y lo confirman además muchos argumentos y milagros atestiguados por todos los siglos, síguese al punto que debemos obedecer sin reserva al mismo Dios” (Madrid, Reus, 1925; versión de J. Torrubiano, t.I, págs. 12-13).

<sup>30</sup> “El pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto” –Jürgen Habermas *Sobre la frase de Horkheimer: “es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”* (cit. nt. 13), pág. 138.

aun descartado el derecho natural<sup>30</sup>, “todos los implicados se mueven en el mismo universo de discurso y se respetan mutuamente como participantes cooperativos en la búsqueda de la verdad ético-existencial”<sup>31</sup>. En este contexto tendrá sentido, considerando también a la religión como fuente de razones, invitar al creyente a una traducción de sus argumentos compatible por el agnóstico<sup>32</sup>, pero no enviarlo al infierno de la irremediable irracionalidad<sup>33</sup>. En el primer caso para ser ciudadano no se obligará a suscribir una práctica apostasía, como sería consecuencia inevitable de la segunda hipótesis, generando un empobrecimiento de la aportación de razones al debate público. “El Estado no puede desalentar a los *creyentes* y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido”<sup>34</sup>.

Para que ello resulte viable en un contexto postmetafísico, Habermas considerará necesario el añadido de un novedoso enfoque *postsecular* de notable calado, tanto racional<sup>35</sup> como ético<sup>36</sup>. En consecuencia el no creyente

---

<sup>30</sup> “Mientras era posible apelar al derecho natural, fundamentado en términos religiosos o metafísicos, con la ayuda de la moral podía contenerse el torbellino de la temporalidad en que se ve arrastrado el derecho positivo”. “Pero prescindiendo incluso de que en las sociedades pluralistas se han desmoronado tales tipos de imágenes del mundo y de códigos éticos colectivamente vinculantes, el derecho moderno, en virtud de sus cualidades formales, se sustrae al influjo directo de una moral postradicional que, por así decir, hubiese quedado como la única disponible” –Jürgen Habermas *El vínculo interno entre Estado de Derecho y democracia* (1994) en “La inclusión del otro. Estudios de teoría política” Barcelona, Paidós, 1999, pág. 249.

<sup>31</sup> Porque “en la disputa dialógica entre imágenes religiosas y metafísicas del mundo se carece de una concepción común del bien que sirva como equivalente de aquel fundamento jurídico-moral común”. “Tal filosofía política lleva grabada la idea de la Alianza al menos tan profundamente como la idea de la ‘polis’” –Jürgen Habermas *Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural* en “Israel o Atenas” Madrid, Trotta, 2001, págs. 181-182.

<sup>32</sup> “El Estado constitucional debe actuar no sólo de una manera ideológicamente neutral, sino que además debe descansar sobre unas bases normativas que se puedan justificar como ideológicamente neutrales, es decir, posmetafísicas. Y las comunidades religiosas no pueden hacer oídos sordos a estas exigencias normativas. Para ello conviene activar un proceso de aprendizaje complementario en el que se imbriquen mutuamente el lado secular y el religioso –Jürgen Habermas *La conciencia de lo que falta* en “Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe” Barcelona, Paidós, 2009, pág. 70.

<sup>33</sup> “El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con los no creyentes o con creyentes de distinta religión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento —en el marco de una cultura política liberal— de los no creyentes en su trato con los creyentes. Para el ciudadano sin sensibilidad para lo religioso esto no supone de ningún modo una obligación trivial, ya que significa que debe determinar autocriticamente la relación entre fe y conocimiento desde la perspectiva de su conocimiento mundano. La expectativa de la no-concordancia de fe y conocimiento se merece tan sólo el predicado razonable cuando se otorga a las creencias religiosas –también desde el conocimiento secular– un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional” –Jürgen Habermas *Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?* (cit. nt. 11), págs. 45-46.

<sup>34</sup> En consecuencia, “el Estado liberal que protege por igual a todas las formas de vida religiosas tiene que eximir a los ciudadanos *creyentes* de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal –Jürgen Habermas *La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares* en “Entre naturalismo y religión” Barcelona, Paidós, 2006, págs. 137. Hemos sustituido en la traducción ciudadanos “religiosos” por creyentes.

<sup>35</sup> “La sociedad postsecular tiene la misma misión respecto a la religión que ésta tuvo respecto al mito” –*Crear y saber* en “El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?” Barcelona, Paidós, 2002, pág. 144.

se verá a su vez invitado a un exigente cambio de mentalidad<sup>37</sup>. Una mentalidad laicista o “secularista”<sup>38</sup>, empeñada en desnudar al ciudadano de su plural veste religiosa, imponiéndole un uniforme secularista, le resulta tan decimonónica como a Rawls, para el que sin el alimento de las razones no públicas no sería fácil solapar consensualmente *razón pública* alguna<sup>39</sup>. Se supera el laicismo cuando el agnóstico abandona toda pretensión magisterial. Mientras en países europeos con confesiones religiosas hegemónicas las invocaciones a la igualdad sólo se plantean respecto al trato entre unas y otras confesiones, para Habermas la exigencia de igualdad se situará en evitar una generalizada e inconsciente discriminación por razón de religión<sup>40</sup>.

“Hasta ahora, a los únicos a los que el Estado liberal ha exigido, como quien dice, dividir su identidad en dos partes, una privada y otra pública, ha sido

---

<sup>36</sup> “Con el término *postsecular* no sólo quiere mostrarse pública aceptación a las comunidades religiosas por la contribución funcional en lo que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados. Más bien resulta que en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja la comprensión normativa, que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes”. “Ambas posturas, la religiosa y la laica, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también entonces desde un punto de vista cognitivo” —Jürgen Habermas *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?* (cit. nt. 11), págs. 43-44.

<sup>37</sup> “En vez de ser algo natural y sobreentendido, la intuición de los ciudadanos *no creyentes* de que viven en una sociedad postsecular que también está ‘ajustada en sus actitudes epistémicas’ a la persistencia de comunidades religiosas requiere más bien un cambio de mentalidad que no es menos cognitivamente exigente que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno que se seculariza cada vez más. Con arreglo a los criterios de la Ilustración que se cerciora críticamente de sus propias limitaciones, los ciudadanos *no creyentes* comprenden su falta de coincidencia con las concepciones religiosas como un ‘desacuerdo con el que hay que contar razonablemente” —Jürgen Habermas *La religión en la esfera pública* (cit. nt. 34), pág. 147. Hemos sustituido en la traducción ciudadanos “seculares” por no creyentes...

<sup>38</sup> “Desde una perspectiva terminológica, distingo entre los términos ‘secular’ o ‘secularista’. Al contrario de la posición indiferente de una persona ‘secular’ o no creyente que, frente a las reivindicaciones del valor de la religión, se comporta de una forma agnóstica, los ‘secularistas’ adoptan una postura polémica respecto a las doctrinas religiosas que, pese a que sus derechos no son científicamente justificables, gozan aún de relevancia en el ámbito público. Hoy día, el secularismo se apoya con frecuencia en una línea dura de naturalismo, es decir, un naturalismo científicamente fundamentado” —Jürgen Habermas *¿Qué significa una sociedad ‘postsecular’? Una discusión sobre el Islam en Europa* en “¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI” Madrid, Trotta, 2009, pág. 77. La clave laicista radica en que “la secularización del Estado no pueda ser confundida con la secularización de la sociedad civil”. “Una democracia constitucional, que explícitamente autoriza a sus ciudadanos a llevar una vida religiosa, no puede al mismo tiempo discriminar a esos mismos ciudadanos en su papel de legisladores democráticos” —Jürgen Habermas *¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural* (Entrevista con Jürgen Habermas de Eduardo Mendieta), en “El poder de la religión en la esfera pública” Madrid, Trotta, 2011, pág. 144.

<sup>39</sup> “Según la concepción de Rawls, las doctrinas metafísicas y las interpretaciones religiosas del mundo pueden ser verdaderas o falsas”, apuntará —Jürgen Habermas *Reconciliación mediante el uso público de la razón* en Jürgen Habermas, John Rawls “Debate sobre el liberalismo político” Barcelona, Paidós, 1998, pág. 62. “Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón” —Jürgen Habermas *Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política*, en “El poder de la religión en la esfera pública” Madrid, Trotta, 2011, págs. 35. “Considero acertado, como Rawls, el término kantiano de ‘uso público de la razón’ en la esfera pública política” —Jürgen Habermas *Debate final*, en “El poder de la religión en la esfera pública”, *ibidem* pág.108.

<sup>40</sup> “El Estado democrático no debería precipitarse en reducir la polifónica complejidad de la multiplicidad de voces públicas, porque no puede saber si, de lo contrario, no cortará a la sociedad el flujo de los escasos recursos de creación de sentido e identidad. Especialmente en lo que respecta a los sectores vulnerables de la convivencia social, las tradiciones religiosas disponen de fuerza suficiente para articular convincentemente intuiciones morales. Pero lo que pone al secularismo en apuros es la expectativa de que los ciudadanos seculares deban encontrarse en la sociedad civil y en el espacio político público con sus conciudadanos creyentes en su condición de tales en un mismo plano de igualdad” —Jürgen Habermas *¿Qué significa una sociedad ‘postsecular’?* (cit. nt. 38), pág. 80.

a sus ciudadanos creyentes. Son ellos los que tienen que traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular si aspiran a que sus argumentos encuentren aprobación mayoritaria<sup>41</sup>. Más allá de un oportunista *modus vivendi*, se trata de dejar abierto un ámbito de mutuo discurso racional. Esto exigirá al no creyente asumir también un proceso de aprendizaje, que le lleve a traducir sus propios argumentos de modo no ininteligible para el creyente<sup>42</sup>.

La consecuencia lógica será que a nadie pueda extrañar ni suscitar rechazo la presencia pública de aportaciones procedentes de las tradiciones religiosas de la sociedad<sup>44</sup>, ni que resulte fácil detectarlas como fundamento no necesariamente consciente de planteamientos ya consolidados<sup>45</sup>.

Admitida en clave cognitivista una racionalidad práctica, sólo una caprichosa discriminación justificaría la exclusión de toda propuesta con posible parentesco religioso. Rechazada la razón práctica, por el contrario, no cabrá recurrir a argumentos; tampoco para justificar la presencia en el ámbito público de una religión a la que se ha adjudicado sin posible juicio la condición de perturbadora o incluso despreciable. Dentro de un mero zafarrancho sentimental será fácil acabar identificando la postura propia con el sentido común, convertirla en pagana religión civil<sup>46</sup>, negar el ejercicio del derecho

---

<sup>41</sup> Jürgen Habermas *Creer y saber* (cit. nt. 35), pág. 138.

<sup>42</sup> “Los ciudadanos laicos que se encontraran con sus conciudadanos creyentes manteniendo la reserva de que éstos, por su postura religiosa, no pueden ser tomados en serio como contemporáneos modernos, habrían vuelto al nivel de un mero *modus vivendi*, abandonando con ello la base del reconocimiento de la ciudadanía común. No deben, *a fortiori*, excluir que incluso en expresiones religiosas se descubran contenidos semánticos, y acaso hasta tácticas intuiciones propias, que pueden ser traducidos y alojados en una argumentación a nivel público. Por tanto, si todo ha de ir bien, ambas partes deberán, cada una desde su perspectiva, dejarse conducir a una interpretación de la relación entre la fe y el saber que posibilite una coexistencia autorreflexiva y clarificada de las dos” –Jürgen Habermas *¿Qué significa una sociedad postsecular?* (cit. nt. 38), pág. 80.

<sup>43</sup> “La conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se expresa en el plano filosófico en la forma de un pensamiento postmetafísico. En ambos sentidos, sin embargo, el Estado liberal se las ve con el problema de que los ciudadanos creyentes y *no creyentes* sólo pueden adquirir dichas actitudes mediante ‘procesos de aprendizaje’ complementarios” –Jürgen Habermas *La religión en la esfera pública* (cit. nt. 34), pág. 126. Hemos sustituido en la traducción ciudadanos “seculares” por no creyentes

<sup>44</sup> “En las sociedades occidentales profanas, las intuiciones morales cotidianas presentan todavía el cuño de la sustancia normativa de las tradiciones religiosas en cierta medida decapitadas y declaradas por el derecho como asunto privado, en particular de los contenidos de la moral judía de la justicia del Antiguo Testamento y de la ética cristiana del amor del Nuevo Testamento” –Jürgen Habermas *Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral* (cit. nt. 25), pág. 34.

<sup>45</sup> “Cuando la razón secular intenta apropiarse, con los medios del pensamiento posmetafísico, de contenidos traducido de la doctrina cristiana aplicando sus propios baremos. De este modo, una parte de la herencia cristiana es transferida a discursos de fundación que ya no se miden por la autoridad de la fe vivida sino por patrones válidos del saber mundano”. “Conceptos filosóficos como persona, libertad, individualización, historia, emancipación, comunidad y solidaridad están cargados de experiencias y connotaciones que proceden de la doctrina bíblica y de su tradición” –Jürgen Habermas *Una réplica* (cit. 22), págs. 236-237.

<sup>46</sup> “Este pensamiento ‘postmetafísico’ se mantiene profundamente ambiguo. Está amenazado hasta nuestros días por la regresión hacia un ‘nuevo paganismo’”. “Las figuras neopaganas del pensamiento vuelven a estar nuevamente de moda bajo la rúbrica de la crítica postmoderna de la razón”. “Pero, en contacto con Nietzsche y Heidegger, la crítica a la metafísica adquiere la connotación de un rechazo del sentido universalista de las pretensiones de validez incondicionada” –Jürgen Habermas *Un diálogo sobre lo divino y lo humano* (cit. nt. 24), pág. 197.

fundamental de libertad religiosa<sup>47</sup> y conceder al creyente con generosa tolerancia, desde un nada descartable fundamentalismo<sup>48</sup>, el honroso privilegio de exponer posibles discrepancias en la intimidad de su hogar.

Con tal modelo poco habría hoy que agradecer, en un riguroso balance histórico, a las aportaciones de la cultura europea en el ámbito internacional al discurso de la ética pública. Quizá resulte más cuerdo admitir que, lejos de ser la ciencia empírica y su racionalidad instrumental el único criterio performativo de lo verdadero y lo falso, no pasaría de ser un elemento más de una historia de la razón que incluiría también las aportaciones de las grandes religiones mundiales<sup>49</sup>. Lo contrario equivaldría a cegar una de las fuentes más eficaces de aportación de razones al debate público<sup>50</sup>. Más inteligente que ignorar nuestra historia sería aceptar el auténtico origen<sup>51</sup> de elementos culturales de los que no dudamos en sentirnos orgullosos<sup>52</sup>.

Ello invitaría sin duda a un planteamiento político de la presencia de la religión en el ámbito público más atento a una laicidad positiva<sup>53</sup>, descartando a un laicismo<sup>54</sup>, empeñado en reducir en clave no cognitivista la racionalidad a poder.

---

<sup>47</sup> La jurisprudencia constitucional española en garantía de este derecho la hemos analizado en *Un Estado laico. Libertad religiosa en perspectiva constitucional* Cizur Menor, Aranzadi, 2009.

<sup>48</sup> “¿O no podría ocurrir que la toma de conciencia secularista de una parte relevante de la ciudadanía en pro de la autocomprensión normativa de una sociedad postsecular sea tan poco provechosa como la tendencia al fundamentalismo de una masa de ciudadanos creyentes? Esta cuestión toca fuentes de malestar más profundas que cualquier drama ‘multiculturalista’” –Jürgen Habermas *¿Qué significa una sociedad ‘postsecular’?* (cit. nt. 38), pág. 78.

<sup>49</sup> Jürgen Habermas *La religión en la esfera pública* (cit. nt. 34), pág. 155. “La razón opera en las tradiciones religiosas igual que en cualquier otro ámbito cultural, incluida la ciencia” –*Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor*, en “El poder de la religión en la esfera pública” Madrid, Trotta, 2011, pág. 61.

<sup>50</sup> “Pero si las cosmovisiones religiosas y metafísicas han puesto en marcha unos procesos de aprendizaje parecidos, ambos modos, la fe y el saber, con sus tradiciones basadas en Jerusalén y Atenas, pertenecen a la historia del surgimiento de la razón secular” –Jürgen Habermas *La conciencia de lo que falta* (cit. nt. 32), pág. 60.

<sup>51</sup> “Como la tradición judeocristiana y la musulmana pertenecen a la herencia del pensamiento posmetafísico igual que la metafísica griega, los temas bíblicos pueden recordar, por ejemplo, dimensiones reveladas anticipadamente de una autocomprensión personal razonable” –Jürgen Habermas *Una réplica* (cit. nt. 22), págs. 243-244.

<sup>52</sup> “Es indudable que el derecho racional igualitario también tiene raíces religiosas (raíces en aquella revolución de la mentalidad coincidente con el auge de las grandes religiones universales)” –Jürgen Habermas *Crear y saber* (cit. nt. 35), pág. 138.

<sup>53</sup> De ello nos hemos ocupado en *Laicidad y laicismo*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

<sup>54</sup> “La neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a contribuir en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general” –Jürgen Habermas *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?* (cit. nt. 11), págs. 46-47, reiterando lo ya citado en nt. 26.