

SÍMBOLOS RELIGIOSOS, PODER, RAZÓN: UNA REFLEXIÓN POLÍTICO-JURÍDICA¹

Andrés Ollero
Universidad Rey Juan Carlos, Madrid

Abstract: Secularist positions depart from a non-cognoscitive and immanentist perspective that, alleging the needs of State neutrality towards religion, in practice relegate religion to the realm of individual privacy. Against those positions, the author defends the construction of the ethics of the public discourse on the bases of a new practical rationality. Habermas maintains that in the post-metaphysical language it is possible to construe an ethical platform without natural law, based on the reciprocal tolerance of agnostic and religious positions. From this perspective, the author argues in favour of the role played by reasons that believers contribute to public debate. The result of accepting such role would be what is normally called “positive secularity”.

Keywords: Secularism, immanent, transcendent, practical rationality, public discourse, religion.

Resumen: Las posturas laicistas parten de una perspectiva no cognoscitiva e inmanentista que, en aras de una pretendida neutralidad del Estado, relega la religión al ámbito de la privacidad individual. Frente a tales concepciones se defiende la construcción de la ética del discurso sobre una nueva racionalidad práctica. Habermas sostiene que en el lenguaje post-metafísico es posible construir una plataforma ética sin ley natural, basada en la tolerancia recíproca de los agnósticos y de las posiciones religiosas. Desde esta perspectiva, el autor argumenta a favor del papel desempeñado por las razones con que los creyentes contribuyan al debate público. Su aceptación daría lugar a lo que puede denominarse “laicidad positiva”.

Palabras clave: Laicismo, inmanencia, transcendencia, razón práctica, debate público, religión.

¹Una 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 en el Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social, celebrado en Frankfurt am Main, el 16 de agosto de 2011.

La doble sentencia del Tribunal Europeo de Derechos 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 Sala² 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 admitir 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 puntería³. 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: enclaustrarse en la catacumba de la

² De 18 marzo 2011 (Requête n° 30814/06).

³ “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.

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*⁴.

La incompatibilidad de tal pretensión con el no cognitivismo es obvia, pero ¿es a la vez incompatible con la racionalidad moderna?⁵ ¿estaría condenada a un fundamentalismo violento?⁶ Se nos ofrecerá como vía de 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 religioso⁷.

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.

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

⁴“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 *comprehensivas* [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.

⁵ “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.

⁶ “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.

⁷ 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.

postkantiana, se nos presenta como postmetafísica?⁸ 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 público⁹.

La perplejidad se diluye admitiendo que la gestación religiosa de una propuesta ética no resta necesariamente racionalidad a su contenido. Lo que sería poco razonable es sustituir el confesional argumento de autoridad por un laicista argumento 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 discurso¹⁰ sobre la que sustentar una nueva racionalidad práctica. La duda sobre la posibilidad de llevarlo a cabo ametafísicamente flotará continuamente sobre tal empeño¹¹.

El giro de la filosofía hacia el lenguaje requerirá un mundo objetivo previo que sirviéndole de referencia¹² nos trasciende¹³, porque hablar sobre el

⁸ “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 atestigua 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.

⁹ En concreto a las planteadas en trabajos recogidos en *Entre naturalismo y religión* Barcelona, Paidós, 2006, a los que nos referiremos más abajo.

¹⁰ “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.

¹¹ “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.

¹² “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.

¹³ “En la acción comunicativa nos orientamos con pretensiones de validez que sólo podemos enta-

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 intuiciones¹⁴ debidamente argumentadas¹⁵, que nos saldrán al paso en los más variados contextos; a propósito de la discutida personalidad jurídica del embrión humano¹⁶, el republicanismo¹⁷, el imperativo categórico kantiano¹⁸. o, como consecuencia, los fundamentos mismos de la ética del discurso¹⁹.

En dicho contexto ¿estaría también la religión en condiciones de aportar razones al discurso público? La respuesta negativa sólo podría proceder de un

blar 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: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá* (cit. nt.8), pág. 104.

¹⁴“Mientras la filosofía moral se plantee 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 partícipes de la praxis comunicativa cotidiana” -Jürgen HABERMAS *Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación* (cit. nt. 3), pág. 58.

¹⁵ “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. 11), pág. 137.

¹⁶“Por una parte, bajo las condiciones del pluralismo cosmovisivo, 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. 12), pág. 63.

¹⁷“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.

¹⁸“‘Todas’ 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.

¹⁹“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.

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 selecita 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 religiosas²⁰.

El contexto cultural europeo resultará particularmente rico al respecto. Habermas levantará de ello acta, no sólo de modo genérico sino también personal²¹.

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 creacionista²². Sería por ello equivocado pensar que lo que Grocio consideraba compartible era una neutral concepción inmanentista de la existencia²³. Desde tal punto de vista hay quien hoy considera la

²⁰John RAWLS, John *El liberalismo político* Barcelona, Crítica, 1996, págs. 285 y 297, nota 41.

²¹"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.

²²"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.

²³"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 conciu-

fe en la transcendencia como un folklórico antojo fácilmente prescindible, cuando no una irracional fuente de inevitables y perturbadoras incitaciones a la violencia. Para Grocio una concepción inmanentista del mundo sería tan poco neutral como otra basada en la transcendencia; de ahí que plantearla como su alternativa le pareciera blasfema ocurrencia²⁴.

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 postmetafísico²⁵, recurriendo como plataforma a una ética en la que, aun descartado el derecho natural²⁶, “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”. En este contexto tendrá sentido, considerando también a la religión como fuente de razones, invitar al creyente a una traducción de sus argumentos compartible por el agnóstico²⁷, pero no

dadanos 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.

²⁴ “Etiam si 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).

²⁵ “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. 11), pág. 138.

²⁶ “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*, en “La inclusión del otro. Estudios de teoría política” Barcelona, Paidós, 1999, pág. 249.

²⁷ “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, postmetafísicas. 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.

enviarlo al infierno de la irremediable irracionalidad. 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”²⁸.

Para que ello resulte viable en un contexto postmetafísico, Habermas considerará necesario el añadido de un novedoso enfoque postsecular de notable calado ético. En consecuencia el no creyente se verá a su vez invitado a un exigente cambio de mentalidad²⁹. Una mentalidad laicista o “secularista”, empeñada en desnudar al ciudadano de su plural veste religiosa, imponiéndole un uniforme secularizado, 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 alguna³⁰. 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. Más allá de un oportunista *modus vivendi*, se trata de dejar abierto un ámbito de mutuo discurso racional. Esto exigirá al no creyen-

²⁸En 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.

²⁹“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. 28), pág. 147. Hemos sustituido en la traducción ciudadanos “seculares” por no creyentes...

³⁰“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 políti-

te asumir también un proceso de aprendizaje, que le lleve a traducir sus propios argumentos de modo no ininteligible para el creyente³¹.

La consecuencia lógica será que a nadie pueda extrañar ni suscitar rechazo la presencia pública de aportaciones procedentes de las tradiciones religiosas de la sociedad³², ni que resulte fácil detectarlas como fundamento no necesariamente consciente de planteamientos ya consolidados.

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 civil³³, negar el ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa³⁴ y conceder al creyente con generosa tolerancia, desde un nada descartable fundamentalismo, 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 mundiales³⁵. Lo contrario equivaldría a cegar una de las fuentes más eficaces

co” Barcelona, Paidós, 1998, pág. 62.

³¹“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. 28), pág. 126. Hemos sustituido en la traducción ciudadanos “seculares” por no creyentes.

³²“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. 22), pág. 34.

³³“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. 21), pág. 197-.

³⁴ 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.

de aportación de razones al debate público³⁶. Más inteligente que ignorar nuestra historia sería aceptar el auténtico origen de elementos culturales de los que no dudamos en sentirnos orgullosos.

Ello invitaría sin duda a un planteamiento político de la presencia de la religión en el ámbito público más atento a una laicidad positiva³⁷, descartando a un laicismo, empeñado en reducir en clave no cognitivista la racionalidad a poder.

³⁵Jürgen HABERMAS *La religión en la esfera pública* (cit. nt. 28), pág. 155.

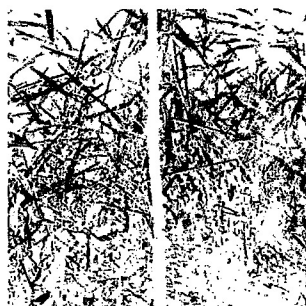
³⁶“Pero si las cosmovisiones religiosas y metafísicas han puesto en marcha unos procesos de aprendizaje parecidos, ambos modos, la fe y el saber, con sus tradiciones basadas en Jerusalén y Atenas, pertenecen a la historia del surgimiento de la razón secular” -Jürgen HABERMAS *La conciencia de lo que falta* (cit. nt. 27), pág. 60.

³⁷ De ello nos hemos ocupado en *Laicidad y laicismo* México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

ANUARIO DE DERECHO
ECLESIAÍSTICO DEL ESTADO

VOLUMEN XXVIII
2012

Símbolos religiosos, poder, razón:
una reflexión político–jurídica



Andrés Ollero