

# PRESENCIA PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

Universidad de Valencia

<http://marineroet.blogspot.com>

## 1. EL «RETORNO» DE LA RELIGIÓN A LA VIDA PÚBLICA

El papel de la religión en la vida pública es uno de los problemas más apasionantes de la teoría ética y la práctica política. En el ámbito de las humanidades y ciencias sociales lo que ha centrado el interés de las nuevas investigaciones no es la naturaleza y funciones que tiene la religión como elemento estructural de la vida humana, sino la vuelta de las preocupaciones religiosas al centro de la vida pública, esto es, el retorno de la religión al primer plano de las investigaciones epistemológicas, éticas y políticas.

Para el conjunto de tradiciones que forman parte del árbol del personalismo comunitario no estamos ante ninguna novedad y debería preocuparnos la sorpresa que puede causarnos esta vuelta o retorno de la religión. A diferencia de otras tradiciones éticas y políticas, el personalismo comunitario no plantea la religión como un fenómeno sorprendente, raro y novedoso, sino como una dimensión estructural de la vida humana. No sólo de la vida biológica de los individuos, sino de las trayectorias biográficas de personas, comunidades e instituciones. En realidad, lo que nos sorprende es el carácter sorprendente que tienen estos hechos para la gente que nos rodea, el hecho de que los investigadores que nos rodean estén sorprendidos por la importancia de la religión, estén inquietos por su incapacidad epistemológica para afrontar los desafíos que plantea y, sobre todo, saquen a la luz los presupuestos de sus teorías, propuestas y programas. Ante este retorno surgen tres interpretaciones relacionadas con la percepción del poder en sus diferentes dimensiones:

a. *Histórico-política.* Para quienes pensaban que los dinamismos de la historia son lineales y evolutivos, el retorno a la religión se plantea si no como una simple vuelta conservadora al pasado, al menos como una necesidad de no perder de vista lo que, en otro tiempo superado, pasó con la religión. El

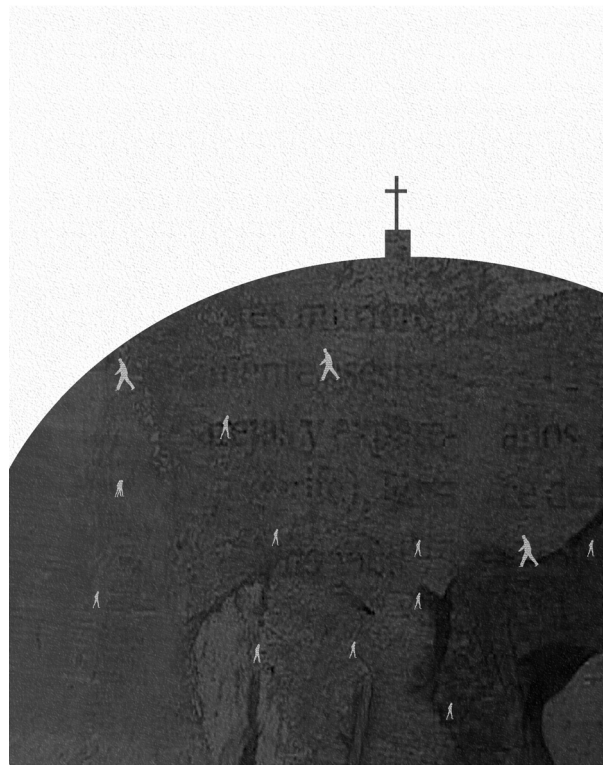


ILUSTRACIÓN: ANA C. MARTÍN

retorno a la religión no sólo marca un freno en el progreso político sino la posibilidad de un regreso, la religión como amenaza conservadora para las sociedades liberales.

b. *Socio-política.* Fenómenos sociales y políticos como el incremento de las prácticas religiosas en

todo mundo, la pertinaz presencia de motivaciones religiosas en los cambios sociales, o incluso la incorporación de la variable religiosa en los choques, conflictos o alianzas de civilizaciones, han exigido que nos planteemos lo que algunos han llamado «poder» de la religión en la «esfera pública». Si no es un retroceso político o amenaza conservadora, al menos es un importante cuestionamiento de los procesos sociales de ilustración, modernización y secularización.

- c. *Psico-política*. El retorno es una liberación personal de pulsiones reprimidas, de dogmas sociales presididos por la corrección política y de principios abstractos desenraizados del mundo de la vida. El retorno es un ejercicio terapéutico de liberación, un ejercicio expresivo diferenciador, un ejercicio de identificación personal por el que se recibe un consuelo, una felicidad y una sanación existencial que no ha conseguido domesticar la razón instrumental. El retorno de la religión es una normalización de la investigación que evita las abstracciones de los expertos y hunde sus raíces en el mundo de la vida de las personas.

## 2. PRESENCIA COMO CUESTIONAMIENTO DE LA SECULARIZACIÓN

La presencia de la religión en la vida pública también se ha interpretado como un cuestionamiento de las tesis filosóficas, teológicas y políticas sobre la secularización. Según estas tesis, las sociedades modernas e ilustradas se caracterizan por romper los vínculos con lo trascendente, lo sagrado y el misterio; en terminología de Max Weber, serían sociedades «desencantadas». Los procesos de modernización se interpretaban como procesos de desencantamiento y racionalización del mundo; la instalación de los ciudadanos en las sociedades de un bienestar que es fruto de la ciencia y la técnica permite dar la espalda a la religión. Los ciudadanos racionales y modernos no necesitan acudir a las apariencias, los encantos y las seducciones de las religiones. La razón humana no necesita acudir a la trascendencia, permanece en la propia inmanencia, en el propio tiempo humano, en el propio «saeculum» o siglo, sin remitir la felicidad a otro tiempo trascendente.

Un dato sorprendente en las investigaciones sobre la secularización ha sido el hecho de que han sido los mismos expertos de la secularización quienes han reconocido su error. Con la llegada del siglo XXI y la globalización de los enfoques, el propio Peter L. Berger ha planteado en 1999 la de-secularización del mundo.

En el ámbito de la filosofía política han sido importantes las posiciones de Paul Ricœur, John Rawls, Jürgen Habermas y Charles Taylor, pensadores que se han planteado «la secularidad» como problema. Este cuestionamiento se ha realizado desde presupuestos epistemológicos diferentes y por ello ofrecen visiones enriquecedoras de los problemas que están en juego: modelos de racionalidad y confesiones religiosas, naturaleza y gracia, inmanencia y trascendencia, estado totalitario y estado democrático, sociedad cerrada y sociedad abierta, naturalismo científico y religión.

En el contexto europeo, el término secularidad es entendido como laicidad y éste, a su vez, es confundido con el de neutralidad. Esto lleva a una simplificación de los problemas y, por consiguiente, a una falta de precisión en los términos. Retengamos que la secularidad es una nota o propiedad y la secularización es un proceso. Con la misma raíz se ha construido una ideología llamada «secularismo» que puede utilizarse no sólo para describir el proceso sino para interpretarlo como una pérdida y un retroceso.

Interpretando con cierta libertad a Charles Taylor en su libro *A secular Age*, podemos distinguir tres formas de entender la secularización como proceso. No son las únicas pero su delimitación nos puede ayudar a clarificar los usos del término en diferentes contextos.

- a. Un proceso de *separación* del poder político del poder religioso, incluso una separación de ámbitos dentro de los espacios públicos. Una sociedad secular es aquella que separa y distingue política y religión, lo propio del César y lo propio de Dios. El orden civil recibe el nombre de «orden secular» porque se ha desprendido de sus atributos o rasgos religiosos, puede funcionar como si Dios no existiera (*etsi Deus non daretur*). Los procesos de modernización social y política europea han sido procesos de separación entre la Iglesia y el Estado, entre las confesiones religiosas y los sistemas políticos. Cuando esta separación no se produce estamos ante sistemas o regímenes políticos regulados de manera «confesional». Por ejemplo, el estado español anterior a la constitución del 78 era un estado «confesional», es decir, sin separación y con identificación del régimen-sistema con una determinada confesión religiosa.
- b. Un proceso de *reducción* de la presencia de las confesiones religiosas en los espacios públicos. Una sociedad secularizada es aquella donde las confesiones religiosas han reducido su presencia pública, lo que puede llevar a convertirlas en religiones invisibles.

bles, en terminología de Thomas Luckmann. Esta reducción no ha supuesto una anulación de las creencias religiosas sino su privatización. La secularización ha generado una privatización de las prácticas religiosas y, por consiguiente, un refugio en ámbitos que algunos consideran arbitrarios, irracionales, emotivos, como carentes de valor para organizar la vida pública.

- c. Un proceso de *personalización* de las creencias religiosas. La participación en las prácticas de una confesión religiosa es el resultado de una opción personal, una opción libre que se ha presentado como alternativa entre otras muchas posibles. Secularización puede ser sinónimo de personalización y opción personal, una fe libre y auténtica, resultado de la autonomía personal. Entendida como oportunidad de personalización, la secularización es una oportunidad para la autenticidad de las prácticas religiosas que dejan de ser sólo hábitos o costumbres sociales y pasan a ser convicciones personales o creencias firmes con las que delimitar una figura propia en el conjunto de los imaginarios sociales.

### 3. LAICIDAD POSITIVA, ACONFESIONALIDAD Y SOCIEDAD POSTSECULAR

La constitución española de 1978 ofreció una respuesta inteligente y madura a los procesos de secularización acelerada de la sociedad española del fin de siglo. El artículo 16 recoge tres afirmaciones: ninguna confesión tiene carácter estatal, los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas y estos mismos mantendrán relaciones de cooperación con la Iglesia católica (a la que se menciona explícitamente) y las demás confesiones religiosas. Con esta fórmula se abandona el estéril debate sobre el carácter «laico» del Estado español y se opta por una fórmula que hoy llamaríamos de *laicidad positiva*.

Como ha señalado Tomás Domingo en un trabajo que pronto verá la luz y que lleva por título *Laicidad positiva de confrontación: la propuesta hermenéutico-deliberativa de Paul Ricœur*, esta fórmula —que ya ha sido utilizada en repetidas ocasiones por Benedicto XVI y el propio Nicolás Sarkozy— tiene su origen en la conceptualización de la laicidad que hace Paul Ricœur. A diferencia de la laicidad que se remite a los poderes públicos, hay una laicidad propia de la escuela pública obligada a ser más rica y respetuosa del pluralismo social. La vida cultural de los pueblos que debe alimentar los debates educativos no puede proceder de la negación, de la abstención o de la privatización de

las confesiones religiosas. Mientras la laicidad negativa o de combate se empeña en anular las diferencias religiosas identificándose como neutralidad o imparcialidad de los poderes públicos (o escuela pública), una laicidad positiva o de confrontación está abierta al pluralismo social, religioso y cultural.

La fórmula constitucional de un Estado aconfesional se ajusta a una laicidad positiva porque los poderes públicos no se identifican con ninguna confesión religiosa y no se desentienden del papel que las confesiones desempeñan en la vida pública. La *neutralidad* de los poderes públicos puede entenderse como *imparcialidad* ante las confesiones religiosas y no como *neutralización* (anulación, supresión o privatización). Los defensores de una Europa laica, de una España laica, de un Estado laico, de una escuela laica y hasta de una sociedad laica no siempre están pensando en la imparcialidad de los poderes públicos sino en la neutralización socio-política, cívica y cultural de las confesiones religiosas en los espacios políticamente administrados. En estos casos, parece como si la función de los poderes públicos fuera la anulación, supresión o privatización (cuando no la estigmatización) del potencial semántico (interpretativo, cultural, civilizatorio, emancipador) de las religiones.

Esta tendencia a neutralizar las confesiones religiosas desde los poderes públicos no sólo promueve una secularización de todos los espacios públicos sino una sacralización o idolatrización de todos los ámbitos políticos o administrativos. Esta sacralización e idolatrización de lo político se presenta epistémicamente aséptica y científicamente avalada, como si las propuestas confesionales carecieran de valor cognitivo. Los defensores de esta sacralización no tienen más remedio que aceptar el valor cultural y psicológico de las confesiones religiosas, pero se resisten a que tengan un valor cognitivo para la vida pública. Esta sacralización de la política expresa una grave confusión epistemológica donde se confunden lo público con lo político y lo social con lo estatal. La moral pública acabaría identificándose con la moral refrendada políticamente por los partidos y las administraciones. Esta tendencia a neutralizar las confesiones no es patrimonio de una izquierda laicista y antimonárquica; también hay una derecha moderna, ilustrada y totalitaria incapaz de reconocer el potencial civilizatorio de las confesiones religiosas.


El analfabetismo religioso en los diferentes grupos políticos de nuestro país los ha hecho incapaces para el análisis, el discernimiento y, sobre todo, para la aplicación de la propia constitución de 1978. El debate sobre la Educación para la Ciudadanía, sobre la vitalidad de las religiones en la escuela pública, sobre la

presencia de los símbolos religiosos en la gestión de las actividades escolares y, sobre todo, la contribución de las diferentes confesiones religiosas al fortalecimiento de una moral pública viva, es uno de los grandes desafíos pendientes de nuestro país. Además del ámbito educativo, el analfabetismo se convierte en ceguera cuando analizamos los niveles argumentativos en el ámbito de la bioética (principio, final e instrumentalización de la vida personal), del derecho penal (reparación, perdón) o del conjunto de las políticas sociales (matrimonio, familia, gestión de afectos, dependencia).

Para evitar este analfabetismo, esta ceguera y esta simplificación es importante abrir los ojos ante la amplitud de los fenómenos sociales, la gravedad de los problemas y la profundidad con la que las confesiones religiosas responden a los desafíos. El fundamentalismo no es patrimonio de las confesiones religiosas porque todos conocemos partidos políticos cerrados, sindicatos dogmáticos, organizaciones impermeables a la crítica y personas intolerantes. En los espacios públicos de deliberación (opinión pública y publicada) se suele interpretar la presencia de la religión en la vida pública como un retorno del fundamentalismo, del dogmatismo o de la intolerancia, como si no hubiera políticos, periodistas y académicos fundamentalistas. En este sentido, las mentes más lúcidas de la filosofía social y política de nuestros días han reivindicado la necesidad de incluir la religión en la agenda pública. No sólo como variable sociológica sino como variable cognitiva para realimentar las fuentes pre-políticas de la ética democrática. En lugar

de referirnos a sociedades seculares o secularizadas debemos referirnos a sociedades postseculares. Nos encontramos ante un paradigma nuevo donde la religión ya no puede ser pensada en los mismos términos que los siglos anteriores.

En la sociedad postsecular no ha desaparecido el debate sobre la secularización, la imparcialidad de los poderes públicos en una democracia liberal o incluso el debate sobre las apasionantes relaciones entre la razón y la fe. Como hemos mostrado en trabajos recientes, se nos plantea un tiempo en el que debemos repensar la relación entre los mínimos de justicia que nos exige la democracia y los máximos de felicidad a los que nos invitan las confesiones religiosas. Ahora bien, se trata de repensar esta relación como un ejercicio de traducción permanente al que no sólo estamos obligados los creyentes sino al que están obligados todos los ciudadanos. La fragilidad o fortaleza epistémica no está en un lenguaje particular, es decir, no se trata de reconocer como canónica una razón secular fuerte a la que deben traducirse las emociones religiosas frágiles.

Si nos interesa una sociedad abierta, unas identidades culturales reconstruidas narrativamente y unas democracias blindadas contra el totalitarismo, entonces estamos obligados a realizar permanentes esfuerzos de traducción<sup>1</sup>. Esfuerzos para reconstruir una racionalidad o cosmovisión personalizante que integre con discernimiento confesiones religiosas y razón(es) pública(s), esfuerzos para ubicarnos en un horizonte postsecular donde afrontar uno de los mayores mitos de las nuevas y viejas ilustraciones: el mito de la Gran Separación. 

1. Véase nuestro trabajo *Ciudadanía activa y religión. Las fuentes prepolíticas de la ética democrática*. Encuentro, Madrid, 2011, 2.<sup>a</sup> ed.