

ENTRE SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARISMO: HABERMAS Y EL DEBATE SOBRE LAS RELIGIONES EN SOCIEDADES PLURALISTAS Y DEMOCRÁTICAS

BETWEEN SECULARIZATION AND POSTSECULARISM: HABERMAS AND THE DEBATE ABOUT RELIGIONS IN PLURALIST AND DEMOCRATIC SOCIETIES

José Antonio Pérez Tapias

Catedrático de Filosofía. Universidad de Granada (España)

Palabras claves: Secularización, secularidad, secularismo, postsecular, postsecularismo, religión, Habermas.

Keywords: Secularization, secularity, secularism, postsecular, postsecularism, religion, Habermas.

Resumen En sociedades que se han entendido como secularizadas, las religiones no han desaparecido, sino que se han reubicado. Ante esa realidad sociocultural, con su vertiente política, se hace necesario volver sobre lo que ha sido el proceso de secularización en la modernidad occidental, sobre sus logros y sus déficits. Tras ello, procede aclarar por qué es criticable el *secularismo* y es asumible un enfoque *postsecularista*; y por qué marcar distancias con lo que se quiere decir al hablar de sociedad *postsecular*. Jürgen Habermas aporta lúcidos criterios para todo ello, clarificando cómo entender el papel de personas y comunidades religiosas en contextos pluralistas y de democracia deliberativa. La filosofía, desde una razón autónoma y consciente de sus límites, ha de dialogar con las tradiciones religiosas, también teniendo en cuenta las exigencias del diálogo intercultural, sin por ello dejar de defender los logros emancipatorios que implica la secularidad.

Abstract In societies that have been understood as secularized, religions have not disappeared, but rather have been relocated. Faced with this sociocultural reality, with its political aspect, it is necessary to return to what the process of secularization has been in western modernity, to its achievements and its deficits. After this, it is necessary to clarify why *secularism* is criticizable and a

postsecularist approach is acceptable; and why to mark distances with what is meant when talking about *post-secular* society. Jürgen Habermas provides lucid criteria for all this, clarifying how to understand the role of religious people and communities in pluralistic and deliberative democratic contexts. Philosophy, from an autonomous reason that is aware of its limits, must dialogue with religious traditions, also taking into account the demands of intercultural dialogue, without ceasing to defend the emancipatory achievements that secularity implies.

1. La secularización como proceso, el secularismo como movimiento sociopolítico y la secularidad como realidad cultural

A partir de la palabra “secular”, viniendo del “saeculum” latino, derivaron vocablos como “secularidad”, “secularismo”, “postsecular”..., siendo “secularización” término clave que podemos entender, dada su carga semántica, como inmersión en el “siglo”, significando, aun comportando no poca ambigüedad, un determinado desarrollo histórico que, si bien pudiera entenderse como una obviedad -¿quién no está inmerso en su siglo, entendido como el tiempo en que vive?-, implica, sin embargo, lo que puede entenderse como “vuelta al siglo”. Imposible que deje de verse como algo paradójico, pues es como venir a un tiempo en el que ya estamos. En verdad, se trata de un resituarse temporalmente que en pasados momentos históricos supuso una manera nueva de ubicarse en la propia época, en el propio mundo, en definitiva.

1.1. Anticipos de la inmanentización de la trascendencia: semillas de secularización en el cristianismo y en el judaísmo

La secularización, por tanto, alude al pasar de un tiempo a otro, entendiendo por ello un nuevo modo de vivir en el mundo desde una visión de la historia que, emergiendo paulatinamente, en su día acabó siendo novedad: se trató del tránsito (parcial o total) de un tiempo religioso a un tiempo profano o, introduciendo referencias espaciales, como subraya Giacomo Marramao en *Cielo y tierra*, se trató, en la génesis de la secularización. del paso *del cielo a la tierra* -realidades vistas como contrapuestas, por más que relacionadas-, de la “ciudad de Dios” a la “ciudad de los hombres”, dicho con expresiones

agustinianas, o, más certeramente desde una perspectiva filosófica, desde la trascendencia a la inmanencia¹.

Como proceso histórico, la secularización es recorrido constituyente de la modernidad. No es el único vector a través del cual se ha configurado culturalmente Europa o, más ampliamente, Occidente, pues se ha desplegado entrelazado con el desarrollo de la ciencia llamada “moderna”, con el sucederse de avatares políticos que nos han traído desde la legitimación religiosa del poder hasta su legitimación democrática, y con la dinámica económica de nuestras sociedades que conocemos como capitalismo. La secularización es marco cultural en devenir de todos esos procesos, constituyentes de la modernidad.

Lo reconocido como *secularización* es un proceso multidimensional, con el elemento singular de contar, entre sus causas primigenias, con el mismo cristianismo -cabe por ello anticipar que, respecto al cristianismo, más que aceptar alguna forma de cancelación o, por otro extremo, de rearme religioso, es atinado verlo bajo la propuesta de Jean-Luc Nancy de “deconstrucción” en su obra *La declosión*, para proceder adecuadamente respecto a él y lo que culturalmente significa²-. El cristianismo contenía ya semillas de secularización, máxime dada su condición inicial derivada del judaísmo. Si la religión mosaica se configuró como *religión de la historia* a partir de la experiencia del *éxodo* - desde la filosofía, analizada por Bloch en *Ateísmo en el cristianismo*³-, conllevó desde su arranque la tensión, recogida por el relato mítico, entre la liberación *ya incoada* y las metas *aún no* alcanzadas, referida en principio a un proceso intrahistórico que luego se proyectaría hacia metas transhistóricas. Esta correlación entre dos tiempos se acentuaría en el cristianismo ante la convicción del “retraso de la Parusía” o “definitiva venida de Cristo como mesías”. Es más: el cristianismo, a esa remodulación de la tensión histórica, añade otro elemento: la encarnación de Dios, símbolo central en su elaboración

¹ Cf. Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* [1994], Barcelona, Paidós, 1998.

² Cf. Nancy, J.-L., *La declosión. Deconstrucción del cristianismo* [2005], Buenos Aires, la Cebra, 2008.

³ Cf. Bloch, E., *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino* [1968]. Madrid, Taurus, 1980.

teológica, que orientará desde él todo su desarrollo histórico -y de la filosofía misma, en su estrecha relación con la teología, especialmente con Hegel, como puso de relieve Hans Küng en *La encarnación de Dios*, entre otros muchos⁴.

La simbólica de la encarnación de Dios predispone, pues, acerca del giro desde la trascendencia hacia la inmanencia. ¿Cuándo se da culturalmente ese giro? Muchas voces lo han puesto en el Renacimiento, con su optimismo antropológico, con el nuevo paradigma antropocéntrico que se consolida en los países de la Europa occidental en tanto, saliendo de la cristiandad medieval, abandonan una cosmovisión teocéntrica. Todo ello tiene una gestación previa, la cual han remontado hacia atrás muchos estudiosos subrayando la misma evolución del pensamiento medieval desde el agustinismo hacia el tomismo, mediando el influjo de la filosofía de Averroes con su incidencia en el replanteamiento de las relaciones entre razón y fe. Por lo demás, retrotrayendo factores causales más atrás, no faltan quienes ponen el acento en cómo el proceso de secularización ulterior se preparaba ya con la confrontación del cristianismo con el planteamiento que fue considerado como la herejía que más lo hizo peligrar: el gnosticismo, con la escisión total entre dos mundos, o dos eones en clave neoplatónica, para desde ella hacer frente a la problemática del mal, aunque al precio de deshistorizar el cristianismo o de llevar la apocalíptica a una mitificada visión de la historia⁵.

Al hecho de que las semillas de la secularización, como cambio de acento desde la trascendencia a la inmanencia, estuvieran sembradas en el cristianismo -lo cual no implica que haya que pensar el “factor religioso” actuando en solitario, al margen de otras condiciones socioculturales⁶-, se suma que desde las mismas instancias eclesásticas se empezaron a hacer en determinados momentos ciertos usos jurídicos del término “secularización”. Así, el surgimiento de universidades despegadas de los monasterios como

⁴ Cf. Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel* [1970], Barcelona, Herder, 1974.

⁵ Cf. Voegelin, E., *Las religiones políticas* [1938], Madrid, Trotta, 2014.

⁶ Cf. Berger, P.L., *Para una teoría sociológica de la religión* [1967], Barcelona, Kairós, 1981, p. 159.

instituciones del saber ya se puso bajo el rótulo de secularización; en la actualidad aún se halla bajo el mismo, por ejemplo, lo que canónicamente es el paso de clérigos al estado laical. Pero lo más importante es cómo se ve impulsada la secularización desde lo que ocurre en el campo religioso cuando en el siglo XVI entra en escena la Reforma protestante.

1.2. *De la Reforma (y Contrarreforma) en el proceso hacia la secularidad de la sociedad moderna*

La Reforma luterana -contó con el antecedente de los intentos de reforma de la Iglesia que se dieron desde la Baja Edad Media- cataliza una nueva religiosidad caracterizada por la interiorización de la fe y la individualización de la relación del creyente con Dios -subrayadas por Charles Taylor⁷-, conllevando una fuerte relativización de las mediaciones eclesiales. Ello redundó en la revalorización de las instancias mundanas, por su parte ganando autonomía, lo que no sería incompatible con que el luteranismo u otras variantes del protestantismo se siguieran considerando religiones oficiales en determinados Estados, pero siempre supeditadas al *principio de tolerancia* consagrado secularizadamente en la paz de Westfalia. Eso no restó relevancia a las nuevas formas de religiosidad respecto de las dinámicas sociales, incluso las relativas al ámbito de la economía, como sería abordado por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁸.

En lo que toca al lado católico, con su Contrarreforma, no hay que pensar que quedó ajeno al proceso de secularización, por más que se diera con otro perfil. Aun manteniendo mayor presencia social de la Iglesia, hay vectores en los que se hizo notar el impulso secularizador. Son de destacar pasos importantes en cuanto a la desacralización del poder, tal como se aprecia en elaboraciones sobre la soberanía, aun con la realidad de las monarquías absolutas, y reservas frente a las teorizaciones acerca de la razón de Estado. Las innovaciones de cuño iusnaturalista y sobre el derecho de gentes,

⁷ Cf. Taylor, C., *La era secular*. Volumen I [2007], Barcelona, Gedisa, 2014, pp. 129 ss.

⁸ Cf. Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1905], Barcelona, Península, 1969.

presentan nuevos frentes secularizadores desde la misma Escuela de Salamanca y en pleno barroco del siglo XVII, como se puede apreciar en Francisco de Vitoria, Francisco Suárez o Baltasar Gracián⁹. Los límites que marcan al absolutismo político muestran la intención de poner frenos a la deriva posible hacia una “religión política” a resultas de la inmanentización de la trascendencia que se estaba dando¹⁰.

Entrando, pues, en la modernidad, la sociedad, en los diferentes ámbitos de su cultura, se emancipaba de la tutela religiosa otrora ejercida por la Iglesia - hablamos de los países europeos, por lo demás viviendo un proceso que, tras una “primera modernidad” de impronta iberoamericana con el desplazamiento del eje geopolítico del Mediterráneo al Atlántico, traslada después su eje hacia el centro de Europa en lo que habría de ser “segunda modernidad”, la que ha proporcionado el perfil estándar de lo que se impuso como moderno¹¹. Es importante poner de relieve que, impulsada la secularización, eso suponía una reubicación de la religión y su papel, pero no una desaparición de la religión ni necesariamente un rechazo frontal del teísmo¹². Éste se reformulaba, como Descartes hizo en el terreno filosófico, incluso apuntalándolo desde la razón autónoma como pieza fundamental de la *metafísica del sujeto*, como Heidegger pone de relieve en su crítica al curso onto-teo-lógico del pensamiento moderno¹³.

La aportación de Spinoza al pensamiento que acompaña al proceso de secularización es singularmente destacada, por su manera de interpretar el hecho religioso y de afrontar lo político desde lo que cabe entender como un

⁹ Cf. Pérez Tapias, J.A., “El *ethos* barroco y el pensamiento crítico hacia la razón de Estado en el Barroco hispano”, *Pensamiento*, vol 78, nº 300, 2022, pp. 1391-1412.

¹⁰ Cf. Voegelin, E., *Las religiones políticas*, o.c., pp. 57 ss.

¹¹ Cf. Dussel, E., «Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad», en Santos, B. de Sousa y Meneses, M.P. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, AkaL, 2014, pp. 283-329.

¹² Cf. Estrada, J.A., *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006, pp. 109 ss.

¹³ Cerezo, P., “La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas, en VVAA, *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, Instituto Fe y Secularidad/Sigueme, 1973.

incipiente *paradigma laico* que sigue siendo una referencia que no debe perderse de vista. Las enjundiosas páginas de su *Tratado teológico-político* muestran un pensador crítico de la religión, pero respetuoso con la religiosidad de los ciudadanos, el cual acomete una interpretación de lo religioso, y más concretamente de la literatura bíblica, que asombra por una lucidez que le lleva muy por delante de su tiempo¹⁴. Ante pretensiones injustificables del poder religioso y de sus connivencias con el poder político, Spinoza defiende la libertad de pensamiento, a la que ha de corresponder la libertad de expresión en el espacio público político, puerta de entrada a la vida democrática. Defendiendo una visión desacralizada de la política y una interpretación secularizada de la religión, Spinoza se sitúa en la órbita de la laicidad del Estado, no sólo como separación entre éste y las comunidades religiosas, sino, en defensa de la libertad de los individuos, como reivindicación del papel del Estado, en sentido antiteocrático, como imparcial ante las religiones, aunque no exactamente neutral, dado que no puede desistir de frenar todo fanatismo sectario que vaya contra los derechos de los individuos.

Siguiendo la pista al posterior despliegue de ideas en el siglo XVIII es de destacar cómo el pensamiento de la Ilustración, en tanto consciente del desplazamiento de la religión en la sociedad, no dejaba de abordar problemas nuevos. Uno de ellos es el relativo a cómo cubrir el vacío que dejaba la religión al perder el cristianismo el papel ideológico y la incidencia social que otrora tuvo. En tal sentido es significativa la propuesta de Rousseau en *Emilio o De la educación* sobre una “religión natural”, la cual habría que promover como indispensable para mantener el vínculo social en la comunidad política¹⁵. Tal preocupación, con diferentes variantes, se verá recogida por una secuencia de autores que llega hasta Bergson en el siglo XX, con sus reflexiones en *Las dos fuentes de la moral y la religión* sobre una “religión dinámica” que pensaba como insustituible¹⁶.

¹⁴ Cf. Spinoza, B., *Tratado teológico-político* [1670], Madrid, Alianza, 2014.

¹⁵ Cf. Rousseau, J.-J., *Emilio o de la educación* [1762], Madrid, Alianza, 2001.

¹⁶ Cf. Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión* [1928], Madrid, Trotta, 2020, pp. 181 ss.

Otro de los caminos emprendidos en su momento, de importancia crucial, fue el de Kant, cuando tras sus *Críticas*, puesta la razón finita frente a sus posibilidades y límites, acomete el culminar su metafísica moral con un reelaborado enfoque teodiceico en base a los postulados de la *razón práctica* -desechada la “vía Leibniz” para sortear *la cruz del mal* mediante expediente de metafísica racionalista-; es ese edificio kantiano el que se ve coronado en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* por una filosofía sobre la religión que vuelve a incidir en su necesidad como motivadora moral e incluso con cierto valor cognitivo en cuanto a elementos orientadores para la razón, siempre dentro de los límites señalados por la razón misma¹⁷. Es así como es retomada la cuestión de la religión, desde el prisma de la razonabilidad de la fe, mas excluyendo la pertinencia de una “filosofía religiosa”¹⁸.

Tras el antes mencionado hito hegeliano, con su versión “secularizada y secularizante” de la encarnación de Dios llevada a pensamiento dialéctico como despliegue kenótico y autorrecuperador del Espíritu en la historia, y perfilada la reubicación de la religión desempeñando su papel entre los avatares de la conciencia y los logros del “espíritu”, siguieron a esa gran sistematización -de nuevo teodicea insostenible en tanto que historiodicea-, la crítica a la religión de la izquierda hegeliana y otras nuevas maneras de abordarla, ya en clave antihegeliana como en Kierkegaard -destacando éste en la crítica a la “cristiandad mundanizada” propugnada por Hegel¹⁹-, ya en clave posthegeliana como con la hermenéutica de Schleiermacher.

La izquierda hegeliana, de la que emergería Marx radicalizando la crítica de la religión como ideología al exigir que la “crítica del cielo” se volcara en “crítica de la tierra”, pero reconociendo a su vez que la religión objeto de crítica encierra un excedente ideológico en tanto que, a pesar de la alienación que

¹⁷ Cf. Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* [1793], Madrid, Alianza, 2001.

¹⁸ Cf. Pérez Tapias, J.A., “El 'homo religiosus' y su búsqueda de razones. La razonabilidad de la fe en la filosofía de Juan A. Estrada”, *Gazeta de Antropología*, nº 37, 2021 <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5528>

¹⁹ Cf. Lówith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento en el siglo XIX* [1939], Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 203 ss.

comporta, encierra el “grito de la criatura oprimida” al que la voluntad de emancipación debe prestar oídos²⁰, encuentra previamente en Feuerbach y en *La esencia del cristianismo* la expresión rotunda de lo que venía madurando desde el giro renacentista: ese humanismo que, bajo un nuevo ateísmo como conceptualización apropiada, es cifra de lo que Taylor destaca como “humanismo autosuficiente”²¹. No hay que pasar por alto declaración clave del ateísmo humanista feuerbachiano como la que dice que “el secreto de la teología es la antropología”, con la cual se abre paso una consideración genético-crítica de la religión que valoraba en ésta lo que hay que conservar de la misma relativo al ser humano, a resultas de la negación de Dios -herencia de la dialéctica hegeliana-²². Tal clave de Feuerbach es la que le conecta con un nuevo planteamiento hermenéutico respecto a la religión, lo cual fue subrayado por Marcel Xhaufaire en *Feuerbach et la theologie de la sécularisation*²³.

1.3. *Asunción (parcial) de la secularización por el cristianismo y resistencias en torno a la secularidad*

En el siglo XIX y entrando en el XX, el recorrido del pensamiento en el que la secularización fue madurando tuvo un episodio importante, teniendo como protagonista a la misma teología. Es el momento en que, asumido el sentido emancipador del proceso de secularización, sus efectos se aprecian no sólo en lo que respecta a cómo la secularización libera a los individuos y a la sociedad y sus instituciones de la tutela eclesiástica, sino también, en lo que toca al cristianismo, de sus ataduras a instituciones y modos de pensar de un orden social caduco, incluyendo instituciones religiosas insertas en ese orden cumpliendo funciones de justificación ideológica. En virtud de la secularización -vino a decirse en el seno de las iglesias por voces cualificadas y audaces-, el cristianismo se reencontraba consigo mismo. Es así como se inauguró una

²⁰ Marx, K., “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción” [1844], en Id., *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*, Barcelona, Gedisa, 2023, p. 57.

²¹ Taylor, C., *La era secular*, I, o.c., p. 47.

²² Cf. Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo* [1841], Madrid, Trotta, 1998.

²³ Cf. Xhaufaire, M., *Feuerbach et la theologie de la sécularisation*. Paris, Du Cerf, 1970.

teología de la secularización que, con la ayuda de la hermenéutica de la desmitificación de Bultmann, habría de abrir caminos para la misma reflexión sobre la religión y la fe en un mundo secularizado.

Sin olvidar aquella vuelta de tuerca dada después, situándose tras la estela de la nietzscheana “muerte de Dios”, por los *teólogos de la muerte de Dios*, todo ello preparó el terreno a posteriores desarrollos teológicos como el de la “teología dialéctica” de Karl Barth o los que Paul Tillich despliega en su obra *En la frontera* -entre fe y razón, por ejemplo-²⁴. Una Iglesia católica que en las primeras décadas del siglo XX aún condenó la llamada teología liberal, también acabaría siendo más receptiva en relación a corrientes que asumían la secularización, tal como se vio con el nuevo paradigma teológico que, de la mano de teólogos como Congar, Chenu o Rahner, marca la impronta del Concilio Vaticano II al replantear la misión de “la Iglesia en el mundo actual”. Sintomático de ese cambio es Edward Schillebeeckx declarando la legitimidad de una secularización que propiciaba la “purificación de la fe”²⁵.

Con las iglesias asumiendo la secularización desde sus sectores más abiertos, expedita quedó la vía para la asunción de la *secularidad* como característica de un mundo en el que las instituciones sociales, las prácticas humanas y el ejercicio de la razón desde su autonomía cuentan con un despliegue de sus potencialidades sin interferencias obstruccionistas por parte de la religión. Eso no habría de suponer recortes para las prácticas religiosas, una vez reconocida la “esfera de valor” propia de lo religioso, junto a las otras que constituyen la trama de sociedades sometidas al proceso de racionalización de la vida que Max Weber destacó como propio de la modernidad en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*²⁶. Había que contar además con que, desde la esfera de la ciencia, se había extendido hacia las demás un “desencantamiento del mundo” que volvía inoperante cualquier

²⁴ Cf. Tillich, P., *En la frontera*, Madrid, Studium, 1971.

²⁵ Cf. Schillebeeckx, E., *Revelación y teología* [1965], Salamanca, Sígueme, 1968, pp. 431 ss.

²⁶ Cf. Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols. [1920], Madrid, Taurus, 1984.

intento de colonización religiosa del saber o de regresión con ribetes teocráticos en la esfera política.

Con todo, la *secularidad* como logro también desencadena focos de tensión e incluso de conflictos. Algunos han sido de rango mayor y de índole trágica, como los que hubo que afrontar ante sistemas totalitarios, cual el erigido por el nazismo, en el que se invierte el sentido de la secularización hasta el punto de llevar al extremo la tendencia a la “religión política”, a resultas de una inmanencia que acapara para sí todos los rasgos de la trascendencia, llevando en ese caso la mentada inversión a un idolátrico culto político de nuevo cuño. Variante al respecto fue el nacional-catolicismo que, desde una Iglesia mayoritariamente reaccionaria, legitimó en España la Guerra Civil como “cruzada”, proporcionando cobertura ideológica a la dictadura franquista.

La secularización de nuestras sociedades ha suscitado conflictos que, en ciertos casos, aún están irresueltos. Uno de ellos, que se sigue viendo inducido desde sectores sociales y políticos conservadores que no aceptan la “reubicación de la religión” -lúcidamente analizada por Marcel Gauchet en *El desencantamiento del mundo*²⁷, es el relativo a la laicidad del Estado, conflicto agudizado en países de presencia socialmente mayoritaria de la Iglesia católica, con peso del integrista que sigue albergando. Las resistencias confesionalistas a perder privilegios de la Iglesia, reluctante a lo que implica la secularidad, hacen patente que la laicidad es “otro proyecto inacabado de la modernidad”²⁸. Son tales situaciones las que espolean un laicismo que no sólo persigue una clara separación de Iglesia y Estado, sino que se muestra opuesto a la presencia de las religiones en el ámbito público, dando un énfasis notable a argumentos como los de Paolo Flores d’Arcais al propugnar “una democracia sin Dios”²⁹.

²⁷ Cf. Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985], Madrid, Trotta, 2005.

²⁸ Cf. Pérez Tapias, J.A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta, 2007, cap. 7: “Laicidad, emancipación y reconocimiento. Otro proyecto inacabado de la modernidad”, pp. 289 ss.

²⁹ Flores D’Arcais, P., *Una democracia sin Dios* [2013]. Madrid, Trotta, 2014.

Esa posición de un movimiento laicista poco favorable a una interpretación antropológica de lo que supone el “hecho religioso” es la que va asociada al rechazo general a *lo religioso* que se pone bajo el rótulo “secularismo”. Dicha fórmula, siendo además el término que en el ámbito anglosajón suele utilizarse para traducir “laicidad”, es la usada por quienes ven un déficit de tolerancia en movimientos, colectivos y personas que llevan el rechazo de lo religioso hasta el punto de mostrarse contrarios a lo que se presenta, por ejemplo, como “religión civil” en los EEUU³⁰.

Tras el recorrido del proceso de secularización, sobre las diferentes formas de afrontar la secularidad desde el campo teológico y las interpretaciones sobre el mismo, se puede dibujar un cuadro con tres líneas principales, habida cuenta de la relevancia cultural y la incidencia política que ello tiene:

- a) Una es la que corresponde a las corrientes de filosofía política y filosofía del Derecho que de una forma u otra se sitúan en la órbita trazada por Carl Schmitt en su obra *Teología política*, de obligada referencia. Alineado con el pensamiento católico conservador y en su día más que connivente con el régimen nazi desde su decisionismo jurídico, no por ello su pensamiento deja de ser valorado en un punto central: la comprensión de la soberanía política, con su consecuencia en cuanto al estado de excepción, como secularización de la soberanía teológicamente reconocida en Dios³¹. Si eso se puede compartir sin cargar con más rémoras del pensamiento schmittiano -teniendo en cuenta, no obstante, lo que recuerda Jean-Claude Monod³² sobre que no todo lo que pone en juego la categoría moderna de soberanía hay que verlo provenir por la vía que Schmitt realza-, el caso es que éste deriva

³⁰ Cf. Taylor, C., *La era secular*. Volumen II, [2007], Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 357 ss.; Giner, S., “La religión civil”, *Claves de razón práctica*, 1991,11, pp. 15-21.

³¹ Cf. Schmitt, C., *Teología política* [1933]. Madrid, Trotta, 2009, pp. 45 ss.; y Marramao, Giacomo, *Poder y secularización* [1983], Barcelona, Península, 1989, pp. 157 ss.

³² Cf. Monod, J.-C., *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, pp- 159 ss.

hacia una concepción del poder político de carácter decisionista, Su fondo criptoteológico, del cual la secularización no le hizo desprenderse, se impone sobre las exigencias democráticas que se fueron planteando para un Estado de derecho desde la desacralización del poder. Su “teología política” se sitúa así en punto contrario al impulso emancipador de la secularización misma. Ésta, por lo demás, no sólo recae sobre el poder en tanto ejercicio de soberanía, sino también sobre la economía y las prácticas de gobierno, como Agamben aborda en profundidad³³.

- b) Otra perspectiva, desde la relación religión/teología política con una sociedad secularizada, es la que entronca a la teología conciliar a partir del Vaticano II con la *teología de la secularización* -la que despegó con la “teología dialéctica” y otras³⁴-, reconociendo la autonomía del mundo y la resituación de la religión, descargada de las rémoras heredadas de la vieja cristiandad. Asumiendo la secularidad, el objetivo es que la Iglesia logre cristianizar ese mundo secular dialogando con él, como quedó reflejado en la constitución *Gaudium et Spes* del mencionado concilio
- c) Una tercera perspectiva en la teología contemporánea es la que asume la secularidad, tomando a la vez distancia crítica respecto a los déficits de ésta a pesar de sus logros en la modernidad, situando el objetivo en la inmersión activa de los cristianos en una realidad social e histórica necesitada de transformación humanizadora y, desde las mediaciones de una política autónoma, verificar la relación de la historia humana con la “historia de salvación” desde un prisma creyente. La teología política de Metz³⁵, o la teología latinoamericana que ganó carta de naturaleza con Gustavo Gutiérrez y su *Teología de la liberación*, responden a esa perspectiva³⁶

³³ Cf. Agamben, G., *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno* [2007], Valencia. Pre-Textos, 2008.

³⁴ Cf. Marramao, G., *Cielo y tierra*, o.c., pp. 81ss

³⁵ Cf. Metz, J.-B., *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* [1977], Madrid, Cristiandad, 1979.

³⁶ Cf. Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1972.

Cabe a estas alturas poner el acento en que es esa tercera línea la que comporta una asunción crítica de la secularización, a la vez que de la modernidad que en ella tiene un vector determinante. Tal perspectiva teológica encuentra en filosofía una interlocución adecuada en pensadores como Bloch o integrantes de la *Escuela de Frankfurt* cuales son Horkheimer y Adorno, contando también a Benjamin. Destaca por ahí lo que supone una herencia de la religión que es tomada en serio por una filosofía que no debe prescindir del “punto de vista de la redención”, sabiendo que de ninguna manera puede disponer de él³⁷. Es la memoria de las víctimas –“la cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra”, punto fuerte de Benjamin³⁸-, la que hace anhelar a Horkheimer que “la injusticia no sea la última palabra” y a hablar de nostalgia de lo “totalmente otro”³⁹. Desde tales premisas aún cabe, como lo formulaba Fromm desde su no-teísmo, una “paradójica esperanza” que, sin falsas ilusiones, la razón crítica con intención utópica puede mantener⁴⁰.

2. Razones de la secularidad y aportación de las religiones en época postsecular. Habermas y el debate sobre *postsecularismo*

Si la modernidad ha estado vinculada a la secularización, y así se han pensado ambas, no ha de extrañar que en la crisis de la modernidad se ponga en cuestión la secularización. Asunto subsiguiente será hacia dónde se inclina dicho cuestionamiento: ¿a retomar la secularización, reorientándola en algunos extremos, a la vez que se profundiza en ella, o a una revisión de la misma en virtud de la cual se diagnostica su fracaso o se niegan sus logros? Entre

³⁷ Adorno, T. W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* [1951], Madrid, Taurus, 1987, p. 251.

³⁸ Cf. Benjamin, W., “Sobre el concepto de historia” [1940], en Id., *Obras*, Librol/Vol. 2, Madrid, Abada, 2008, p. 306 (Tesis II).

³⁹ Horkheimer, M., *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 194-195; cf. Pérez Tapias, J.A., “Lo totalmente Otro o la justicia plena”, *Éxodo*, 160 (2022)

<https://exodo.org/lo-totalmente-otro-o-la-justicia-plena/>

⁴⁰ Pérez Tapias, J.A., “Esperanza paradójica para un tiempo distópico”, *Éxodo*, 2023, pp. 162-163 <https://www.exodo.org/esperanza-paradojica-para-un-tiempo-distopico/> ; e Id., “El no teísmo de Erich Fromm y su religiosidad humanista”, en Ramírez, M.T. (coord.), *Ateísmo, religión y espiritualidad. Ideas de Dios en el pensamiento filosófico*, Buenos Aires, Biblos, 2023.

quienes hablan de “postsecular” y de “postsecularismo” se dan esas orientaciones. Diremos, de entrada, que tales términos marcan el debate al que muchos acceden desde distintas procedencias y por motivos diversos, destacando entre ellos Habermas con sus escritos sobre la cuestión en libros como *Fragmentos filosófico-teológicos*, *El futuro de la naturaleza humana*, *Entre naturalismo y religión*, y, posteriormente, *Mundo de la vida, política y religión*, hasta ofrecer sus extensas reflexiones al respecto en *Una historia de la filosofía-I*, *La constelación occidental de fe y saber*⁴¹.

2.1. *Motivos de los discursos postsecularistas desde el reaparecer de lo religioso*

Antes de detenernos en los argumentos habermasianos es procedente recoger motivos del discurso *postsecularista*. Por una parte, es constatación sociológica el hecho de que las religiones -no sólo las cristianas- no han retrocedido en el espacio social como se pensaba y, a veces, tampoco en cuanto a su incidencia política. Pareciera que se repite epocalmente lo que llevó a Freud a cambiar su apreciación sobre la religión hasta concluir en *El malestar en la cultura* sobre su condición insustituible por lo que supone en sociedades y culturas, en especial para la socialización y la educación moral, como imprescindible para frenar pulsiones agresivas entre humanos que en su mayoría no llegan a una moral autónoma, aceptable siempre -tal era el punto de vista freudiano- que lo que supone la religión como “neurosis colectiva” no comporte exceso de represión⁴².

De la aludida constatación se sigue que las sociedades que se pensaban tan secularizadas no lo estaban ni tanto ni bien secularizadas, máxime cuando ello va acompañado con el hecho palmario de que ese *retorno* de lo religioso se produce en no pocos casos bajo formas integristas (en el campo católico) o fundamentalistas (en el terreno de denominaciones protestantes reconocidas

⁴¹ Habermas, J., *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica* [1997], Madrid, Trotta, 1999; Id., *El futuro de la naturaleza humana* [2001], Barcelona, Paidós, 2002; Id., *Entre naturalismo y religión* [2005], Barcelona, Paidós, 2006; Id., *Mundo de la vida, política y religión* [2012], Madrid, Trotta, 2015; Id., *Una historia de la filosofía-Vol. I, La constelación occidental de fe y saber* [2019], Madrid, Trotta, 2023.

⁴² Cf. Freud, S., *El malestar en la cultura* [1930], Madrid, Alianza, 1970.

como evangélicas o en otras confesiones religiosas), aunque en verdad son formas de lo religioso que responden a condiciones sociopolíticas actuales, y no tanto a un resurgir de religiosidades de antaño. Tanto en el campo cristiano como en movimientos de alguna forma similares en otras religiones, caso de determinadas corrientes del islam, del hinduismo o de incluso el budismo, como a veces se ha constatado -con los agravantes que se han conocido de deriva fundamentalista hacia prácticas violentas o acciones terroristas bajo coartadas ideológicas religiosas al servicio de los más oscuros intereses (anti)políticos y con fuerte efecto identitario-⁴³.

Por otra parte, hay un factor ahora claramente explicitado: la secularización de la modernidad era europea y, ampliando el campo, occidental, con el consiguiente sesgo eurocéntrico en la comprensión y asunción de la misma. La actual emergencia de lo religioso se produce también con especial fuerza en y desde otras latitudes geopolíticas y culturales, con funciones además netamente identitarias desde el núcleo religioso de diferentes tradiciones⁴⁴ - puesto de relieve hasta por Huntington en su aciaga tesis del *choque de civilizaciones*-⁴⁵. Se evidencian, por tanto, limitaciones a una secularización que es del mundo occidental, sobre la cual recae la acusación de etnocentrismo imperialista cuando se pretende exportar a otras culturas -descuidando las heridas no sanadas de las imposiciones religiosas que acompañaron al colonialismo-. Todo ello supone cuestiones a resolver en sociedades con una gran diversidad cultural en las que el diálogo intercultural ha de contemplar el diálogo interreligioso⁴⁶.

Charles Taylor y otros señalan que ese resurgir de lo religioso en nuestras sociedades no tiene por objeto solamente el caso de religiones establecidas

⁴³ Cf. Pace, E, y Guolo, R., *Los fundamentalismos* [1998], Madrid, Siglo XXI, 2006; Barnavi, E., *Las religiones asesinas* [2006], Madrid, Turner, 2007.

⁴⁴ Marramao, G., "El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad", en Gamper, D. (ed.), *La fe en la sociedad secular. Laicidad y democracia*, Madrid, Trotta, 2014.

⁴⁵ Cf. Huntington, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996], Barcelona, Paidós, 1997.

⁴⁶ Cf. Pérez Tapias, J.A., *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*, Madrid, Trotta, 2019, pp. 343 ss.

que se reafirman públicamente en muchos contextos culturales, sino que tiene que ver con demandas en torno a una nueva espiritualidad, lo cual no siempre implica búsqueda de respuesta en religiones tradicionales⁴⁷. En otros casos, se pone en revisión la concepción antropocéntrica del humanismo de la modernidad en proceso de secularización, destacando además que tal antropocentrismo venía a ser de suyo androcentrismo⁴⁸. Si lo primero se sitúa en la órbita de aquella “religión invisible” que, por privatización de lo religioso, fue detectada por el sociólogo Thomas Luckmann⁴⁹, lo segundo se sitúa en la vía que conduce a revisar la realidad de una sociedad secular con el lastre de la mentalidad tecnocrática que con la modernidad se impuso. Paralela a esa mirada está la que cuestiona una secularización que resituó la religión en la sociedad, pero no tocó el patriarcalismo que llevaban consigo la mayoría de las religiones. Sea, pues, por el nihilismo de una crisis de sentido que al cabo suscita la búsqueda de nuevas respuestas, sea por las motivaciones que van con una conciencia ecologista que critica un antropocentrismo que, aun crítico en su día con las religiones, no deja de ser heredero de ellas, sea por la crítica desde el feminismo al poso patriarcal de las tradiciones religiosas, el caso es que modernidad y secularización se cuestionan como procesos que desembocan en las crisis actuales.

La crisis de la modernidad, que se acusó ya fuertemente en las décadas finales del siglo XX cuando se empezó a hablar de postmodernidad, conduce, pues, a la revisión de la secularización. A ello contribuyeron el levantar acta de la “crisis de los metarrelatos” sobre la que Lyotard dirigió la mirada⁵⁰ -la secularización transcurrió también de la mano de la propia narrativa sobre la que se impulsaba-, así como la autodiagnos de una razón que pasó a comprenderse como “débil”, según fórmula de Vattimo, el cual desde esa posición entabló diálogos con la herencia de una fe religiosa que anticipaban lo

⁴⁷ Cf. Taylor, C., *La era secular*. Volumen II [2007], Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 329 ss.

⁴⁸ Cf. Braidotti, R., *Posthumano* [2013], Barcelona, Gedisa, 2015.

⁴⁹ Cf. Luckmann, T., *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme, 1973.

⁵⁰ Cf. Lyotard, J.-F., *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987.

*postsecular*⁵¹; es más, le daba respuesta propugnando un “cristianismo no religioso” como valor cultural⁵² -planteamiento cercano al más radicalizado presentado por Vincenzo Vitiello en su obra *Cristianismo sin redención*⁵³-. Después de todo, un cristianismo así interpretado es ofrecido como respuesta a quienes enfatizan que la secularización como proceso lo ha sido más bien de *descristianización*⁵⁴.

¿Significa todo lo señalado que nos vemos inmersos en un proceso inverso de “deseccularización”, como Peter Berger ha venido a sostener⁵⁵? Y, en cualquier caso, aun no siendo exactamente así, ¿por dónde seguir tratando con un hecho religioso que es insoslayable y que en los mismos espacios públicos hace notar su ineludible presencia? Son las cuestiones a las que se enfrenta Habermas.

2.2. *Presencia y papel de las religiones en sociedades actuales. Defensa de Habermas de la voz de las religiones en el debate público*

Hay que tener en cuenta cómo llega Habermas a reconsiderar lo que las religiones suponen en nuestras sociedades y qué hacer en relación con ellas en el debate público y respecto a su presencia política. Se puede pensar que el último Habermas vuelve su mirada a la religión de una manera tal que le aproxima a Horkheimer y su “anhelo de lo totalmente otro”, reconociendo el enfoque habermasiano que eso, tan relevante para los motivos de la conducta moral, queda más allá de lo que la filosofía puede decir, máxime cuando tal enfoque se ubica explícitamente bajo un paradigma posmetafísico⁵⁶. Respecto

⁵¹ Cf. Vattimo, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992.

⁵² Cf. Vattimo, G., *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso* [2002], Barcelona, Paidós, 2003.

⁵³ Cf. Vitiello, V., *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión* [1995], Madrid, Trotta, 1999; e Id., “La espada, el amor y la existencia desnuda, o bien: cristianismo y nihilismo”, en Esposito, R., Galli, C. y Vitiello, V. (comps.), *Nihilismo y política* [2000], Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 239-265.

⁵⁴ Cf. Fierro, A., *Sobre la religión*. Madrid, Taurus, 1979, pp. 246 ss.

⁵⁵ Cf. Berger, P. L., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999.

⁵⁶ Cf. Habermas, J., *Pensamiento posmetafísico* [1988], Madrid, Taurus, 1990, pp. 38 ss.; cf. Hurtado, R., *Cinco estudios sobre Habermas. Democracia, feminismo y religión en el marco de las sociedades*

a éste, Habermas hace hincapié en cómo el mismo “proceso de aprendizaje” al que ha obligado la modernidad ha comportado el dejar atrás la metafísica como saber omniabarcante con pretensión de dar cuenta desde la razón de *la verdad* acerca del mundo y del ser humano mismo, trayendo a su terreno los contenidos de la fe, y presentando todo ello con valor de universalidad. Eso, que fue puesto radicalmente en cuestión, sea por la vía empirista iniciada por Hume, sea por la crítica acometida por Kant, no es recuperable, a pesar de intentos como el de Hegel, por otra parte no ajeno a esa crisis de la metafísica, sino todo lo contrario en su ímprobo esfuerzo por articular una nueva elaboración de la misma. Aunque cabe señalar que Habermas no tiene en cuenta propuestas alternativas de metafísica bajo un paradigma distinto de los anteriores, asumiendo radicalmente la insostenibilidad de éstos, como es el caso de la *metafísica de la alteridad*, partiendo de la ética como “filosofía primera”, de Lévinas⁵⁷, lo cierto es que él no escatima esfuerzos en destacar que pensamiento *posmetafísico* no implica necesariamente ser antimetafísico, en el sentido de una descalificación absoluta de la metafísica. Un pensamiento posmetafísico al modo de Habermas recoge, en cambio, la herencia de la metafísica -análogo es el caso, salvando las distancias, de la *herencia de sentido* de la religión⁵⁸-, haciéndose cargo de los insoslayables problemas que abordaba, con consciencia de los límites de una razón -ahora entendida como “lingüística”- que no puede alcanzar las otrora pretendidas respuestas⁵⁹.

Hay que decir que también se sitúa Habermas en vecindad del decir de Adorno acerca de que no podemos prescindir del *punto de vista de la redención*, aunque no podamos ni debemos manejarlo. Y él mismo, al acercarse a los motivos para el comportamiento moral, asumiendo que no es cuestión que resuelva una ética procedimentalista, declara cómo le afectó la

cosmopolitas actuales, Sevilla, Benilde Ed., 2020, especialmente “De lo postmetafísico a lo postsecular, El papel de las religiones en la democracia deliberativa”, pp. 143-178.

⁵⁷ Cf. Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Salamanca, Sígueme, 1995.

⁵⁸ Cf. Pérez Tapias, J.A., *Universidad y humana dignidad. Verdades de las Letras frente al mercado de la posverdad*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 2018, pp. 132 ss.

⁵⁹ Cf. Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, o.c., cap. 5: “Religión y pensamiento posmetafísico. Una réplica”, pp. 108-157; e Id., *Una historia de la filosofía*, o.c., Parte I: “Contribución a la cuestión de una genealogía del pensamiento posmetafísico”, pp. 135-152.

declaración de Marcuse al final de su vida haciendo hincapié en que la compasión –“nuestro sentimiento por el dolor de los otros”- es, en definitiva, el sentir que aporta la base motivacional de la moralidad⁶⁰.

Abundando más en esos acercamientos de Habermas a los miembros de la *primera generación* de la Escuela de Frankfurt, no hay que pasar por alto su atención a las cuestiones relativas a la memoria de las víctimas: “lo que debemos a los inocentes asesinados”⁶¹. En este punto Habermas contacta con Benjamin, siendo obligado, por otra parte, subrayar a ese respecto su interesante relación con Johann-Baptist Metz, teólogo antes citado, muy influenciado por el filósofo de *Sobre el concepto de historia* -como es sabido, título recogido en otras traducciones como *Tesis de filosofía de la historia*-, con relación al cual la mirada habermasiana se vuelca enfatizando cómo la religión, concretamente la tradición judeo-cristiana, puede hacer valer ese pensar *anamnético* como aportación imprescindible para nuestra sociedad y su cultura ético-política⁶².

Es de lo más significativo, como “contexto de descubrimiento”, que Habermas reconsidere la religión -las religiones en su pluralidad- a raíz de debates en torno a cuestiones de bioética, como se refleja en su libro *El futuro de la naturaleza humana*, especialmente bajo el epígrafe “creer y saber”⁶³, donde postula una secularización “no descarriada”, dado lo que fue y sigue siendo en determinados ámbitos, el intento de suplantar toda cosmovisión religiosa, sino que sea capaz de aplicar un efectivo *principio de tolerancia* -de activa receptividad ante planteamientos diferentes- en el debate público de una sociedad pluralista.

El nudo de la cuestión estriba en cómo hacerse cargo de que los recursos procedimentalistas para lograr acuerdos sobre *cuestiones de justicia* no pueden dejar de contar con que en esa búsqueda intersubjetiva -e intercultural e

⁶⁰ Cf. Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos* [1971], Madrid, Taurus, 1984, p. 296.

⁶¹ Cf. Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, o.c., pp. 154 ss.

⁶² Véase especialmente el escrito de Habermas “Israel o Atenas; ¿a quién pertenece la razón anamnética”, en su libro *Fragmentos filosófico-teológicos*, o.c., pp. 89-100.

⁶³ Cf. Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana*, o.c., 129 ss.

interreligiosa- de un acuerdo posible no ha de dejar de contar con que los intervinientes parten de sus respectivas concepciones de lo *bueno*. Éstas se deben a una *moral de máximos*, aunque luego el proceso dialógico comporte acotar lo *justo* respecto de lo *bueno*, como lo susceptible de ser aceptado en común como obligante para todos -Habermas reconoce la aportación de John Rawls y su concepción del “consenso entrecruzado” en lo que atañe a la búsqueda de lo justo desde ideas diversas de lo bueno⁶⁴-, e incluso dando lugar a que lo *justo* retroactúe sobre lo *bueno* para que las ideas al respecto respondan mejor a parámetros universalizables de derechos humanos y dignidad. El reenfoque habermasiano tiene en cuenta que con ello va algo que las tradiciones religiosas aportan desde su papel en la socialización moral: la transmisión de motivos para el buen actuar, lo cual no resuelven los criterios procedimentalistas para sostener pretensiones de corrección normativa. Tal apreciación es, efectivamente, congruente con las consideraciones de Habermas, tanto al señalar que, ante los procesos de subjetivación y las demandas de sentido, la filosofía sólo puede movilizar “la quebradiza unidad de la razón”⁶⁵, como al acentuar que esa misma filosofía “no puede ni sustituir, ni eliminar a la religión”⁶⁶.

Desde esa revalorización de lo religioso que atiende a su dimensión subjetiva, la mirada de Habermas pasa al plano objetivo de las dinámicas sociales⁶⁷. Piensa al respecto que la filosofía, desde su tarea hermenéutico-crítica, no puede dejar de atender a las tradiciones religiosas, las cuales son, entre otras cosas, tradiciones de *sentido*. Es una de las razones de su perdurabilidad, dada la misma función cultural que con ello cumplen, importante además para los humanos que viven en cada cultura –vinculadas siempre, en su origen remoto, a una matriz religiosa, aunque ello no implique garantía de indefinida perdurabilidad–. Todas se autocomprenden como portadoras de una

⁶⁴ Cf. Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, o.c., pp. 237 ss.

⁶⁵ Cf. Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, o.c., p. 34.

⁶⁶ Cf. Habermas, J., *Pensamiento posmetafísico*, o.c., p. 63.

⁶⁷ Cf. Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, o.c., pp. 95 ss.

verdad relativa al sentido de la existencia humana, individual y colectiva, que además se vive en las prácticas rituales que, sin duda, son elemento indicador de la especificidad de lo religioso.

La densidad de lo religioso, incluso en las manifestaciones que lo distorsionan, provoca también que las comunidades religiosas como tales reclamen un papel protagonista en las deliberaciones públicas, y ello desde los planteamientos que colectivamente comparten en torno a lo que estiman correcto. Habermas se muestra a favor de que la voz de las comunidades religiosas, y no sólo de los individuos que hablan desde sus convicciones de fe, se tenga en cuenta, para lo cual obviamente ha de ser enunciada como tal. Sucede, por otra parte, que, en cuanto a esas deliberaciones, hay que tener en cuenta algo más que matices, según se trate de prácticas discursivas en el espacio público social, donde las iglesias intervienen como cualquier otro colectivo en el uso de la libertad de expresión, o en el espacio público político, el propio de instituciones como son los parlamentos. En este caso, ¿hasta que punto las comunidades religiosas pueden llevar su voz en tanto que tales, por más que sea a través de individuos elegidos como representantes por los cauces democráticos establecidos?

Habermas se inclina por no cerrar esa posibilidad, siempre que quienes intervienen en el debate desde esa condición, explicitando lo que en su discurso se debe a una posición religiosa, tengan en cuenta la necesaria *traducción* que han de hacer de sus motivos religiosos a un lenguaje secular en el que se expresen razones susceptibles de compartirse desde el ejercicio en democracia de una razón autónoma. No obstante, si a esa obligación de *traducción* ha de serle correlativo el esfuerzo de interlocutores no religiosos por hacerse cargo de las razones así expresadas, llegan a partir de ahí demandas de ser cuidadosos con las exigencias de un principio de igualdad que en su aplicación no ha de conducir -como argumento, Habermas, en *Entre naturalismo y religión*, alude a “una indebida carga mental y psicológica”⁶⁸- a un plus de rigor que perjudique a quienes hablan desde su tradición religiosa. Habermas pone todo su interés en la convivencia social en condiciones

⁶⁸ Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, o.c., p. 137.

democráticas en las que la deliberación pública ha de abrir espacio a todas las voces, en aras de los consensos necesarios y haciendo lo correcto al reconocer que las religiones también son portadoras de contenidos de verdad en virtud de la razonabilidad de sus expresiones de fe⁶⁹ -y la parte secular no puede pretender acaparar unilateralmente, arrogándose exclusividad desde su autocomprensión de la razón, lo que sea susceptible de hacerse valer argumentativamente⁷⁰-. ¿Pero se abre así una puerta que suscita reticencias por cuanto puede dar lugar a la introducción de planteamientos confesionales en discursos proferidos en el ámbito político con capacidad de condicionar *confesionalistamente* las decisiones políticas? Tal es el punto delicado de la cuestión que nos ocupa.

2.3. *La tarea **postsecularista** de consumir la secularización, negando un paradigma **postsecular**, a la vez que poniendo a salvo un **principio de laicidad** necesario también para el diálogo interreligioso*

La pregunta entonces es: ¿el diagnóstico sobre una secularidad de la que cabe decir que, en ciertos aspectos, derivó a extremos secularistas, lleva a concluir, en una supuesta etapa *postsecular*, que hay que rebajar exigencias democráticas de laicidad, incluso en el espacio público político? Tal es la pregunta que acecha en el debate suscitado y la respuesta a la misma pasa por distinguir entre, por una parte, lo *postsecularista*, por un lado, en tanto referido a una fase cultural en que lo religioso es mejor apreciado en su presencia social y su complejidad cultural, recusando, por tanto, un *secularismo* enfático que desprecia el hecho religioso y que para nada considera que desde las tradiciones y comunidades religiosas pueda aportarse contenido de verdad alguno susceptible de ser compartido desde la autonomía de la razón; y, por otra, lo *postsecular*, entendiendo por tal un diagnóstico epocal que, si no es imposible, es indeseable si en verdad se confirmara por lo que implica de abandono de la *secularidad* con sus logros emancipadores. Por consiguiente, el *postsecularismo* es asumible por cuanto supone aceptación de la crítica a un secularismo no justificable en su exceso y, además, alejado de las mismas

⁶⁹ Cf. Pérez Tapias, J.A., *Imprescindible la verdad*, Barcelona, Herder, 2022, pp. 199 ss.

⁷⁰ Cf. Habermas, J., *Una historia de la filosofía*, o.c., pp. 107-114.

realidades sociales y culturales, máxime teniendo en cuenta la presencia de lo religioso en culturas no occidentales⁷¹, mientras que lo *postsecular* es rechazable por lo que supone de marcha atrás respecto a la secularidad históricamente alcanzada, al menos en una determinada medida en la cultura occidental y también como proceso que puede darse en otras culturas siempre que sea desde los impulsos de sus respectivas tradiciones, sin sometimiento a un injustificable canon occidentalista, lo cual no dejaría de ser recusable resto de prácticas coloniales bajo injustificable visión de supuesta hegemonía.

Hecha la anterior distinción -necesaria para no quedar encerrados en lo que puede aparecer como paradoja de asumir el *postsecularismo* para criticar lo *postsecular*-, es momento de recoger indicaciones como las de Victoria Camps sobre una “secularización inacabada”⁷², para apuntar a la conclusión de que lo necesario es *consumar la secularización*, orientándola hacia una mejor y más plena realización de la misma, que tendrá su confirmación en que no se recaiga en nuevas sacralizaciones (del mercado, de la nación, del Estado, de la propia comunidad religiosa, de la identidad cultural, de la razón misma...) y en que se avance hacia la consolidación del *principio de laicidad* en los Estados democráticos de derecho -a ello no deja de apuntar Habermas cuando, con un fino criterio, describe las sociedades secularizadas como “desclericalizadas”⁷³-.

El imprescindible *principio de laicidad*, con una función garantista de las libertades, incluso ante los equívocos en torno a una “laicidad asimétrica”⁷⁴, asegura la no discriminación entre ciudadanos y comunidades por sus creencias religiosas, o por la ausencia de ellas, así como la indispensable diferenciación de ámbitos entre el espacio público político (el Estado y sus instituciones), el espacio público social (de la sociedad civil y su opinión

⁷¹ Cf. Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, o.c., pp. 276 ss.

⁷² Camps, V., “La secularización inacabada”, en Gamper, D. (ed.), *La fe en la ciudad secular*, o.c., pp. 21-40.

⁷³ Cf. Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, o.c., p. 109; Pérez Tapias, J.A., “Una visión laica de lo religioso”, en Courcelle, B. y otros, *Laicidad en España. Estado de la cuestión a principios del siglo XXI*, Motril (España), Concejalía de Educación, 2001, pp. 127-140.

⁷⁴ Gamper, D. (ed), “Laicidad postsecular”, en Gamper, D., (ed.), *La fe en la sociedad secular*, pp. 160-175. Especialmente 171-173.

pública) y los espacios comunitarios e interpersonales donde los individuos comparten sus convicciones religiosas⁷⁵. En este punto es importante hacerse cargo de lo que, en sintonía con la razonable defensa de la *secularidad*, y no ya de lo propugnado como *secularismo*, es entendido con el uso de la fórmula “laicidad positiva”, expresión que matiza lo significado en muchos contextos por “laicismo” en referencia al movimiento que, tratando de impulsar la coherencia de Estados democráticos de derecho logrando que sean efectivamente laicos, llega a pretender, no ya espacios públicos institucionalmente *políticos* sin interferencias religiosas, sino también espacios públicos *sociales* igualmente sin presencia de religiones, lo cual es pretensión desmesurada que no se compadece con la secularidad que es obligado incluso consumir. Tal versión del laicismo es la que va aparejada a la aquí discutida versión del secularismo, tratándose de un emparejamiento que a decir verdad no favorece, por su maximalismo, el seguir propugnando el par formado por laicidad y secularidad. Hay que decir, a la vez, que para avanzar en laicidad consolidando secularidad es necesario continuar poniendo en cuestión que estemos propiamente en una sociedad *postsecular* -por el contrario, hace falta más secularización exigiendo también laicidad-, así como recusar el dirigirnos hacia sociedades que abandonen la secularidad con el bagaje emancipatorio que con ella acumularon. Por ello es interesante observar cómo Habermas marca distancias respecto a la expresión “sociedad postsecular” -el mismo uso de comillas en tal caso tiene esa función-, lo cual puede apreciarse tanto en sentido descriptivo como en sentido normativo⁷⁶.

Cabe añadir, como coda para finalizar, que una secularidad irrenunciable no puede caer a estas alturas del siglo XXI por detrás de lo que ya vislumbró el republicano Spinoza -es referencia obligada en torno a lo discutido- como el adecuado tratamiento del pluralismo religioso en una sociedad democrática coherente y consecuente con la libertad de pensamiento y la libertad de expresión.

⁷⁵ Cf. Pérez Tapias, J.A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta, 2007, cap. 7: “Laicidad, emancipación y reconocimiento. Otro proyecto inacabado de la modernidad”. es

⁷⁶ Cf. Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, o.c., pp. 263 ss.