



RELIGIONES Y ESPIRITUALIDAD EN EL ESPACIO PÚBLICO EN EL TIEMPO POSTSECULAR

RELIGIONS AND SPIRITUALITY IN THE PUBLIC SPHERE IN A POSTSECULAR TIME

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

RESUMEN

Este artículo aborda la presencia de las religiones y las espiritualidades en el espacio público y en las deliberaciones públicas. La postura clásica del secularismo ha afirmado el declive de las religiones y su reclusión en el espacio privado. Sin embargo, pareciera que en pleno siglo XXI las religiones y las espiritualidades siguen muy vigentes. Es posible que en nuestro tiempo de postsecularidad se pueda dar un nuevo entendimiento de la secularidad que pueda acoger, como un aporte, la presencia de las religiones y las espiritualidades en el espacio público.

Palabras clave: Charles Taylor, secularismo, religiones y espiritualidades en el espacio público.

ABSTRACT

This article addresses the presence of religion and spirituality in the public sphere and in public deliberations. The classic theory of secularism has sustained the drop-

down of religions and their reclusion in the private sphere. However, religions and spiritualities seem alive in the 21st century. It is possible that in our postsecular time, we could have a new understanding of secularism, one that could welcome, as a contribution, the presence of religions and spirituality in the public sphere.

Keywords: Charles Taylor, secularism, religions, and spiritualities in the public sphere.

I. INTRODUCCIÓN

Al indagar por la situación actual de las sociedades occidentales, no podemos dejar de preguntarnos por el rol que juega y jugará la religión y las espiritualidades¹ en nuestras sociedades de cara al futuro. Durante años las teorías clásicas del secularismo anunciaron el declive, privatización y luego la muerte de las religiones. En los inicios del siglo XXI, mirando la sociedad occidental, se puede dudar de que la profecía secular se haya cumplido. Más bien pareciera que en la actualidad las religiones y las espiritualidades gozan de buena salud y que, pese a todo, su presencia en el espacio público sigue siendo relativamente fuerte. Esta afirmación puede sorprender a más de alguno, sobre todo teniendo en consideración la gran cantidad de acusaciones de abusos perpetrados, mayoritariamente, por líderes de comunidades religiosas, que se han producido en los últimos 30 años. Si bien es cierto que las instituciones religiosas (iglesias) están viviendo un tiempo de desprestigio y de decline, la vivencia religiosa y espiritual pareciera no estar en declive, sino todo lo contrario.

En definitiva, pareciera que la religión y espiritualidad están siendo –y se puede prever que lo seguirán siendo en el futuro- un fenómeno importante que continuará marcando, de una u otra manera, nuestra cultura, y que seguirá siendo un interlocutor significativo con capacidad de aportar constructivamente en los distintos debates que se generen en el espacio público.

1 Como definición práctica –y reconociendo que puede tender a la simplificación- podemos entender las religiones y la espiritualidad como *apertura a la trascendencia; como un movimiento de autotranscendencia que se abre a lo otro (Otro) y es capaz de resonar con él*. Esta definición, muy simplificada porque no es el tema que nos ocupa aquí, intenta recoger el elemento común que tienen las religiones y las espiritualidades. Esta definición nos permite incluir tradiciones tan disímiles como el cristianismo y el budismo, así como nuevos movimientos espirituales, tanto trascendentes como immanentes, que están surgiendo en este tiempo. Sobre el tema se puede consultar: Sepúlveda del Río (2016). Por otra parte, la definición dada debe mucho al pensamiento de Hans Joas (2008) y Harmut Rosa (2019), quienes han trabajado, desde distintas perspectivas, este fenómeno.

La afirmación anterior puede producir incomodidad, pues la vivencia histórica de lo religioso en Occidente ha dejado un sabor amargo: guerras religiosas, quema de brujas, Inquisición, etc. Religión y libertad parecen ser dos palabras que cuesta poner juntas en una misma oración. En el imaginario social de Occidente se asocia, con cierta injusticia, tal como lo ha demostrado Karen Armstrong (2014), la religión con violencia o falta de libertad. Ahora bien, la interrogante que surge es si es posible un nuevo entendimiento de la presencia de la religión en el espacio público que sea un aporte a las sociedades pluralistas en que vivimos.

El objetivo de la presente investigación es indagar en la posibilidad, en un tiempo de postsecularidad, de que las religiones y las espiritualidades puedan estar en el espacio público y, al mismo tiempo, ser un agente, entre varios otros, en las deliberaciones públicas sin tener que renunciar a su propia identidad y lenguaje.

Los pasos a seguir serán los siguientes: primeramente, se intentará dar una visión general de qué es la secularidad -aunque reconociendo que es una visión simplificada, pues el tema en sí mismo daría para más de un artículo- y cuáles han sido los dos grandes modelos, el de Estados Unidos y Francia, de cómo se ha planteado la relación Iglesia-Estado en Occidente. Ambos modelos han sido ejemplos paradigmáticos para comprender y normativizar las relaciones entre la religión y el Estado. En un segundo momento presentaremos, de forma sumaria, el pensamiento de John Rawls y Jürgen Habermas con relación a cómo asumen el fenómeno religioso en el espacio público. Aquí veremos cómo estos autores, especialmente el primero, han hecho un camino para acoger las razones religiosas en el espacio deliberativo público, pero imponiéndole exigencias de lo que sería la razón pública. Habermas, por su parte, ha acuñado el concepto de postsecularidad que permite una nueva comprensión e integración del fenómeno religioso en sociedades democráticas y pluralistas. Por último, intentaremos dar cuenta, apoyándonos en el pensamiento de Charles Taylor, pero intentado ir más allá de él, de cómo la religión puede estar en el espacio público y ser un aporte, desde sus propias razones, a la deliberación pública. Dejando atrás las razones seculares clásicas, y sin desconocer los procesos históricos y culturales por los que ha devenido Occidente, es posible adentrarse en una época postsecular que acoja, sin renunciar a ganancias importantes de la secularidad, a la religión y espiritualidad en el espacio público.

II. SECULARIDAD Y MODERNIDAD

En su obra "A Secular Age" (2007), Charles Taylor explora diversas perspectivas sobre el fenómeno de la secularidad en la actualidad. Taylor identifica tres enfoques principales hacia este fenómeno. En primer lugar, considera que la secularidad puede entenderse como un proceso de debilitamiento y vaciamiento de las referencias a la trascendencia, especialmente en los espacios públicos. Sin embargo, para Taylor, esto no implica necesariamente que las personas hayan abandonado completamente su creencia en Dios o hayan dejado de practicar la religión. Más bien, este debilitamiento se relaciona con el impacto de la ciencia, la tecnología y la racionalidad en las creencias y prácticas religiosas.

En segundo lugar, Taylor señala que la secularidad también puede interpretarse como el declive en las prácticas y creencias religiosas, como lo evidencia el distanciamiento de las personas de las instituciones religiosas y las prácticas tradicionales. Este fenómeno es especialmente notable en Europa, donde se observa un progresivo alejamiento de la religión en la vida cotidiana, a pesar de que aún persisten vestigios de referencias religiosas en los espacios públicos.

Estas dos perspectivas, según Taylor, pueden considerarse como teorías de la "sustracción"², en las cuales la religión va perdiendo relevancia frente a los avances de la modernidad y los cambios sociales, económicos y culturales que esta conlleva. Este planteamiento concibe las transformaciones vividas en el paso a la modernidad como algo culturalmente neutro. Desde la perspectiva de la "sustracción" o "aculturalidad", la modernidad se ha comprendido como un período de desarrollo de la razón caracterizado por el crecimiento de la conciencia científica, el avance de la perspectiva secular y el surgimiento notable de la racionalidad instrumental. Desde esta mirada, la modernidad no solo implica un cambio cultural gradual, sino más bien una transformación total; una suerte de quiebre en diversos aspectos intelectuales, sociales e industriales. Según Taylor, uno de los aspectos fascinantes de esta mentalidad es que dichos cambios no están necesariamente ligados a una forma específica de comprender la naturaleza humana, la sociedad o el concepto del bien. Más bien, se presentan como transformaciones que podrían ocurrir en cualquier cultura. Esto implica que la razón científica podría impactar a cualquier cultura, o que cualquier religión

2 Taylor hace referencia a este concepto en varias de sus obras. La primera vez fue en una conferencia titulada *Modernity and the Rise of Public Sphere*, dada el año 1992 en la Universidad de Stanford, (1993). Un par de años más tarde fue publicada como "Two Theories of Modernity." (1995). La comprensión de la Modernidad puede ser *cultural* o *acultural*. La mirada *acultural* describe las transformaciones vividas en el paso a la modernidad como algo culturalmente neutro.

podría enfrentar un proceso de secularización. En esencia, la modernidad representa un fenómeno dinámico que trasciende las fronteras culturales y religiosas, influyendo en múltiples aspectos de la experiencia humana en todo el mundo.

Por último, Taylor plantea un tercer sentido de la secularidad, relacionado con los dos anteriores, que sugiere que nuestro tiempo se caracteriza esencialmente por su secularidad. Este sentido se refiere a las condiciones que influyen en la posibilidad de creer y practicar la fe en el contexto actual. Según Taylor, el "imaginario social"³ ha experimentado un cambio significativo, pasando de una época en la que la fe en Dios era predominante y poco cuestionada, a una era en la que lo religioso se presenta como una opción entre muchas otras.

Si bien reconoce que aún existen personas que viven su fe de manera profunda, Taylor sostiene que cada vez resulta más difícil mantener ciertos tipos de creencias en el contexto contemporáneo. Este tercer sentido de la secularidad, para Taylor, está relacionado con el marco interpretativo desde el cual se experimentan las dimensiones morales, espirituales y religiosas de la vida.

Taylor concluye que las sociedades occidentales están claramente marcadas por la secularidad, especialmente en el primer sentido descrito anteriormente. Sin embargo, también reconoce que las religiones continúan siendo relevantes en el espacio público y que, a pesar de las críticas, pueden contribuir de manera positiva a los diálogos en la esfera pública. La pregunta fundamental que plantea es cómo estas religiones pueden ser una contribución significativa en sociedades democráticas y pluralistas, teniendo en cuenta los procesos históricos y culturales que han moldeado la historia de Occidente.

III. RUPTURA ENTRE LA RELIGIÓN Y EL ESPACIO PÚBLICO: DOS MODELOS PARA ABORDAR EL PROBLEMA

Para comprender a cabalidad la discusión sobre el rol de las religiones en el espacio público es esencial hacer referencia a la historia. A este respecto, hay

3 El concepto de "imaginario social" es desarrollado por Taylor en su obra *Modern Social Imaginaries* (2004). El "imaginario social" se refiere a las imágenes, valores, creencias y símbolos compartidos que conforman la manera en que una sociedad se percibe a sí misma y comprende el mundo que la rodea. Es decir, es el conjunto de ideas, representaciones y narrativas que moldean la visión colectiva de la realidad y proporcionan un marco de referencia tanto para la experiencia individual y como social. El imaginario social, desde la perspectiva de Taylor, no se limita a las ideas abstractas, sino que también abarca las prácticas sociales, las instituciones y las formas de vida que emergen de esas concepciones compartidas. Este concepto es fundamental para entender cómo las sociedades construyen y mantienen sus identidades, valores y normas culturales a lo largo del tiempo.

dos contextos que pueden ayudar a comprender el fenómeno del secularismo: Francia y los Estados Unidos de América. En el caso de los Estados Unidos – que es considerado un caso excepcional- la separación entre Iglesia y Estado se dio como un medio para conseguir una doble finalidad: la libertad del Estado y la libertad de las propias comunidades religiosas a vivir su propia religiosidad. Al respecto Habermas señala:

Estados Unidos fue el pionero político en el camino hacia una libertad de religión que se basa en el respeto recíproco de la libertad religiosa de los demás. El soberbio artículo 16 de la Declaración de los Derechos de Virginia del año 1776 es el primer documento en el que se garantiza como un derecho fundamental la libertad de religión que los ciudadanos de una comunidad democrática se reconocen mutuamente, por encima de los límites entre las diversas comunidades de creencias religiosas. A diferencia de lo que ocurrió en Francia, la introducción de la libertad de religión en Estados Unidos no significó la victoria del laicismo sobre una autoridad que, en el mejor de los casos, había consentido en tolerar a las minorías religiosas según sus criterios propios, que había impuesto a la población (2006, 125).

Aun así, el ideal norteamericano de libertad religiosa tuvo sus dificultades con dos religiones: la católica y la judía. En 1863 se funda la *National Reform Association*, cuyo objetivo era mantener las características cristianas del gobierno americano. Aún más, pretendían hacer pasar una enmienda a la Constitución que declarara la lealtad a Jesucristo y la aceptación de todas las leyes morales de la religión cristiana como fundamento de las instituciones, leyes y maneras del Gobierno de los Estados Unidos. Esto, obviamente, ponía en peligro a distintas denominaciones religiosas, minoritarias en aquel momento, como los judíos y los católicos.

El caso de Francia, en cambio, es distinto, pues la laicidad surge como una lucha contra una Iglesia poderosa. Marcel Gauchet (2003) señala que, en el marco de la refundación estatal republicana, después de 1875 la llamada ‘cuestión laica’ tuvo un papel protagónico y creador en el nuevo régimen. La tensión separadora vivida entre Iglesia y Estado fue, según este autor, la que logró apalarcar al Estado francés en su pedestal. Curiosamente, esta separación solo fue posible al atribuirle al Estado un principio de supremacía con valor espiritual. Según Gauchet, la expresión de esta supremacía fue deliberadamente prudente. Se habla de la ‘sacra república’ o de la ‘religión civil’⁴, pero se evita,

4 Rousseau, en El Contrato Social, establece que lo que serían las bases de la religión civil. Para Rousseau “La religión, considerada en relación con la sociedad, que es o general o particular, puede también dividirse

deliberadamente, definir las. Lo que hay detrás es evitar combatir al ‘enemigo’ cayendo en su propio territorio⁵.

Durante el siglo XIX, en medio de las disputas francesas sobre la separación de Iglesia y Estado, Charles Renouvier presentaba este problema de forma muy similar a como lo hizo Rousseau un siglo antes. Renouvier entiende que la separación entre Iglesia y Estado significa la organización de un estado moral y magisterial donde la supremacía del Estado es necesaria, pues tiene almas a su cargo, como cualquier comunidad religiosa, pero es un grado más universal. Por otra parte, para que el Estado no esté supeditado a la Iglesia, éste debe tener una moral independiente de toda religión. La base de esta moralidad debe ser, fundamentalmente, la libertad.

Aunque Gauchet está de acuerdo con el análisis y la propuesta de Renouvier, cree que hay un aspecto que, curiosamente, no nombra y es de vital importancia para comprender el proceso laicista francés: lo que él denomina ‘la elevación de la autoridad política’. Gauchet entiende que a principios del siglo XX⁶ se dio una reactivación de la imagen del poder democrático, lo que le dio a la República su fundamento más sólido para ocuparse en la tarea de la privatización de las creencias. Esta suerte de refundación de la imagen democrática, según Gauchet, también se dio en el terreno metafísico, en el sentido de que la sociedad asumió la significación “metafísica de la libertad política, del poder de los hombres a decidir colectivamente su destino” (2003, 64). Gauchet cree que allí se ganó la batalla decisiva contra el imperio de la Iglesia:

La recuperación del ideal de autonomía en la esfera pública está al servicio de su separación de la esfera civil. Por otra parte, si se trata de devolver a la política su valor más eminente en el nivel colectivo, es para asegurar la mayor libertad en las conciencias individuales de la sociedad (2003, 68).

Gauchet entiende que el objetivo de la separación entre Iglesia y Estado dado en Francia no es intrínsecamente antirreligioso, pero reconoce que es

en dos clases, a saber: la religión del hombre y la del ciudadano. (...) La otra, inscrita en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos y su culto exterior, prescrito por leyes. Fuera de la nación que la sigue, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro; no entiende los deberes y los derechos del hombre sino hasta donde llegan sus altares”. La religión civil es “es buena en cuanto reúne el culto divino y el amor de las leyes, y, haciendo a la patria objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al dios tutelar” (1975, 159).

5 El problema es que cuando se habla de ‘sacra república’ o ‘religión civil’ se cae en una cierta contradicción, pues se está oponiendo una sacralidad a otra, una religión a otra.

6 Hay que recordar que la *Ley de Separación de Iglesia y Estado* fue promulgada en 1905. Contra esta ley el papa Pío X publicó la encíclica *Vehementer Nos* (11 de febrero de 1906), denunciando que la ley era contraria a constitución de la Iglesia.

abiertamente hostil a las pretensiones terrenas de las iglesias. En el fondo, pareciera que la ley de laicidad se ha enfocado a controlar la religión y a mantenerla lo más alejada posible del espacio público. El problema es que hoy en día, en el mundo occidental, se da una gran diversidad de religiones y pensamientos no religiosos que conviven en el espacio público. Por eso es necesario dar un paso adelante hacia un tratamiento más equitativo que pueda integrar el valor de estas manifestaciones, religiosas o no, en la sociedad.

IV. ¿ES POSIBLE ACOGER LAS RAZONES RELIGIOSAS EN EL ESPACIO PÚBLICO? DOS CAMINOS PROPUESTOS

La fijación en la situación de la religión en el espacio público como un problema no es solamente un vestigio histórico. En la actualidad, en Occidente, muchos autores continúan pensando que la religión es un ‘caso especial’ diferente y que se debe tratar con cierta cautela en el ámbito de lo público. Existe la idea de que, en una democracia liberal, que tiene posturas filosóficas, políticas, ideológicas y religiosas diversas, todos deben deliberar en un lenguaje puramente racional, dejando sus ideas religiosas o espirituales en lo que sería el vestíbulo de la esfera pública.

1. LA ‘RAZÓN PÚBLICA’⁷

En una de sus obras fundamentales, *Teoría de la Justicia* (2006), John Rawls reflexiona sobre el papel de la religión en el espacio público. Para hacerlo, toma como ejemplo un aspecto del pensamiento de Ignacio de Loyola, religioso del siglo XVI, para quien el fin de todo ser humano es “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma”⁸. Desde esta perspectiva, es evidente que todos los fines del ser humano y de la sociedad debieran terminar subordinándose solo a aquello que lleve a la *mayor gloria de Dios*. ¿Es esto posible en una sociedad pluralista, se pregunta Rawls? El filósofo norteamericano cree que esto es difícil, pues “el bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos (2006, 501). Pero a esto se añadiría otro problema:

7 Sobre el tema de la razón pública y las razones privadas en Rawls, se puede consultar la investigación hecha por Pedro Pérez Zafrilla (2009) en su tesis doctoral.

8 Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: EE [23]

Aunque la subordinación de todos nuestros propósitos a un solo fin no viola, estrictamente hablando, los principios de la elección racional (ni los principios correspondientes), nos impresiona, sin embargo, como irracional o, más probablemente, como insensata. El yo se deforma y se pone al servicio de uno solo de sus fines por una razón de sistema (501).

Para Rawls, en una sociedad política siempre debe haber un modo de formular sus planes, de fijar sus objetivos, de proponer sus prioridades y, obviamente, un sistema para poder tomar decisiones como sociedad⁹. El camino para poder realizar todo lo anterior es la razón: dar razón del camino que se está realizando y de las decisiones que se están tomando. Pero esta razón no es cualquier tipo de razón, sino que se refiere a la razón pública. En su obra *Liberalismo Político* (2004) Rawls entiende la razón pública como:

La razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución. Lo primero que hay que observar es que los límites impuestos por la razón pública no rigen para todas las cuestiones políticas, sino solo para aquellas que implican lo que podríamos llamar ‘esencias constitucionales’ y cuestiones de justicia básica. Eso significa que sólo los valores políticos han de fijar cuestiones fundamentales tales como: quién tiene derecho a voto, o qué religiones hay que tolerar, o a quién hay que garantizar una igualdad de oportunidades equitativa o tener propiedades. Estas y otras similares son las cuestiones de que se ocupa la razón pública (2004, 249).

La razón pública, por tanto, debe ser la razón de los pueblos democráticos. Es la razón de los ciudadanos que comparten una misma situación de ciudadanía. El objetivo de esta razón es el bien público, es decir “aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir” (Rawls 2004, 47). La razón pública es la razón de los ciudadanos, cuyo objeto es el bien público y las cuestiones de justicia fundamental y su naturaleza. Su contenido está dado por los ideales y principios de justicia que tiene la sociedad. En este contexto, las razones religiosas –y también otras muchas razones de la sociedad civil, como las doctrinas comprensivas del bien o las del laicismo en su vertiente más ideológica- no pueden ser invocadas por los sujetos ni por las instituciones como razones públicas¹⁰. Y en el ámbito de la discusión pública, ¿qué debiera hacer

9 En esta línea, una investigación interesante sobre creencia religiosa y polarización se puede ver en el artículo de Millán Jiménez (2023). Esto no significa, evidentemente, que los planteamientos religiosos tiendan a la polarización, pero sí hay que reconocer que, por diversas circunstancias, pueden abrir puertas a la polarización.

10 Sobre las “razones no públicas” se puede ver *Liberalismo Político* (2004).

aquel que razona –y la idea de ‘razonar’ aquí no es ociosa- desde alguna convicción religiosa, sobre el sentido de la vida, desde el inicio hasta el final? ¿Debe callar? En el espacio de la razón pública, según Rawls, no se aceptarían los razonamientos fundados en doctrinas comprensivas razonables tales como las religiosas¹¹. La religión, como hemos señalado más arriba, debería quedar relegada al ámbito de lo privado, donde tendría carta de ciudadanía y cobraría pleno sentido.

Ahora bien, en la última etapa de su pensamiento Rawls parece aceptar, de alguna forma, que las doctrinas comprensivas del bien puedan estar en el debate público y también ser, de alguna forma, parte de la razón pública. En *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), Rawls afirma que

The first is that reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons – and not reasons given solely by comprehensive doctrines – are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support. This injunction to present proper political reasons I refer to as *the proviso*, and it specifies public political culture as distinct from the background culture. The second aspect I consider is that there may be positive reasons for introducing comprehensive doctrines into public political discussion (1997, 783-784).

En este planteamiento de Rawls es posible reconocer una apertura, que no está en sus escritos anteriores, a lo que él denomina doctrinas comprensivas del bien. El mismo autor, en varias de las notas, deja ver con claridad el efecto que ha tenido a este respecto el diálogo con autores como David Hollenbach, SJ y Abdullahi Ahmed An-Na'im. Con todo, la apertura de Rawls se limita a temas constitucionales. En este sentido, las razones comprensivas del bien no podrían entrar en otros debates y deliberaciones del espacio público y político.

2. LA POSTSECULARIDAD¹²

En la introducción a *Entre naturalismo y religión* (2006), Habermas identifica dos corrientes opuestas que están caracterizando la situación espiritual de

11 Rawls trabaja este tema en su libro *Liberalismo Político* (2004). Allí, a diferencia de lo señalado en *Teoría de la Justicia*, parece admitir la racionalidad de ciertos criterios o ideas religiosas –y no tan solo religiosas-, pero no les otorga ‘carta de ciudadanía’ en la *razón pública*.

12 Un estudio detallado de la idea de postsecularidad en el desarrollo del pensamiento de Habermas se puede encontrar en el artículo de Ortega-Esquembre (2019).

nuestra época: por una parte, lo que él llama *las imágenes naturalistas del mundo*, y por otra, la creciente influencia política de la religión. Actualmente nos encontramos con una cierta revitalización del fenómeno religioso. Esto no quiere decir que las instituciones religiosas, tales como la Iglesia Católica, estén gozando de un renovado prestigio o adhesión de la población -más bien lo contrario-, sino que el fenómeno religioso-espiritual sigue fuertemente presente en la sociedad. Esta revitalización de lo religioso espiritual se puede deber a que la modernidad ha sido insuficiente para dar respuestas a las preguntas por el sentido. Las comunidades religiosas y espirituales han asumido un rol de comunidades de interpretación de la realidad que busca dar sentido.

Uno de los conceptos importantes desarrollados por Habermas en los últimos años es el de *postsecularidad*. Este concepto tiene, al menos, un par de elementos fundamentales: por una parte, se reconoce que la teoría de la secularidad, que apuntaba a la privatización y posterior desaparición de las religiones, no se ha hecho realidad. Por otra parte, se observa que las tradiciones espirituales siguen estando en los debates del espacio público (en temas de ética, solidaridad, migraciones, etc.) y que son comunidades, tal como se ha dicho más arriba, de interpretación de la realidad.

Ahora bien, ¿cómo se podría incluir a las comunidades religiosas-espirituales en los debates y deliberaciones del espacio público? Habermas sugiere que, si bien las religiones tienen su lugar en el debate público, sería beneficioso traducir su discurso a un lenguaje accesible para todos, es decir, un lenguaje secular. En este sentido, Habermas sostiene:

Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones. Para ello basta con la capacidad epistémica de considerar reflexivamente las propias convicciones religiosas también desde fuera y de ponerlas en relación con las concepciones seculares. Los ciudadanos religiosos bien pueden reconocer esta ‘estipulación o salvedad de la traducción institucional’ sin tener que desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren ‘traducciones’ seculares para ellas (Entre naturalismo 2006, 137-138).

El planteamiento de Habermas tiene por lo menos tres elementos importantes: por una parte, mantiene la consabida distinción y separación entre “Iglesia y Estado”; hay separación y esta es obligatoria, además de haber una exigencia de la neutralidad, de parte del Estado, respecto a las distintas cosmovisiones de

mundo al momento de ejercer el poder. Pero, y he aquí la segunda cuestión, los ciudadanos tienen el derecho de utilizar públicamente el lenguaje religioso sin tener que “desdoblarse”, en el sentido de tener un discurso en el ámbito público y otro en el privado. Por último, hay un requerimiento fundamental en todo esto –y este requerimiento debe ser para todo aquel que quiere entrar en diálogo con otro–: la capacidad epistémica de considerar las propias opiniones y de ponerlas en relación con otras concepciones.

Rawls y Habermas reconocen la importancia de las razones religiosas en el espacio de deliberación público (y también en la deliberación jurídica), aunque con sus diferencias. El primero entiende que las razones comprensivas del bien, sean religiosas o no, pueden estar en el debate sobre las normas constitucionales. El segundo, en cambio, se abre a que las comunidades religiosas-espirituales puedan estar en el debate público. Ambos entienden que estas comunidades pueden ser un aporte al diálogo y a la deliberación desde. Con todo, ambos autores exigen que las religiones tengan que traducir, por así decirlo, sus razones a una razón pública.

V. LAS ‘OTRAS RAZONES’ EN LA ESFERA PÚBLICA

¿Cómo incluir a las tradiciones religioso-espirituales en los debates y deliberaciones públicas? ¿Sería posible que estas tradiciones se integren, con su propio lenguaje, en las deliberaciones políticas? Frente a Rawls y Habermas, considerando sus diferencias, Charles Taylor intenta hacer una propuesta novedosa que pueda incluir a las tradiciones religioso-espirituales en las deliberaciones del espacio público.

1. UN PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

En la sociedad actual hay colectivos que se oponen a que los grupos religiosos, como tales, entren en el diálogo sobre cuáles son los objetivos y fines de la sociedad. Estos grupos reivindican y exigen que los objetivos de la sociedad se decidan sin recurrir a ninguna negociación ni diálogo con los distintos grupos religiosos, sino que apelando a lo que Taylor denomina el *dominio de los principios sin tiempo* (*the domain of timeless principles*). Las bases de estos principios se encontrarían en la pura razón, por lo que no se requeriría ningún tipo de diálogo con los distintos grupos religiosos que integran la sociedad. Taylor considera que este punto de vista adolece de algunos problemas. El primero de ellos refiere a que no existe tal conjunto de principios sin tiempo, o no al menos en la

manera y el detalle que se debieran dar para que un sistema político pueda dirimir sus objetivos solamente a través de la pura razón. El segundo problema apunta a que en una sociedad hay una gran diversidad de problemas y de sujetos que difieren mucho entre sí. Para resolverlos, se requiere de diversas maneras de concretar los principios generales en los cuales se ha acordado como sociedad. Por lo tanto, para resolver estos conflictos se hace necesaria cierta elaboración y discernimiento para cada situación. Es decir, los principios generales deben ser acordados y adaptados para su aplicación. Ello solo se puede hacer a través de un proceso de deliberación entre los distintos actores de la sociedad.

Como se ha evidenciado más arriba, Rawls y Habermas proponen que en la esfera pública solo se debe deliberar democráticamente en un lenguaje meramente racional, objetivo y accesible a todos los interlocutores. Taylor entiende que esto es una tiranía, pues para dialogar en la esfera pública se deberían dejar de lado las convicciones o puntos de vista religiosas que son parte inherente de la identidad de la persona. El no reconocerlo sería, a los ojos de Taylor, algo completamente injusto.

Adela Cortina, en una línea similar a la de Taylor, también plantea el mismo problema:

Una de las principales fuentes de confusión (si no la principal), a la hora de determinar las relaciones existentes entre racionalidad y fe religiosa, es la extendida convicción de que el segundo término del problema consiste en un concepto hartamente discutible, mientras que es sobradamente clara la naturaleza del primero.

No es necesario recurrir a la historia para comprobar que la racionalidad no existe, pues incluso en nuestro tiempo conviven distintos modelos de racionalidad, cada uno de los cuales pretende detentar el monopolio de dicho término. A nadie extraña oír hablar de razón analítica, racionalidad marxista, razón formal, racionalidad crítica, etc.

Tal multiplicidad de modelos tiene para nuestro tema relevantes consecuencias. En primer lugar, porque no se puede afirmar que la racionalidad rechaza la fe, ni tampoco que la admita o la exija, sino que es necesario precisar cuál es la naturaleza de la racionalidad con que dialogamos. En segundo lugar, porque, si la fe quiere someterse al examen de la razón, tendrá derecho a que se le presente como juez una auténtica racionalidad. De ahí que la primera «cuestión fronteriza» consistiría en analizar los modelos de racionalidad más relevantes, para determinar si es posible hallar un interlocutor válido (2009, 115).

En el planteamiento de dejar la razón religiosa fuera del debate público se esconde el siguiente razonamiento: la razón secular es el lenguaje que todo el

mundo habla y que ayuda a entendernos mutuamente; por esta razón es el lenguaje a través del cual se puede argumentar, convencer y ser convencido. El lenguaje religioso, en cambio, opera fuera de este discurso –el discurso de la pura razón–, introduciendo premisas que solo los creyentes de dicha tradición religiosa pueden aceptar. Aquí hay un supuesto o distinción epistemológica que se podría formular en los siguientes términos: i. hay una razón secular que puede ser utilizada por todos y que puede llegar a conclusiones con las que todo el mundo puede estar de acuerdo; ii. hay lenguajes especiales que introducen supuestos ‘extra’ y que pueden llegar a contradecir aquellos de la razón secular ordinaria; iii. estos supuestos son epistemológicamente frágiles y no serán capaces de convencer a nadie, a no ser que, con anterioridad, el sujeto crea en ellos. De estos presupuestos epistemológicos se llega, con facilidad, a las siguientes conclusiones: la razón religiosa puede llegar a las mismas conclusiones que la secular, pero esto es superfluo, pues la secular ya ha llegado a esas conclusiones. En el caso de que la razón religiosa llegue a conclusiones contrarias a la razón secular, entonces lo religioso se vuelve peligroso y perturbador para la sociedad, por lo que convendría dejar la razón religiosa de lado y continuar con la razón secular. Dicho de otro modo, para reforzar esta idea, la razón no religiosa, o simplemente la “sola razón”, es capaz de resolver distintos problemas político-éticos en (a) una forma tal que pueda satisfacer, sin confusiones, a cualquier pensador honesto, las conclusiones de la razón religiosa (b), sin embargo, tienden a ser confusas y, al final, solo son aceptadas por aquellas personas que han aceptado los dogmas de dicha religión.

2. APERTURA A OTROS LENGUAJES Y COMPRENSIONES DE LA REALIDAD

La ‘razón secular’ no tiene por qué ser el único lenguaje entendible por todos sujetos de una sociedad; una especie de esperanto ideológico que ayuda a dialogar pese a las diferencias culturales de los distintos sujetos. Es posible que otros lenguajes puedan ser entendidos en el espacio público. Un ejemplo puede ayudar a comprender este punto: Martin Luther King, como es sabido, abogó por los derechos civiles de la población afroamericana en Estados Unidos. El lenguaje usado por él para defender los derechos de la minoría afroamericana era un lenguaje eminentemente bíblico: se pedía la igualdad, el respeto, la dignidad, invocando textos de la Biblia. Es difícil decir que sus palabras no pudieran ser comprendidas por aquellos que no estaban familiarizados con el lenguaje religioso. Claramente no fue necesario que debiera traducir sus ideas a un lenguaje de la razón secular o haber utilizado un lenguaje más cercano a la filosofía kantiana.

Es innegable que el discurso de un Martin Luther King (o de Gandhi, Ignacio Ellacuría o Monseñor Romero), con todas sus connotaciones religiosas, es capaz de mover y generar cambios aunque no se comparta la mirada religiosa.

Ahora bien, este reconocimiento de lo religioso-espiritual en el espacio público no debe confundirse con una vuelta atrás en el sentido de olvidar la separación entre Iglesia y Estado. Es importante reconocer que hay ciertas zonas del Estado secular en las que el lenguaje debe ser neutral. ¿Cuáles serían estas zonas? Aquellas que pertenecen a la legislación, a los decretos, a las sentencias judiciales. El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni hinduista, es decir, no puede adscribirse a ningún credo. Pero tampoco debiera ser ni marxista, ni kantiano, ni utilitarista, aun cuando se terminen votando y promulgando leyes que representen las ideas cristianas, o kantianas o utilitaristas. De ello se deriva –y este es un punto importante– que las decisiones no puedan ser formuladas de manera que se dé especial reconocimiento a alguno de estos puntos de vista. Taylor reconoce que este asunto no es fácil, pues las líneas divisorias no son fáciles de distinguir. Pero es algo en lo que las sociedades democráticas deben poner ahínco¹³.

VI. RELIGIONES Y ESPIRITUALIDAD EN EL ESPACIO PÚBLICO: LIBERTAD, IGUALDAD Y FRATERNIDAD

1. LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD

Hoy en día, en Occidente, hay un acuerdo general de que las sociedades democráticas modernas debe haber separación entre lo que se considera Iglesia y Estado. Por otra parte, también se ha normalizado que las sociedades han devenido en sociedades seculares. En esto la mayoría de la gente estaría de acuerdo, aunque hay que asumir que no existe un solo modelo de secularidad, sino muchos tipos de secularidad. La cuestión fundamental, y esto tiene que ver con el proceso de postsecularidad, cómo la religión y la espiritualidad, que son parte de la sociedad, pueden ser parte del debate y deliberación en el espacio público.

Hace algunos años Taylor, en debate con Habermas, propuso una respuesta a este problema a través de los tres principios de la Revolución Francesa:

13 Sobre esta cuestión Taylor confiesa que no sabe si está en acuerdo o desacuerdo con Habermas: “I am not sure whether I am disagreeing with Habermas or whether the difference in formulation really amounts to a difference in practice. We both recognize contexts in which the language of the state has to respect a reserve of neutrality and others in which freedom of speech is unlimited. We differ perhaps more in our rationales than in the practice we recommend” (2012a, 58).

libertad, igualdad y fraternidad (Taylor 2012). Estos tres ideales son tomados como punto de partida para redefinir cómo debiera ser el lugar de la religión en el espacio público.

A partir de la idea de *libertad*, Taylor entiende el secularismo como que nadie puede ser forzado a creer en una religión determinada. Esta es la libertad religiosa en el sentido de la libertad para creer o no creer. Esto implica, obviamente, el ejercicio libre del culto que uno elija. Pero esto no solo se da para las religiones, sino que también cuenta para lo que podemos denominar doctrinas comprensivas del bien. La idea de *igualdad*, por su parte, significa que debe existir igualdad entre la gente de diversas religiones o de distintos tipos creencias en lo que se entiende como creencias básicas (*basic belief*). Estas últimas pueden ser religiosas o no religiosas. Desde este punto de vista, ninguna religión, creencia básica o ideología puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. Aquí hay dos objetivos fundamentales que están en juego: el primero de ellos es la igualdad entre todas las distintas creencias básicas. El otro objetivo, es asegurar el máximo de libertad religiosa o libertad de conciencia en la sociedad.

Es importante insistir en que el Estado y sus instituciones deben ser neutrales. ¿Cómo se debe entender esta *neutralidad*? La neutralidad del Estado democrático liberal por definición no puede ser absoluta, pues el Estado toma partido por la igualdad y la libertad de cada uno de sus miembros para que pueda perseguir sus propios fines. La neutralidad del Estado se debe entender como neutralidad o imparcialidad frente en sus relaciones con las distintas religiones y también con las distintas concepciones de mundo y de bien.

El tercer elemento, por último, es la *fraternidad*. La *fraternidad* implica que todas las distintas familias espirituales deben ser escuchadas e incluidas en el proceso para determinar cuáles son los fines, los objetivos, de la sociedad y cómo se podrán conseguir esos fines. En definitiva, en un tiempo de postsecularismo la presencia de lo religioso en el espacio público se debe entender desde la libertad para creer y practicar lo que se cree, desde la igualdad entre los distintos credos y creencias básicas y, finalmente, en la fraternidad, en el sentido que todas las familias religiosas, y también no religiosas, sean escuchadas y tenidas en cuenta en la construcción de la sociedad.

¿Cómo podemos enfrentar, hoy en día, los desafíos que nos presentan los distintos grupos religiosos en el espacio público? Taylor cree que parte del problema se debe a que estamos utilizando un modelo equivocado para hacer frente a esta situación. Se piensa que el secularismo tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; sin embargo, tiene más que ver con la respuesta correcta

del Estado democrático a la diversidad. En este sentido, se pueden leer los mismos tres objetivos del secularismo desde la perspectiva del Estado: el primero de ellos significa que se debe proteger a la gente para que pueda practicar sus creencias libremente. El segundo apunta a tratar a la gente con igualdad, independientemente de sus elecciones. Por último, el tercero tiene que ver con la necesidad de que todas las personas sean escuchadas. El fondo del asunto, según Taylor, es que no hay ninguna razón para dejar de lado la religión y dar prioridad a un punto de vista no religioso, secular o ateo. Aún más, el punto de vista neutral, que corresponde al Estado, implica que se deben evitar los favoritismos y, si se nos permite la expresión, los des-favoritismos. Y esto no solo se debe dar en el tema religioso, sino que también en cualquier posición básica, fundamental, sea o no sea religiosa. De esta manera, no se puede favorecer al cristianismo sobre el islam, pero –y esto es importante– tampoco se puede favorecer la no creencia sobre la religión.

2. DISCERNIR LOS CONFLICTOS

Muchas veces estos tres fines entran en conflicto, lo que lleva a que se busque un equilibrio y discernimiento, a veces complejo, entre ellos. Debido a ello es posible agregar un cuarto principio: tratar, dentro de lo posible, de mantener relaciones de armonía y cortesía entre aquellos que apoyan diferentes religiones. Con todo, esta propuesta no resuelve del todo algunos problemas. ¿Qué sucede con el conflicto o cuando un determinado grupo tiende a radicalizarse en su concepción de la realidad? Por otra parte, la idea de igualdad lleva a un trato equitativo con todos los grupos religiosos, pero las propuestas de cada uno de ellos no se debieran tratar de igual forma. En otras palabras, si un grupo religioso tiene un planteamiento que va abiertamente en contra de ciertos derechos de las personas, este planteamiento no debiera recibir apoyo.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede reconocer que una de las debilidades de la propuesta de Taylor es el camino para dirimir los posibles conflictos y cómo discernir en el debate público. A este respecto se pueden proponer un par de ideas que den luces sobre este punto.

La teología de la liberación, de raigambre latinoamericana, ha sostenido que la importancia de la liberación de toda opresión. ¿Qué es la opresión? Todo aquello que no permite que el ser humano pueda vivir dignamente. La opresión tiene que ver con lo que no permite a las personas ser libres; tiene que ver con la clase social expoliada, con la raza despreciada, con sistemas sociales y económicos que justifican y mantienen la injusticia. Una forma que puede ayudar a

discernir el aporte de las religiones -y no solo de ellas- en el espacio público es si llevan a la liberación o a la opresión de las personas.

El segundo elemento para tener en consideración, y que está íntimamente ligado al primero, es la potencialidad de historizar los Derechos Humanos. Las tradiciones religiosas han sido fuente de muchos de los derechos humanos reconocidos hoy. La pregunta fundamental que se debe hacer es si las religiones permiten pasar de una idealización abstracta en la que se reconoce la dignidad de las personas, a una concreción real en la vida de la comunidad.

VII. CONCLUSIONES

Las sociedades occidentales, de múltiples maneras, son sociedades seculares. Ha habido un largo proceso histórico-cultural que ha generado este fenómeno. La separación de esferas entre lo secular y lo religioso es considerado un logro al que no se quiere -ni se debiera- renunciar. Mirando la historia, es comprensible que se haya dado una lucha para lograr la separación entre el Estado y las distintas Iglesias o denominaciones religiosas.

En los inicios del s. XXI se está comenzando, especialmente desde una perspectiva postsecular, a plantear una nueva manera en que las religiones pueden estar y dialogar en lo público. Si antaño era evidente para muchos que las religiones se debían mantener en el espacio de lo privado, hoy parece necesario buscar nuevas formas en que puedan aportar en el diálogo común con respecto a los ideales y a la construcción de la sociedad común.

Apelar a la ‘razón secular’ como la única razón válida para estar y dialogar en el espacio público parece un sinsentido. No se puede asumir que las razones religiosas sean, sin más, incapaces de comunicar más allá de la esfera de sus propias convicciones. Las razones religiosas, aunque muchas veces se expresen en un lenguaje claramente religioso, pueden ser comprendidas y también compartidas por aquellos que no profesan una religión. Sería función del Estado generar en la sociedad la capacidad de un diálogo abierto al pluralismo y que busque el bien común de la sociedad.

Asumiendo los ideales de la Revolución Francesa de libertad, igualdad y fraternidad, Charles Taylor intenta dar forma a una nueva manera en que las religiones pueden estar y aportar en el espacio público. Cada Estado debe ser neutral, para que los distintos agentes de la sociedad, entre ellos las religiones, puedan estar en el espacio público en igualdad de condiciones. Junto con lo anterior, es necesario buscar la igualdad entre los distintos sujetos sociales. Esto

significa que ninguna religión, o no religión, puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. La fraternidad, por último, implica que todos los distintos puntos de vista en los diálogos que se generan en la sociedad puedan ser escuchados.

Frente a las dificultades que se puedan presentar, hay dos elementos clave que pueden ayudar a discernir los pasos a dar para resolverlas: preguntarse si las religiones o espiritualidades ayudan a liberar de la opresión al ser humano, por una parte, y por otra ver si son capaces de historizar los Derechos Humanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Armstrong, Karen. *Fields of Blood. Religion and the History of Violence*. New York: Alfred A. Knopf, 2014.
- Casanovas, José. "Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam." En *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics*, editado por H. Herzog and A. Braude, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 21-50.
- Cortina, Adela. *Ética Mínima*. Sexta Edición. Madrid: Tecnos, 2000.
- Gauchet, Marcel. *La Religión en la Democracia. El camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión* (trad. Pere Fabra et Allí). Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14, n° 1 (2006): 1-25.
- Habermas, Jürgen. "'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology". En *The Power of Religion in the Public Sphere*, editado por Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen, 15-33. Columbia University Press: 2011
- Joas, Hans. *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. New York: Routledge, 2008.
- Loyola, Ignacio. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1977.
- Millán Jiménez, A., & Sánchez-Mora Molina, M. I. ¿Contribuyen las creencias religiosas a la polarización social? *Cauriensia* 18 (2023): 285–304. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.285>
- Ortega-Esquembre, C., & García-Granero, M. "La tesis de la postsecularización a la luz de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas". *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 46 (2019): 73-97. <https://doi.org/10.36576/summa.108413>
- Pérez Zafrilla, Pedro. "Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas desde la perspectiva de John Rawls". Tesis. Universidad de Valencia, Valencia, 2009.
- Pío X. *Encíclica Vehementer Nos*. Acceso 01 de abril 2024.

https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html

Rousseau, Jean-Jacques. *El Contrato Social*. Madrid: Espasa Calpe, 1975.

Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 2004.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Rosa, Harmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz, 2019.

Sepúlveda del Río, Ignacio. "Resistencia a los inmigrantes en Europa: El retorno del miedo". *Revista Mensaje* 59, n° 588 (2010): 46-49.

Sepúlveda del Río, Ignacio. "El fenómeno religioso entendido desde la apertura a la trascendencia: ¿posibilidad o límite? Una mirada crítica desde el pensamiento de Charles Taylor". *Revista Pensamiento* 72, n° 271 (2016): 335-353.

Taylor, Charles. "Modernity and the Rise of the Public Sphere." En *The Tanner Lectures on Human Values*, edited by Grethe B. Peterson, vol. 14. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993. 203-260.

Taylor, Charles. "Two Theories of Modernity". *The Hastings Center Report* 25, no. 2 (1995): 24-33.

Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press, 2004.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles. "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism". En *The Power of Religion in the Public Sphere*, editado por Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, 34-59. Columbia University Press, 2011a.

Taylor, Charles. "Religion is not the Problem. Secularism & Democracy." *Commonweal*, 138, n° 4 (2011b): 17-21.

Taylor, Charles. *Dilemmas and Connections: selected essays*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2011c.

Taylor, Charles. "Reason, Faith, and Meaning". En *Faith, Rationality, and the Passions*, editado por S. Coakley, 13-27. Wiley-Blackwell, 2012a.

Taylor, Charles. "The Church Speaks - to Whom?". En *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*, editado por Chales Taylor, José Casanova y George McLean, 17-24. Rome: Council for Research in Values and Philosophy, 2012b.

Ignacio Sepúlveda del Río

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad Loyola Andalucía

Campus Sevilla

Avda. de las Universidades s/n

41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)

<https://orcid.org/0000-0001-7919-1011>