

# Teoría sociológica





# Apostillas sobre una sociedad post-secular\*

Notes on a post-secular society

**Jürgen Habermas**

Traducido por: Carlos Manuel Varón Castañeda

Revisado por: Jorge Enrique González

Una “sociedad post-secular” debe, en algún momento de su historia, haber pasado por un periodo “secular”. En consecuencia, el controvertido término sólo puede aplicarse a las sociedades opulentas de Europa o a países como Canadá, Australia y Nueva Zelanda, en donde los vínculos religiosos han decaído de forma dramática en el periodo de la posguerra. Estas regiones han presenciado cómo se ha extendido la toma de conciencia de que sus ciudadanos están viviendo en una sociedad secularizada. En términos de indicadores sociológicos, el comportamiento religioso y las convicciones de las poblaciones locales no han cambiado a tal punto que se justifique denominar estas sociedades como “post-seculares”. Las tendencias hacia nuevas formas desinstitucionalizadas y espirituales de religiosidad no han compensado las pérdidas tangibles de las comunidades religiosas de mayor envergadura (Pollack, 2003).

## Reconsiderando la discusión sociológica sobre la secularización

No obstante, los cambios globales y los conflictos visibles que surgen junto con las cuestiones religiosas nos dan razón para dudar sobre si la relevancia de la religión ha menguado. Un número de sociólogos que está en constante reducción apoya la teoría de la secularización en este momento, y la teoría pasó tanto tiempo sin oposición que existe un vínculo cercano entre la modernización de la sociedad y la secularización de la población (Joas, 2007, pp. 9-43). La hipótesis se apoya sobre tres consideraciones iniciales posibles.

En primer lugar, el avance en la ciencia y en la tecnología promueve una comprensión antropocéntrica del mundo “desencantado”, puesto que la totalidad de los Estados y los eventos empíricos puede explicarse mediante relaciones de causalidad; además, no es posible reconciliar una mente ilustrada de forma científica con las visiones teocéntricas y

\* Habermas, J. (2008). Notes on a post-secular society. El texto está disponible en *Sign and Sight: let's talk european*, una página web de libre acceso. <http://www.signandsight.com/features/1714.html>. (N. del T.)

metafísicas del mundo. En segundo lugar, las iglesias y otras organizaciones religiosas pierden el control sobre la ley, la política, la asistencia social, la educación y la ciencia por efecto de la diferenciación funcional de los subsistemas sociales; se restringen a su función de administrar los medios de salvación, transformar la religión en un asunto privado y, en general, perder la relevancia y la influencia públicas. Finalmente, el desarrollo de las sociedades agrarias hacia las sociedades industriales y post-industriales conduce a obtener niveles medios y altos de bienestar y mejor seguridad social; además, la reducción de los riesgos en la vida y, por consiguiente, el aumento de la seguridad existencial ocasionan una disminución de la necesidad personal de una práctica que prometa lidiar con las contingencias sobre las que no se tiene control mediante la fe en un poder cósmico o “superior”.

Estos fueron los principales argumentos que soportaron la tesis de la secularización. Entre la comunidad experta de sociólogos, esa tesis ha sido objeto de controversia por más de dos décadas (Hadden, 1987, pp. 587-611). Recientemente, se habla incluso del “fin de la teoría de la secularización” debido a la crítica —que no carece de fundamentos— de una restringida perspectiva eurocéntrica (Joas, 2007, pp. 9-43). Los Estados Unidos siguen, a pesar de todo, a la cabeza de la modernización, aun con la vitalidad de sus comunidades religiosas y la proporción invariable de ciudadanos comprometidos con la religión. Se los tuvo por mucho tiempo como la gran excepción a la tendencia secularizante; sin embargo, los Estados Unidos parecen ejemplificar la pauta, informados por la perspectiva extendida globalmente acerca de otras culturas y religiones en el mundo.

Desde esta visión revisionista, el desarrollo europeo, cuyo racionalismo occidental se consideró alguna vez como elemento que podía servir de modelo para el resto del mundo, es en realidad la excepción, antes que la pauta (pisando un camino divergente). Ni nosotros ni ellos persiguen un *sonderweg*<sup>1</sup> (Berger, 2005, pp. 1-18). Por encima de todo, tres fenómenos entrecruzados convergen para crear la impresión de que se está presentando un “resurgimiento de la religión”: a) la expansión misionera, b) la radicalización fundamentalista y c) la instrumentalización política del potencial para la violencia, innato en muchas de las religiones del mundo.

- a) El primer signo de su vitalidad es el hecho de que los grupos ortodoxos, o al menos conservadores dentro de las organizaciones religiosas y las iglesias establecidas, están desarrollándose por todas partes. Esto es válido tanto para el hinduismo y el budismo como para las tres religiones monoteístas. Lo más sorprendente es la expansión regional de estas religiones establecidas en África

1. *Sonderweg* (“camino especial”) es una teoría controvertida de la historiografía alemana que considera que los territorios en los que se habla la lengua alemana siguieron un camino único de la aristocracia a la democracia, de forma distinta a la de otros países europeos. (N. del T.)

y en los países del este y sudeste asiático. El éxito de los misioneros depende en apariencia, entre otras cosas, de la flexibilidad de las distintas formas de organización. La iglesia católica romana transnacional y multicultural está adaptándose mejor a la tendencia globalizante que las iglesias protestantes, cuya organización es nacional y son las principales perdedoras. Las redes descentralizadas del Islam (particularmente en África subsahariana) y las de los evangélicos (particularmente en Latinoamérica) son las más dinámicas de todas. Se destacan por ostentar una forma extática de religiosidad, inspirada por líderes carismáticos.

- b) Con relación al fundamentalismo, los movimientos religiosos de más rápido crecimiento (como los pentecostales y los musulmanes radicales) pueden describirse sin esfuerzo como “fundamentalistas”. O bien combaten el mundo moderno o bien se apartan de él, aislándose. Sus formas de culto combinan espiritualismo y adventismo con concepciones morales rígidas y adherencia literal a las escrituras sagradas. En contraposición, los movimientos “de la nueva era” que han crecido rápidamente desde los años setenta del siglo xx exhiben un sincretismo “californiano”: comparten con los evangélicos una forma desinstitucionalizada de la práctica religiosa. En Japón han surgido cerca de cuatrocientas sectas de este tipo, que combinan elementos del budismo y las religiones populares con doctrinas pseudocientíficas y esotéricas. En la República Popular China, la represión política de la secta *Falun Gong* ha destacado el gran número de “nuevas religiones” cuyo número de seguidores se estima en ochenta millones, aproximadamente (Gentz, 2007, pp. 358-375).
- c) Finalmente, el régimen *gullah* en Irán y el terrorismo islámico son los ejemplos más espectaculares del desencadenamiento político de la violencia potencial innata en la religión. Conflictos activos que son profanos de origen tuvieron sus inicios codificados en términos religiosos. Esto es verdad respecto a la “dessecularización” del conflicto en Medio Oriente, a las políticas del nacionalismo hindú, al conflicto perdurable entre India y Pakistán<sup>2</sup> y a la movilización del derecho religioso en los Estados Unidos antes y durante la invasión a Irak.

### La explicación descriptiva de una “sociedad post-secular” y el problema normativo de cómo deben entenderse a sí mismos los ciudadanos de una sociedad de ese tipo

No puedo discutir en detalle la controversia entre los sociólogos en relación con el supuesto *sonderweg* de las sociedades secularizadas de Europa, en medio de una sociedad mundial movilizadora mediante la religión.

2. Confrontar con los ensayos de H. G. Kippenberg y H. V. Stietencron en Joas (2007, pp. 465-507, 194-223).

Mi impresión es que los datos recogidos globalmente aún proveen un robusto soporte a los defensores de la tesis de la secularización (Norris, P. & Inglehart, R., 2004). En mi opinión, la debilidad de esa teoría se debe más bien a las inferencias precipitadas que revelan un uso impreciso de los conceptos de “secularización” y “modernización”. Lo cierto es que en el curso de la diferenciación de los sistemas sociales funcionales, las iglesias y las comunidades religiosas se confinaron a sí mismas cada vez más a su función principal, el cuidado pastoral, y tuvieron que renunciar a sus competencias en otras áreas de la sociedad. Al mismo tiempo, la práctica de la fe también se retiró a un campo más personal o subjetivo. Existe una correlación entre la especificación funcional del sistema religioso y la individualización de la práctica religiosa.

Empero, como lo señala correctamente José Casanova, la pérdida de función y la tendencia hacia la individualización no implican necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia, ni en la arena y cultura de la sociedad, ni en la conducta personal de la vida (Casanova, 1994). Las comunidades religiosas pueden aún, de forma muy diferente a su volumen numérico, reclamar un “lugar” en la vida de las sociedades que están secularizadas en su mayoría. Hoy, la conciencia pública en Europa puede describirse en términos de una “sociedad post-secular”, a tal punto que en el presente aún debe “ajustarse a la existencia continua de comunidades religiosas en un medio cada vez más secularizado” (Habermas, 2001, p. 13). La interpretación revisada de la hipótesis de la secularización se relaciona menos con su fundamento y más con las predicciones acerca del rol futuro de la “religión”. La descripción de las sociedades modernas como “post-seculares” se refiere a un cambio en la conciencia, que yo atribuyo a tres fenómenos.

En primer lugar, la percepción extendida acerca de estos conflictos globales, que se presentan con frecuencia como dependientes de la lucha religiosa, cambia la conciencia pública. La mayoría de los ciudadanos europeos no requiere ni siquiera de la presencia de movimientos fundamentalistas intrusivos ni del miedo al terrorismo (definido en términos religiosos), para hacerse consciente de su propia relatividad respecto al horizonte global. Esto mina la creencia secularista en la predecible desaparición de la religión y priva al entendimiento secular del mundo de cualquier entusiasmo triunfal. La toma de conciencia de que se vive en una sociedad secular no está más atada a la seguridad de que la modernización social y cultural sólo puede avanzar a expensas de la influencia pública y la relevancia personal de la religión.

En segundo lugar, la religión está ganando influencia no sólo a nivel mundial, sino también dentro de las esferas públicas nacionales. Estoy pensando aquí en el hecho de que las iglesias y las organizaciones religiosas están asumiendo cada vez más el rol de “comunidades de interpretación” en la arena pública de las sociedades seculares (Schüssler, 1992, pp. 66-91). Pueden conseguir influencia en la opinión pública y en la formación del albedrío, haciendo contribuciones relevantes en asuntos

clave, independientemente de que sus argumentos sean convincentes u objetables. Nuestras sociedades pluralistas constituyen una caja de resonancia para esas intervenciones, dado que ellas se están separando cada vez más de los conflictos de valor que requieren de regulación política. Sea en la disputa por la legalización del aborto, por la eutanasia voluntaria, por problemas bioéticos de medicina reproductiva, por preguntas sobre la protección animal o el cambio climático, las premisas divisivas son tan difusas que de ningún modo se ha arreglado desde el inicio cuál parte puede recurrir a las convicciones sociales más convincentes.

Trayendo el dilema más cerca de casa, permítanme recordarles que la visibilidad y la vitalidad de las comunidades religiosas extranjeras también estimula la atención hacia las iglesias y congregaciones familiares. Los vecinos musulmanes obligan a los ciudadanos cristianos a aceptar la práctica de una fe rival. Y también les dan a los ciudadanos seculares una conciencia precisa del fenómeno de la presencia pública de la religión.

El tercer estímulo para un cambio de conciencia entre la población es la inmigración de “trabajadores invitados” (*guest workers*) y de refugiados, en especial, de países con trasfondos culturales tradicionales. Desde el siglo XVI, Europa ha tenido que lidiar con cismas confesionales dentro de su propia cultura y de su sociedad. Debido a la inmigración actual, las disonancias cada vez más patentes entre las distintas religiones se acoplan al desafío de un pluralismo con modos de vida típicos de las sociedades inmigrantes. Esto se extiende más allá del desafío de un pluralismo de denominaciones. En sociedades como la nuestra, que aún están cautivas en el doloroso proceso de transformación en sociedades poscoloniales inmigrantes, el problema de la coexistencia tolerante entre distintas comunidades religiosas se hace más difícil por el complicado problema de cómo integrar la culturas inmigrantes socialmente. La integración social debe tener éxito incluso en las condiciones humillantes de inequidad social creciente, en la medida en que lidia con la presión de los mercados laborales globalizados. Pero esa es otra historia.

Hasta ahora, mi posición ha sido la de un observador sociológico que intenta responder a la pregunta de por qué podemos calificar las sociedades secularizadas como “post-seculares”. En estas sociedades, la religión mantiene influencia y relevancia públicas, en tanto que la certeza secularista de que la religión desaparecerá en el mundo en el curso de la modernización está perdiendo terreno. Por consiguiente, si adoptamos la perspectiva de los participantes, enfrentamos una pregunta bastante diferente, de tipo normativo, a saber: ¿Cómo debemos vernos en cuanto miembros de una sociedad post-secular y qué debemos esperar de manera recíproca del otro, con el fin de que en los Estados nacionales consolidados, las relaciones sociales sigan siendo civiles a pesar del crecimiento de la pluralidad de culturas y de visiones religiosas del mundo?

Todas las sociedades europeas se enfrentan hoy a esta pregunta. Mientras preparaba esta conferencia, un sólo fin de semana me ofreció tres elementos nuevos distintos. El presidente Sarkozy envió cuatro mil

policías más a las infames *banlieues*<sup>3</sup> parisienses, que estaban gravemente afectadas por los disturbios de los jóvenes del Magreb; el arzobispo de Canterbury recomendó que la legislación británica adoptara partes de la ley musulmana de familia para su población musulmana local; y ocurrió un incendio en una vecindad de Ludwigshafen en donde nueve turcos, cuatro de ellos niños, murieron —algo que, a pesar de la falta de evidencia de algún acto incendiario, generó grandes sospechas entre los medios turcos, por no decir verdadera consternación—. Esto persuadió, entonces, al Primer Ministro turco de realizar una visita a Alemania, durante la cual su ambivalente discurso de campaña en un escenario de Colonia provocó una respuesta estridente por parte de la prensa alemana.

Estos debates han tomado un tono más agudo desde los ataques terroristas del 11 de septiembre. En Holanda, el asesinato de Theo Van Gogh (1952-2004. N. del E.) despertó un discurso público apasionado, así como el asunto de las caricaturas de Mahoma en Dinamarca. Estos debates asumieron una cualidad propia (Mak, 2005); sus ondas se han difundido más allá de las fronteras nacionales para desatar un debate en toda Europa (Chervel & Seeliger, 2007). Estoy interesado en las presuposiciones de fondo que hacen tan explosiva esta discusión sobre “el Islam en Europa”. Pero antes de que pueda tratar el núcleo filosófico de las acusaciones recíprocas, permítanme delinear con mayor claridad el punto de partida compartido de los partidos opuestos —una interpretación apropiada de lo que solíamos llamar “la separación de la Iglesia y el Estado”—.

### De un *modus vivendi* incómodo a un equilibrio entre la ciudadanía compartida y la diferencia cultural

La secularización del Estado fue una respuesta apropiada a las guerras confesionales de la modernidad temprana. Sólo se tuvo conciencia del principio de “separar la Iglesia del Estado” de forma gradual, y éste tomó una forma muy distinta en cada conjunto de leyes nacional. Las minorías religiosas (que inicialmente sólo eran toleradas) recibieron derechos adicionales —primero, la libertad de practicar su propia religión en casa; segundo, el derecho de libertad de expresión religiosa; y tercero, igualdad de derechos para ejercer su religión en público—, a tal punto que el gobierno asumió un carácter secular. Una mirada histórica a este proceso tortuoso, que además llegó hasta el siglo xx, puede decirnos algo sobre las condiciones previas de este logro precioso; la libertad religiosa global que se extiende a todos los ciudadanos por igual.

Después de la Reforma, el Estado enfrentó la tarea elemental de tener que pacificar una sociedad dividida en líneas confesionales, es decir, lograr paz y orden. En el contexto del debate actual, la escritora alemana Margriet de Moor (2007) les recuerda estos comienzos a sus conciudadanos:

3. Énfasis en el original. Se refiere a los barrios periféricos. (N. del T.)

La tolerancia se menciona dentro del mismo nivel que el respeto; pero nuestra tolerancia, cuyas raíces se remontan a los siglos XVI y XVII, no está basada en el respeto; todo lo contrario. Odiamos la religión del otro, ni los católicos ni los calvinistas tienen un respeto mínimo por los puntos de vista del otro, y nuestra guerra de los ochenta años no sólo fue una rebelión contra España, sino también una *Jihad*<sup>4</sup> sangrienta de los calvinistas ortodoxos contra el catolicismo. (p. 211)

Pronto veremos el tipo de respeto que Margriet de Moor tiene en mente.

En lo que respecta a la paz y al orden, los gobiernos tuvieron que adoptar una posición neutral, incluso aquellos que permanecieron vinculados a la religión dominante en el país. En los países con conflictos confesionales, el Estado tuvo que desarmar los partidos beligerantes, inventar acuerdos para propiciar la coexistencia pacífica de las confesiones enemigas y vigilar su precaria coexistencia. En países confesionalmente divididos como Alemania y Holanda, las subculturas opuestas permanecieron cada una en su propio nicho y, en consecuencia, permanecieron como extranjeras entre sí en la sociedad. Precisamente, este *modus vivendi* (y esto es lo que quiero resaltar) probó ser insuficiente cuando las revoluciones constitucionales de finales del siglo XVIII generaron un nuevo orden político que sometió los poderes del Estado, secularizados por completo, al Estado de derecho y a la voluntad democrática de la población.

El Estado constitucional sólo es capaz de garantizar a sus ciudadanos igualdad de libertad de culto con la condición de que no se atrincheren dentro de sus religiones y se aislen de las demás. Se espera que todas las subculturas, sean religiosas o no, liberen a sus miembros de su seno, para que todos esos ciudadanos puedan reconocerse mutuamente como miembros de la misma comunidad política. Como ciudadanos democráticos crean leyes para sí mismos que les garantizan el derecho, como ciudadanos privados, de preservar su identidad en el contexto de su propia cultura y visión del mundo particulares. Esta nueva relación de gobierno democrático, sociedad civil y sostenimiento subcultural es la clave para entender de forma adecuada los dos motivos que luchan entre sí, aunque se supone que deberían ser complementarios, por cuanto el proyecto universalista de la Ilustración política no contradice de ningún modo las sensibilidades particularistas de un multiculturalismo concebido de manera adecuada.

El Estado liberal de derecho garantiza de por sí la libertad de culto como un derecho básico, es decir, el destino de las minorías religiosas ya no depende de la benevolencia de una autoridad estatal más o menos tolerante. No obstante, es el Estado democrático el que primero permite

4. "Guerra santa", según los islamistas radicales. (N. del E.)

la aplicación imparcial de esta libertad de culto con principios.<sup>5</sup> Cuando las comunidades turcas en Berlín, Colonia o Frankfurt buscan sacar sus espacios de oración de los patios traseros para construir Mezquitas visibles de lejos, el problema ya no es el principio *per se*, sino su aplicación justa. Sin embargo, las razones evidentes para definir qué debe o no debe tolerarse sólo pueden establecerse mediante los procedimientos deliberantes y globales de la formación de la voluntad democrática. El principio de tolerancia primero se libera de la sospecha de que expresa condescendencia cuando los partidos en conflicto se encuentran como iguales en el proceso de llegar a un acuerdo (Habermas, 2005, pp. 258-278). Siempre da pie a controversia el asunto de cómo deben delinearse los límites entre la libertad de culto positiva (es decir, el derecho de ejercer su propia fe) y la libertad negativa (es decir, el derecho de que se prescinda de la prácticas religiosas de otras personas). Pero en una democracia, los afectados siempre están involucrados en el proceso de toma de decisiones, aunque de manera indirecta.

La “tolerancia” no es, por supuesto, sólo una cuestión de promulgar y aplicar leyes; debe practicarse en la vida diaria. La tolerancia significa que los creyentes de una religión, los de otra religión y los no creyentes deben admitir entre sí el derecho a tener esas convicciones, prácticas y modos de vida que ellos mismo rechazan. Esta concesión debe estar soportada por una base compartida de reconocimiento mutuo, a partir de la cual pueden vencerse discordias desagradables. Este reconocimiento no debe confundirse con una apreciación de una cultura extraña y su modo de vida, o de sus convicciones y sus prácticas rechazadas.<sup>6</sup> Requerimos la tolerancia sólo cuando se enfrentan visiones del mundo que consideramos incorrectas y cuando se enfrentan hábitos que nos desagradan. En consecuencia, la base del reconocimiento no es el aprecio por una u otra característica o logro, sino la conciencia del hecho de que el otro es un miembro de una comunidad global de ciudadanos con igualdad de derechos, en la que cada individuo es responsable con los otros respecto a sus contribuciones políticas<sup>7</sup>.

Ahora, eso es más fácil decirlo que hacerlo. La inclusión equitativa de todos los ciudadanos en la sociedad civil no sólo requiere una cultura política que preserve a las actitudes liberales de que se las confunda con la indiferencia; la inclusión sólo puede lograrse si se cumplen ciertas condiciones materiales. Éstas incluyen integración completa y educación compensatoria en jardines escolares, colegios y universidades, e igualdad de oportunidades de acceso al mercado laboral. Sin embargo, lo que es más importante para mí en el contexto actual es la imagen de una sociedad

5. Para ver la historia y un análisis sistemático, véase el estudio exhaustivo de Forst (2003).

6. Véase mi discusión con la obra de Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, en Habermas (1996).

7. Sobre el uso público de la razón, véase Rawls (1998).

civil incluyente en la que la equidad de ciudadanía y la diferencia cultural se complementen de la manera más adecuada.

Por ejemplo, en la medida en que una parte considerable de los ciudadanos alemanes de origen turco y religión musulmana tenga lazos políticos más fuertes con su tierra natal que con la nueva, esos votos correctivos harán falta en la esfera pública y en las urnas, aspectos que son necesarios para expandir el espectro de valores de la cultura política dominante. Sin la inclusión de las minorías en la sociedad civil, los dos procesos complementarios no serán capaces de desarrollar en conjunto ni la apertura de la comunidad política a una inclusión de las culturas minoritarias con sensibilidad por las diferencias, por una parte, ni la apertura recíproca de esas subculturas a un Estado en el que inciten a sus miembros a participar en la vida política en general.

### **El *Kulturkampf*<sup>8</sup> entre el multiculturalismo radical y el secularismo militante: presuposiciones filosóficas de fondo**

Con el fin de responder a la pregunta de cómo debemos entendernos como miembros de una sociedad post-secular, podemos tomar nuestra pista a partir de estos dos procesos entrelazados. Hoy, los partidos ideológicos que se confrontan en debates públicos rara vez ponen atención a cómo se acomodan entre sí ambos procesos. El partido de los multiculturalistas recurre a la protección de las identidades colectivas y acusa al lado opuesto de representar un “fundamentalismo de la Ilustración”, mientras que los secularistas insisten en la inclusión inflexible de las minorías en el marco político existente y acusan a sus oponentes de una “traición multiculturalista” de los valores principales de la Ilustración. En algunos países europeos, un tercer partido juega un rol principal en estas batallas.

Los llamados multiculturalistas luchan por que el sistema legal se ajuste, sin prejuicios, al reclamo de las minorías por igualdad de trato. Ellos están en contra de hacer cumplir una política de asimilación con consecuencias inoportunas. Dicen que el Estado secular no debe estimular la incorporación de las minorías en la comunidad igualitaria de ciudadanos de tal manera que separe a los individuos de sus contextos de formación de identidad. Desde este punto de vista comunitario, una política de integración abstracta está bajo la sospecha de que somete las minorías a las exigencias de la cultura mayoritaria. Hoy, el viento sopla en el rostro de los multiculturalistas: “No sólo los académicos, sino los políticos y los columnistas consideran la Ilustración como una fortaleza que debe defenderse del extremismo islámico” (Buruma, 2006). Esta reacción, a su vez, trae a colación la crítica de un “fundamentalismo de la Ilustración”. Por

8. El *Kulturkampf* (combate cultural) fue un conflicto que opuso al canciller del Imperio alemán Otto von Bismarck, a la Iglesia Católica y al Zentrum, partido de los católicos alemanes, entre 1871 y 1880. (N. del T.)

ejemplo, Timothy Garton Ash sostiene en la revista *New York Review of Books* (5 de octubre de 2006) que “incluso las mujeres musulmanas contradicen la forma en que Hirsi Ali atribuye su opresión al Islam en vez de a la cultura nacional, regional o tribal respectiva” (Garton, citado en Chervel & Seeliger, 2007). De hecho, los inmigrantes musulmanes sólo pueden integrarse en la sociedad occidental con su religión, no desafiándola.

Por otra parte, los secularistas luchan por una inclusión de todos los ciudadanos sin tener en cuenta el color de su piel, sin distinción de su origen cultural y su pertenencia a una religión. Este bando previene contra las consecuencias de una “política de la identidad” que vaya muy lejos al adaptar el sistema legal a los reclamos por preservar las características intrínsecas de las culturas minoritarias. Desde este punto de vista “laicista”, la religión debe permanecer como un asunto exclusivamente privado. Así, Pascal Bruckner rechaza los derechos culturales, dado que éstos ocasionarían el surgimiento de sociedades paralelas, de “grupos sociales pequeños y aislados, cada uno de los cuales se adhiere a una norma diferente” (Bruckner, citado en Chervel & Seeliger, 2007, p. 67). Bruckner condena de modo rotundo el multiculturalismo como un “racismo anti-racista”, aunque es más probable que su ataque aplique para aquellos multiculturalistas recalcitrantes que abogan por la introducción de derechos culturales colectivos. En efecto, dicha protección para grupos culturales completos restringiría el derecho de sus miembros de elegir su propio modo de vida.

Entonces, ambos partidos en conflicto pretenden luchar por el mismo propósito; una sociedad liberal que permita a los ciudadanos autónomos coexistir de forma civilizada, y aún así están en disputas dentro de un *Kulturkampf* que resurge en cada ocasión política nueva. Aunque es claro que ambos aspectos están interrelacionados, discuten amargamente en torno a si la preservación de la identidad cultural tiene prioridad sobre la aplicación de la ciudadanía compartida o viceversa. La discusión adquiere su agudeza de las premisas filosóficas contradictorias que los oponentes se atribuyen, de manera correcta o incorrecta. Ian Buruma ha hecho la interesante observación de que después del 11 de septiembre de 2001 un debate académico sobre la Ilustración, la modernidad y la posmodernidad salió de las universidades y emergió en el mercado (Buruma, 2006, p. 34). El candente debate se avivó por presuposiciones problemáticas de fondo, es decir, un relativismo cultural aumentado con una crítica de la razón, por un lado, y un secularismo rígido que presiona por una crítica de la religión, por el otro.

La interpretación radical del multiculturalismo depende de la noción de la llamada “inconmensurabilidad” de las visiones del mundo, de los discursos o de los proyectos culturales. Desde esta perspectiva contextualista, los modos de vida culturales parecen como universos semánticamente cerrados. Con excepción de los compromisos inestables, las únicas alternativas para terminar los conflictos entre esas culturas son la sumisión y la conversión. Considerando esta premisa, los multiculturalistas radicales

no pueden distinguir nada distinto al reclamo del poder imperialista de una cultura dominante en cualquier reclamo universalista de validez.

Esta interpretación relativista se priva a sí misma de los estándares por una crítica del trato desigual de las minorías culturales. En nuestras sociedades inmigrantes poscoloniales, la discriminación de las minorías con frecuencia está arraigada en prejuicios culturales imperantes que llevan a una aplicación selectiva de principios culturales establecidos. Si el impulso universalista de estos principios no se toma con seriedad, no hay un punto de ventaja a partir del cual se pueda comprender cómo la interpretación constitucional se vincula con los prejuicios de la cultura mayoritaria. No necesito dirigirme hacia el dilema filosófico de por qué el relativismo cultural, derivado de una crítica posmoderna de la razón, es una posición insostenible<sup>9</sup>. Empero, la posición misma es interesante por otra razón: se presta para una conclusión política opuesta y explica un cambio de bandos peculiar.

De forma irónica, el mismo relativismo lo comparten aquellos militantes cristianos que combaten el fundamentalismo islámico mientras reivindican con orgullo la cultura de la Ilustración como parte y parcela de la tradición del catolicismo romano, o como el retoño específico del protestantismo. Por otro lado, estos conservadores tienen aliados extraños, puesto que algunos de los primeros “multiculturalistas” izquierdistas se convirtieron en voceros liberales sedientos de guerra. Estos conversos se unieron incluso a las filas de los neoconservadores “fundamentalistas de la Ilustración”<sup>10</sup>. Es evidente que en la lucha contra los fundamentalistas islámicos pudieron adoptar la cultura de la Ilustración, contra la que habían luchado alguna vez en nombre de su propia “cultura occidental”, dado que siempre habían rechazado su propósito universalista: “La Ilustración se ha vuelto atractiva específicamente porque sus valores no son sólo universales, sino porque son ‘nuestros’ valores, es decir, valores europeos, occidentales” (Buruma, 2006, p. 34)<sup>11</sup>.

De más está decir que este reproche no se refiere a aquellos intelectuales “laicistas” de origen francés para quienes se acuñó originalmente el

9. La crítica decisiva a la inconmensurabilidad que se había propuesto se remonta al famoso discurso presidencial de D. Davidson en 1973, *On the very idea of a Conceptual Scheme* (en alemán, *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?*), en Davidson & Rorty (2005)
10. Es posible que la nueva revista londinense *Standpoint* se convierta en contenedor para este grupo heterogéneo de intelectuales.
11. Buruma describe la motivación de los conversos izquierdistas así (p. 123): “Los musulmanes son los aguafiestas que se presentan en la fiesta sin estar invitados [...] la tolerancia tiene límites, incluso para los progresistas en Holanda. Es fácil ser tolerante con aquellos en los cuales pensamos, de forma instintiva, que podemos confiar, cuyas bromas entendemos y que comparten nuestro uso de la ironía [...] Es mucho más difícil aplicar este principio a las personas de nuestro entorno, quienes encuentran nuestro modo de vida tan repugnante como nosotros encontramos el suyo[...].”

término peyorativo “fundamentalistas de la Ilustración”. Pero esta es, de nuevo, una presuposición filosófica de fondo que puede explicar cierta beligerancia de parte de estos guardianes verdaderamente universalistas de la tradición de la Ilustración. Desde su punto de vista, la religión debe retirarse de la esfera política pública hacia el dominio privado, dado que, hablando cognitivamente, ha sido invalidada durante la historia como una “formación intelectual” (*Gestalt des Geistes*, en palabras de Hegel). A la luz de una Constitución la religión debe aceptarse, pero ella no puede reclamar por proveer un recurso cultural para el entendimiento propio de cualquier mente moderna.

#### Proceso de aprendizaje complementario: mentalidades religiosas y seculares

Esta posición secularista no depende de cómo se juzgue la sugerencia empírica de que los ciudadanos y las comunidades religiosas aún hacen contribuciones relevantes para la opinión política y la formación de la voluntad, incluso en sociedades secularizadas en su mayor parte. El hecho de que consideremos apropiada o no la aplicación del predicado “post-secular”, apropiado para una descripción de las sociedades de Europa occidental, permite convencerse, por razones filosóficas, de que las comunidades religiosas le deben su persistente influencia a una sobrevivencia obstinada de modos de pensamiento pre-modernos —un hecho que clama por una explicación científica—. Desde el punto de vista del secularismo, el fundamento de la fe se desacredita de forma científica de cualquier modo. Por lo tanto, las discusiones sobre tradiciones religiosas y con personalidades religiosas, quienes aún reclaman un rol público importante, aumentan hasta convertirse en polémicas.

Yo distingo, en el uso de los términos, ‘secular’ de ‘secularista’. A diferencia de la postura indiferente de una persona secular o no creyente, que se relaciona de forma agnóstica con los argumentos sobre la validez de la religión, los secularistas tienden a adoptar una postura polémica hacia las doctrinas religiosas que mantiene una influencia pública, a pesar del hecho de que sus argumentos no pueden justificarse de modo científico. Hoy, el secularismo se basa con frecuencia en el naturalismo “duro”, es decir, el que está basado en presuposiciones científicas. A diferencia del caso del relativismo cultural, no necesito hacer comentarios sobre el trasfondo científico aquí<sup>12</sup>, por cuanto lo que me interesa en el contexto actual es la pregunta sobre si una devaluación secularista de la religión, si algún día pudiera ser compartida por la gran mayoría de ciudadanos seculares, es compatible con ese balance post-secular entre la ciudadanía compartida y la diferencia cultural que he delineado. ¿O el pensamiento secularístico de una parte relevante de la ciudadanía podría ser tan poco apetecible para el propio entendimiento normativo de una sociedad post-secular como la inclinación fundamentalista de una masa de ciudadanos

12. Véase la crítica en mis ensayos en Krüher (2007, pp. 101-120, 263-304).

religiosos? Esta pregunta se acerca a raíces más profundas del malestar actual que el “drama multiculturalista”. ¿A qué tipo de problema nos enfrentamos?

Es necesario reconocer que los secularistas también insisten en cuán indispensable es incluir a todos los ciudadanos como iguales en la sociedad civil. Dado que un orden democrático no puede simplemente imponerse, el Estado constitucional confronta a sus ciudadanos con las exigentes expectativas de una ética de la ciudadanía que llegue más allá de la simple obediencia de la ley. Los ciudadanos y las comunidades religiosos no sólo deben ajustarse de forma superficial al orden constitucional; se espera que se apropien de la legitimación secular de los principios constitucionales bajo las premisas de su propia fe.<sup>13</sup> Es bien conocido el hecho de que la Iglesia Católica primero puso su impronta en el mástil del liberalismo y la Democracia con el Concilio Vaticano II, en 1965. Y en Alemania, las iglesias protestantes no actuaron de diferente manera. Muchas comunidades musulmanas aún esperan afrontar ese duro proceso de aprendizaje. Desde luego, en el mundo islámico también está aumentando la conciencia de que hoy se requiere un enfoque histórico-hermenéutico de la doctrina del Corán. Pero la discusión sobre el Euro-Islam deseado nos hace darnos cuenta una vez más del hecho de que son las comunidades religiosas las que decidirán por sí mismas si pueden reconocer en una fe reformada su “fe verdadera” (Buruma, 2007, pp. 88-110; Tibi, 2007, pp. 183-199).

Cuando pensamos en un cambio como ese, de una forma tradicional de conciencia religiosa a una más reflexiva, lo que viene a la mente es el modelo de cambio post-Reforma en las actitudes epistémicas que tuvo lugar en las comunidades cristianas de Occidente. Pero no puede recomendarse un cambio en la mentalidad y tampoco puede manipularse ni adelantarse políticamente por la ley; a lo sumo, es el resultado de un proceso de aprendizaje. Y sólo aparece como “proceso de aprendizaje” desde el punto de vista de un entendimiento propio de la modernidad. Observando lo que requiere una ética de la ciudadanía democrática en términos de mentalidades, nos acercamos a los límites de una teoría política normativa que sólo puede justificar derechos y deberes. Los procesos de aprendizaje pueden promoverse de manera legal o moral, pero no pueden estipularse así (Habermas, 2005, pp. 119-154).

Pero ¿no deberíamos darle la vuelta a la pregunta? ¿Un proceso de aprendizaje sólo es necesario del lado del tradicionalismo religioso y no del lado del secularismo? ¿Las mismas expectativas normativas que regulan una sociedad civil incluyente no prohíben una devaluación secularística de la religión del mismo modo que prohíben, por ejemplo, el rechazo religioso de la igualdad de derechos para hombres y mujeres? Con seguridad es necesario un proceso de aprendizaje del lado secular,

13. Este es el problema principal para John Rawls cuando pide un consenso conjunto entre grupos cuya visión del mundo es distinta, para aceptar el fundamento normativo del orden constitucional (Rawls, 1998, pp. 219-264).

a menos que confundamos la neutralidad de un Estado secular, viendo la competencia entre las visiones religiosas del mundo y la expulsión de todas las contribuciones religiosas de la esfera política pública.

Desde luego, el dominio de un Estado, que controla los medios de coacción legítima, no debe prestarse a los conflictos entre varias comunidades religiosas, puesto que el gobierno podría transformarse en el brazo ejecutivo de la mayoría religiosa que impone su voluntad a la oposición. En un Estado constitucional, todas las normas que pueden implementarse de forma legal pueden formularse y justificarse públicamente en un lenguaje que entiendan todos los ciudadanos. Sin embargo, la neutralidad del Estado no excluye la permisibilidad de las palabras religiosas dentro de la esfera política pública, en tanto el proceso institucionalizado de toma de decisiones permanezca separado de las corrientes informales de formación de comunicación y opinión entre el público más amplio de ciudadanos. La “separación de la Iglesia del Estado” exige un filtro entre estas dos esferas: un filtro a través del que sólo las contribuciones “traducidas”—es decir, seculares— puedan pasar del barullo confuso de voces en la esfera pública hacia las agendas formales de las instituciones del Estado.

Existen dos razones que se pronuncian a favor de dicha práctica liberal. En primer lugar, a las personas que ni desean ni pueden dividir sus convicciones morales y su vocabulario en ramas profana y religiosa debe permitírseles participar en la formación de la voluntad política, incluso si utilizan su lenguaje religioso. En segundo lugar, el Estado democrático no puede reducir la complejidad polifónica de las diversas voces públicas de forma preventiva, ya que no puede saber si está aislando a la sociedad de recursos escasos para la generación de significados y la formación de identidades. Con respecto a las relaciones sociales vulnerables en particular, la tradición religiosa tiene el poder para articular las sensibilidades morales y las intuiciones solidarias. Así, lo que presiona al secularismo es la exigencia de que los ciudadanos seculares, en la sociedad civil y la esfera pública deben ser capaces de recibir a sus conciudadanos religiosos como iguales.

Los ciudadanos seculares se encontrarían con sus conciudadanos con la salvedad de que a estos últimos, por su pensamiento religioso, no se los va a tomar en serio como coetáneos modernos; volverían al nivel de un simple *modus vivendi*, y en consecuencia renunciarían a la base misma del reconocimiento mutuo, que es un elemento constitutivo de la ciudadanía compartida. Se espera que los ciudadanos seculares no dejen de lado *a fortiori* el hecho de que puedan descubrir, incluso en los enunciados religiosos, contenidos semánticos e intuiciones personales disimuladas que puedan traducirse e introducirse en un discurso secular.

De manera que si todo sale bien en ambos lados, cada uno debe aceptar—desde su punto de vista— una interpretación de la relación entre fe y conocimiento que les permita vivir juntos de una manera auto-reflexiva.

## Referencias

- Berger, P. (Ed.) (2005). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. Michigan: Grand Rapids, pp. 1-18.
- Buruma, I. (2006). *The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance*. Nueva York: Atlantic Books.
- Buruma, I. (2007). Wer ist Tariq Ramadan. En Th. Chervel & A. Seeliger (Eds.), *Islam in Europa*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. pp. 88-110.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Chervel, Th. & Seeliger, A. (Eds.) (2007). *Islam in Europa*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Davidson, D. (2005). Was ist eigentlich ein Begriffsschema? En D. Davidson & R. Rorty. *Wozu Wahrheit?* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- De Moor, M. (2007). Alarmglocken, die am Herzen hängen. En Th. Chervel & A. Seeliger (Eds.), *Islam in Europa*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Forst, R. (2003). *Toleranz in konflikt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gentz, J. (2007). Die religiöse Lage in Ostasien. En Joas, H. *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt: Fischer.
- Habermas, J. (1996). Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. En *My Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005a). Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte. En *My Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005b). Religion in der Öffentlichkeit. En *My Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hadden, J. (1987). Towards desacralizing secularization theory. En *Social Force*, 65.
- Joas, H. (2007). Gesellschaft, Staat und Religion. En *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt: Fischer.
- Krüher, H. (Ed.) (2007). *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Mak, G. (2005). *Der Mord an Theo van Gogh: Geschichte einer moralischen Panik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Norris, P. & Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pollack, D. (2003). *Säkularisierung — ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rawls, J. (1998). *Politischer Liberalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schüssler, F. (1992). The Church as a Community of Interpretation. En D. Browning & F. Schüssler (Eds.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*. Nueva York: Crossroad.
- Tibi, B. (2007). Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa. En Th. Chervel & A. Seeliger (Eds.), *Islam in Europa*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.