

ARGUMENTOS LAICOS PARA UNA REVISIÓN DE LA SECULARIZACIÓN: UNA LECTURA DESDE LOS DERECHOS HUMANOS*

[SECULAR ARGUMENTS IN FAVOR OF REVISING SECULARIZATION:
A READING FROM THE HUMAN RIGHTS PERSPECTIVE]

Iván GARZÓN

“La auténtica contraposición que caracteriza al mundo de hoy no es la que se produce entre las diferentes culturas religiosas, sino entre la radical emancipación del hombre de Dios, de las raíces de la vida, por una parte, y las grandes culturas religiosas por otra. Si se llegase a un choque de culturas, no será por el choque de las grandes religiones –que siempre han luchado una contra la otra, pero que también han sabido convivir siempre juntas–, será más bien a causa del choque entre esta radical emancipación del hombre y las grandes culturas históricas”.

Card. Joseph Ratzinger

Europa en la crisis de las culturas

Conferencia pronunciada en Subiaco, 1/4/2005

Sumario: 1. Introducción, 2. Habermas y el aprendizaje mutuo entre creyentes y agnósticos, 3. Un pasado para no repetir: Burleigh y las religiones políticas, 4. Gray y la crítica a una única forma de modernidad occidental, 5. J.H.H. Weiler y la “Cristofobia” europea, 6. Milbank y la recuperación de la teología como metadiscurso, 7. Conclusión: una postura intermedia entre laicismo y laicidad, 8. Colofón: *Zona controvertida* de derechos humanos y perfil de un nuevo marco institucional.

Contents: 1. Introduction, 2. Habermas and mutual learning between believers and agnostics, 3. A past not to repeat: Burleigh and religious policies, 4. Gray and the criticism of a single path to Western modernity, 5. J. H. H. Weiler and the “Christophobia” of Europe, 6. Milbank and the recovery of theology as meta-discourse, 7. An intermediate position, 8. Colophon: the contested area of human rights and the profile of a new institutional framework.

* Una primera versión de este texto fue presentada en las IV Jornadas Internacionales de Derecho Natural, “Ley natural y Legítima laicidad” que se llevaron a cabo durante el 10, 11 y 12 de septiembre de 2008 en la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. Agradezco a los profesores Andrés Ollero y Gabriel Mora Restrepo los comentarios al texto.

1. INTRODUCCIÓN

Tomando como punto de partida la vigencia así como la complejidad de la cuestión del papel de la religión en el ámbito público occidental contemporáneo, podrían sintetizarse en dos las grandes explicaciones que se han dado en los últimos años a dicha problemática desde el ámbito intelectual.

La primera, consiste en la mentalidad laicista y secularizadora según la cual las sociedades occidentales deben reconocer en su simbología jurídica y en su praxis política que la religión tiene un papel estrictamente privado, individual y subjetivo. Esta postura recoge la herencia intelectual ilustrada según la cual la religión es una suerte de subproducto de la conciencia del sujeto, representada por la tradición escolástica, aquella que fuera precisamente uno de los enemigos de la Ilustración y del proyecto de la modernidad hegemónica. Esta perspectiva adquirió una singular influencia debido al positivismo decimonónico que entendía la historia occidental a partir del esquema de evolución y superación sucesiva de fases o estadios históricos en los que la era positiva marcaba el culmen del devenir humano, el cual sería jalonado por un progreso inexorable. Casanova apunta que “aquellas versiones de la teoría de la secularización que comienzan precisamente con una presunción tan infundada y conciben el proceso de secularización como el declive progresivo de las creencias y prácticas religiosas en el mundo moderno, reproducen en realidad un mito que contempla la historia como la progresiva evolución de la humanidad desde la superstición a la razón, desde la creencia a la incredulidad, desde la religión a la ciencia”¹.

Así las cosas, en nuestros días el laicismo se presenta como una suerte de ideología política posmoderna asociada desde sus mismas raíces históricas al proceso secularizador moderno², del cual constituye su vertiente política³. Intelectuales como Fernando Savater, Christopher Hitchens, Ma-

1. CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000, p. 32.

2. Como se verá, en este trabajo se alude al concepto fuerte y radical de la secularización, es decir, aquel que la entiende como la afirmación de una independencia absoluta de las realidades temporales respecto de toda instancia trascendente. Como sugiere Mariano Fazio, el proceso moderno de secularización no es unívoco, e históricamente, en la modernidad esta categoría no equivale *per se* a descristianización. Por ello alude a una vertiente de la secularización que se podría entender como desclericalización y que implica la afirmación paulatina de la legítima autonomía de lo temporal. Cfr. FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 2007.

3. Cfr. GARZÓN, I., *Bosquejo del laicismo político*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa, 2006, pp. 21-48.

rio Vargas Llosa, Richard Dawkins, Peter Singer, Paolo Flores d' Arcais, Gianni Vattimo entre otros, son representativos de esta opinión.

A pesar del carácter hegemónico de este discurso en los ámbitos académicos y mediáticos occidentales, la postura de la laicidad aparece en el debate público como contraparte a la visión laicista de las cosas. Se trata de una concepción promovida principalmente por la Doctrina Social de la Iglesia⁴ y los intelectuales católicos, entre quienes hay que mencionar a Benedicto XVI (Cardenal Joseph Ratzinger), George Weigel, Rocco Buttiglione, Angelo Scola, Andrés Ollero, Antonio Livi, Stefano Fontana, Robert Spaemann, Antonio Cañizares, entre otros.

Entendida como una clave hermenéutica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y reconociendo un fundamento bíblico⁵, la laicidad sostiene la distinción entre lo político y lo religioso así como entre la Iglesia y el Estado, sugiriendo con ello el marco más propicio para que la forma de organización política no interfiera en el papel que deben asumir los creyentes en la sociedad. En esta línea, la libertad religiosa y los derechos emanados de esta son considerados como la garantía del respeto de los demás derechos humanos, así como de la posibilidad de vivir las consecuencias sociales de la fe cristiana.

Aunque en el seno de las sociedades democráticas occidentales existe un debate abierto entre el laicismo y la laicidad que no solo se propicia en los ámbitos deliberativos y decisivos de la política, sino también en foros académicos, culturales y mediáticos, parece evidente que asistimos al predominio de la mentalidad laicista como esquema de relacionalidad entre la Iglesia y el Estado, y como forma de situar el papel que deben desempeñar los ciudadanos creyentes en las sociedades democráticas secularizadas o post-secularizadas.

No obstante, en el ámbito académico e intelectual contemporáneo han venido apareciendo una serie de argumentos y esquemas conceptuales que no parecerían encajar ni en una ni en otra posición. Estos sugieren una revisión del modelo secularizador que Occidente ha asumido como políticamente correcto para encuadrar las relaciones entre la política y la religión,

4. Un completo desarrollo de los principios que rigen las relaciones entre la política y la religión según el magisterio de la Iglesia puede verse en SANTIAGO, A., *Religión y política. Sus relaciones con el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina*, Ad-Hoc, Buenos Aires, 2008, pp. 125-226.

5. "Lo del César, devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios". Cfr. *Mt* 22, 21; *Mc* 12, 17; *Lc* 20, 25.

y que en algunos ambientes se considera definitivo e inexorable. Dichas ideas son sostenidas por intelectuales que en su mayoría no son creyentes –o por lo menos no se reconocen abiertamente como tales–. De allí el uso del término *laico* en el título de este trabajo, que a pesar de su imprecisión, puesto que *laico* no implica *per se* no religioso, recoge la común usanza. Estos autores arguyen dicha revisión de la secularización desde diferentes posturas científicas y epistemológicas como la historia, la filosofía, la sociología, la teoría política, la teología entre otras.

En los últimos años han aparecido algunas propuestas que desde una perspectiva básicamente secular proponen una revisión del modelo laicista tal y como se viene imponiendo en las democracias occidentales. Es así como, directa o indirectamente, y desde diferentes perspectivas teóricas y tradiciones académicas, autores como Jürgen Habermas, Michael Burleigh, John Gray, Joseph Weiler, John Milbank, y otros más⁶ proponen en textos recientes una crítica y/o una revisión de la mentalidad laicista y secularizada como *forma mentis* definitiva de la configuración histórica del Occidente moderno.

Perfilado este marco teórico, señalaré que este trabajo se propone presentar algunos de los argumentos que sugieren dicha crítica o revisión. No está demás aclarar que no hay acá un estudio exhaustivo de la obra de dichos autores, sino un enfoque en aquellos puntos que son representativos de lo expresado en el título, es decir, se pretende presentar los argumentos de autores laicos –o no religiosos– que sugieren una revisión de la secularización moderna. Con ello quisiera ofrecer puntos teóricos de apoyo para un desarrollo posterior que indague en qué medida pueden ser considerados realmente como elementos teóricos de un diálogo entre creyentes y no creyentes en el marco de las actuales democracias deliberativas. Ello se corresponde con algunas cuestiones de notoria vigencia en la sociedad occidental contemporánea como: ¿en la sociedad plural y postsecular contemporánea la religión desempeña un papel público? ¿Cuáles son las condiciones teóricas de la coexistencia armónica entre creyentes y no creyentes en el ámbito público democrático? ¿Sigue siendo válido que el Estado constitucional liberal debe asumir un rol de estricta neutralidad ante las religiones? ¿Cuál es el lugar de los argumentos metafísicos y religiosos en los debates públicos propiciados en una democracia deliberativa?

6. Una sugerente crítica a la teoría de la secularización desde una perspectiva sociológica puede verse en CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, cit., pp. 25-98.

2. HABERMAS Y EL APRENDIZAJE MUTUO ENTRE CREYENTES Y AGNÓSTICOS

En el marco de su planteamiento de la acción comunicativa como configuradora de la democracia deliberativa contemporánea, Jürgen Habermas se interroga acerca del papel de la religión en el ámbito de un Estado liberal secular como el que ha triunfado en el Occidente moderno. Este debate tiene como marco teórico el concepto rawlsiano de razón pública⁷, con la que el autor germano coincide básicamente, y por lo cual, sus objeciones a dicha propuesta se pueden considerar como ‘disputas familiares’⁸. El núcleo teórico de tal perspectiva consiste en que los ciudadanos creyentes y agnósticos “sólo pueden cumplir las expectativas normativas del papel liberal de la ciudadanía si satisfacen determinadas presuposiciones cognitivas y se atribuyen mutuamente las correspondientes actitudes epistémicas”⁹. Tal base epistémica posibilitaría no solo una convivencia razonable sino incluso un aprendizaje mutuo entre creyentes y agnósticos. De lo contrario, sin tal cambio de mentalidades, la propuesta habermasiana condena a las razones religiosas a una clara desventaja, pues aunque sean libres de participar en sus propios términos en la esfera pública política, las razones seculares seguirían teniendo preponderancia frente a ellas¹⁰, toda vez que la neutralidad del Estado moderno ante la religión ha devenido en muchos casos como neutralizante. En otras palabras, se trata de que cada uno reconozca los rasgos nobles de su antagonista, de lo cual se deriva la certeza que tendrán tanto creyentes como no creyentes de que el otro hará una reverencia¹¹.

El desarrollo teórico de Habermas está referido al plano filosófico, y específicamente al epistemológico, pues a su juicio, para que sea posible un entendimiento entre ciudadanos creyentes y seculares se precisa de

7. Cfr. RAWLS, J., *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 204-240.

8. Cfr. HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 42.

9. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 126.

10. Cfr. ARJONA, G. y NIÑO, A., “Religión y política en las democracias deliberativas. Una reflexión desde Jürgen Habermas”, *Reflexión Política*, n. 20 (2008), p. 88.

11. Por considerarlo aplicable en este aspecto, tomo la referencia de un contexto diferente, y es el que señala Leo Strauss acerca de la relación entre judíos y protestantes al comentar un Coloquio Judeo-Protestante auspiciado por la Divinity School de la Universidad de Chicago y la Liga Antidifamación de B’nai B’rith en 1963. Cfr. STRAUSS, L., *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 379.

ellos determinadas actitudes cognitivas. La propuesta habermasiana es una suerte de puente tendido desde la filosofía a la religión, en el que aquella decide abordarla como un *desafío cognitivo*¹², lo cual lleva implícito la legitimación de la misma como un discurso racional, y por ello dialógico. Por consiguiente, ya en el plano práctico, deben ser las propias partes las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros¹³.

Aunque Habermas acepta que en un Estado secular en el que se reconoce la separación entre la Iglesia y el Estado las instituciones estatales deben tener una estricta imparcialidad en las relaciones con las comunidades religiosas, sin embargo apunta que un Estado que garantiza la libertad religiosa no puede gravar a sus ciudadanos con deberes que son incompatibles con su forma de existencia como creyentes. Es decir, el Estado no puede exigirles algo imposible¹⁴. De allí que para el caso de los creyentes, la separación institucional entre la Iglesia y el Estado, así como entre la política y la religión no puede pretender trascender de lo institucional al plano mental y psicológico¹⁵. Por lo tanto, la neutralidad de la cosmovisión del poder estatal no implica una generalización política de una visión laicista del mundo¹⁶.

Ahora bien, como el éxito de la propuesta habermasiana parece depender de la forma como creyentes y no creyentes cumplan ciertas condiciones cognitivas que a su vez sienten las bases de una relación discursiva, distinguiré entre unos y otros para desglosar dichos requisitos.

Los *ciudadanos creyentes* deben *traducir* en el debate público sus convicciones religiosas a un lenguaje universalmente accesible para todos, salvo en aquellas situaciones en que ello no sea posible, en cuyo caso su expresión debe ser en términos religiosos, sin que ello conlleve un desconocimiento del carácter secular de las instituciones políticas. Para Habermas, tal proceso de traducción es una *conditio sine qua non* de la participación de los ciudadanos religiosos en el debate público, toda vez que sin

12. Cfr. ARJONA, G. y NIÑO, A., cit., p. 85.

13. Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 127.

14. Cfr. *ibid.*, p. 133.

15. Cfr. *ibid.*, p. 137.

16. Cfr. HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006, p. 46.

ella el contenido de las voces religiosas no tendrá acceso a las agendas, negociaciones y deliberaciones dentro de las instituciones y el proceso político. Según el filósofo germano, sin la traducción, tales argumentos estarían condenados a la irrelevancia toda vez que no serían tomados en cuenta públicamente¹⁷. En suma, la necesidad de la traducción está dada por la pretensión de eficacia pública de las creencias religiosas.

Por su parte, los *ciudadanos agnósticos* deben abrir sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y participar en diálogos en los que podrían esgrimirse razones religiosas en forma de argumentos universalmente accesibles¹⁸. Ello debe partir de la consideración de que el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado no significa un indiferentismo indulgente al modo laicista¹⁹, así como tampoco los ciudadanos agnósticos deben negar por principio el potencial de verdad de los conceptos religiosos²⁰. Comporta más bien una crítica al convencimiento extendido en Occidente de que las tradiciones religiosas son una reliquia arcaica de sociedades premodernas, lo cual debe llevar a una superación autorreflexiva del autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas²¹. Por el contrario, en la propuesta habermasiana, señala Reyes Mate, la religión ha dejado de ser un resto marginal, para ser tratada ahora como un interlocutor casi del mismo rango que la razón²². Por ello, a diferencia de la postura laicista beligerante, impositiva e ideológica, que es la predominante en el contexto hodierno, según Habermas, los ciudadanos seculares deben asumir sus diferencias con las concepciones religiosas como “un desacuerdo con el que hay que contar razonablemente”²³.

En suma, la propuesta habermasiana requiere que los creyentes y los no creyentes conciban el proceso de secularización de la sociedad como un *proceso de aprendizaje complementario*. Sólo así podrán tomar en serio mutuamente sus aportaciones en los temas públicos controvertidos y reflexionar sobre los límites de su propia racionalidad²⁴.

17. Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 140.

18. Cfr. *ibid.*

19. Cfr. *ibid.*, p. 147.

20. Cfr. HABERMAS, J. y RATZINGER, J., cit., p. 47.

21. Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 146.

22. Cfr. MATE, R., “El debate Habermas-Flores d’Arcais. La religión en una sociedad postsecular”, *Claves de razón práctica*, n. 181 (2008), p. 30.

23. Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 147.

24. Cfr. HABERMAS, J. y RATZINGER, J., cit., pp. 26, 43-44. Cfr. HABERMAS J., *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 148.

Deslindándose de una postura laicista, el filósofo alemán reconoce que el Estado liberal tiene necesidad de las reservas para la creación de sentido que pueden aportar las comunidades religiosas en el debate público²⁵. El Estado liberal requiere esta aportación en cuanto pretende la integración política de todos los ciudadanos más allá del simple *modus vivendi*²⁶. Por tal motivo, el Estado debe cuidar su relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos²⁷. En consecuencia, tal apertura cognitiva a las manifestaciones religiosas en la esfera pública puede ser exigida a todos los ciudadanos, toda vez que es coherente con las premisas normativas del Estado constitucional, así como con el *ethos* democrático de la ciudadanía²⁸. John Rawls argumenta en una línea semejante, y sostiene que el ideal de ciudadanía impone a los ciudadanos el deber moral de sustentar sus decisiones públicas –como el voto– en valores políticos de la razón pública. Este *deber de civilidad*, implica la disposición de escuchar a los demás y conciliar con ellos los propios puntos de vista²⁹.

En el empeño teórico habermasiano de participar en la discusión aporética de la relación entre creyentes y no creyentes se debe reconocer su constatación de que la convivencia entre unos y otros en el marco del Estado liberal constitucional es un problema complejo y abierto a dilucidaciones y propuestas teóricas. Más aún, que en las grandes polémicas éticas y políticas de nuestros días, como son la legalización del aborto y la eutanasia, las cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva y demás, “el estado de la argumentación es tan intrincado que en absoluto puede vislumbrarse de antemano qué parte puede invocar las intuiciones morales correctas”³⁰. A la necesidad de la apertura del debate, Habermas añade una razón funcional para ello: que no deberíamos reducir precipitadamente la complejidad de la diversidad de voces públicas. Disuadir a algunos ciudadanos o a algunas comunidades podría privar a la sociedad de posibles reservas de fundación de sentido e identidad³¹, lo que aparece a todas luces indeseable.

25. Cfr. HABERMAS, J., cit., p. 138.

26. Cfr. *ibid.*, p. 44.

27. Cfr. HABERMAS, J. y RATZINGER, J., cit., p. 43.

28. Cfr. HABERMAS, J., cit., p. 147.

29. Cfr. RAWLS, J., cit., p. 208.

30. HABERMAS, J., “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, *Claves de razón práctica*, n. 180 (2008), p. 6.

31. Cfr. *ibid.*

Con esta disposición a revisar la racionalidad secular y propender por su apertura cognitiva, el filósofo germano se sitúa al margen de la postura que concibe la secularización como un estado definitivo e inexorable de la historia moderna occidental, esto es, como una fase que requiere profundización pero no necesariamente reinterpretación o reformulación. No obstante, el propio filósofo mantiene algunas dudas respecto de su propuesta teórica, y específicamente se pregunta si su concepción revisada de la ciudadanía no impone una *carga asimétrica* a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas³². Intelectuales como Flores d' Arcais dudan de la viabilidad de su propuesta porque a su juicio, “el creyente, *en cuanto creyente*, no sabe dialogar racionalmente”, y por ello resulta imposible traducir en términos laico-racionales las pretensiones religiosas *cruciales*³³. De ello el autor italiano concluye que la esfera pública sólo será *pública*, es decir, un espacio simétricamente abierto a todos los ciudadanos, únicamente si se mantiene libre de cualquier argumento-Dios³⁴. Adicionalmente a las dudas del autor germano, y a las acérrimas críticas del intelectual italiano, habría que añadir que, en una época en la que el espacio público reviste una notoria complejidad, la distinción propuesta por Habermas entre los ámbitos deliberativos y decisorios institucionales, y aquellos de la sociedad civil y de la esfera pública no aparece muy plausible, y ameritaría un detenido análisis crítico.

Finalmente, ante la propuesta filosófica habermasiana parece difícil eludir el escepticismo ante una época en la que la razón es denostada sistemáticamente o secuestrada para justificar causas ideológicas y partidistas. Sin embargo, la razón ha sido, y seguirá siendo, la forma mediante la cual, a pesar de sus diferencias y en medio de los conflictos, los seres humanos se entiendan mutuamente y aprendan unos de otros, y en ese sentido, el uso de la razón supone al menos una convicción fundamental: la de la *legitimidad* de la propia razón³⁵. Políticamente, el modelo de la democracia deliberativa constituye un marco dialógico muy sugerente en una época de pluralidad ideológica.

32. Cfr. RAWLS, J., cit., p. 146.

33. Cfr. FLORES D'ARCAIS, P., “Once tesis contra Habermas”, *Claves de razón práctica*, n. 179 (2008), p. 57.

34. Cfr. *ibid.*, p. 58.

35. Cfr. MURILLO, J., “Religión, razón y convivencia. Entrevista a Rémi Brague”, *Anuario Filosófico*, n. XL/3 (2007), p. 581.

3. UN PASADO PARA NO REPETIR: BURLEIGH Y LAS RELIGIONES POLÍTICAS

Siguiendo la estela planteada por autores como Alexis de Tocqueville, Franz Werfel, Eric Voegelin y Raymond Aron, los cuales hicieron alusión al término *religión política*, Michael Burleigh cree encontrar en este concepto el gran hilo conductor de la historia moderna europea desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Este fenómeno no solo habría definido el tono de la relación entre la Iglesia y el Estado en las diferentes naciones, sino que además explica buena parte de lo ocurrido durante la Revolución Francesa, las dos guerras mundiales, los campos de concentración, la década de los sesenta, el conflicto en el Ulster, el 11-S, y ofrece claves de lectura para comprender el actual panorama político europeo signado por la obsesión de “borrar del mapa” al cristianismo³⁶.

Para Burleigh, un estudio de las religiones políticas como el jacobinismo, el bolchevismo, el fascismo y el nazismo obliga a considerar que el mundo cristiano de representaciones aún informa gran parte de la política, y en sentido más amplio, la base antropológica del mundo simbólico del Estado-nación. Esto implica profundizar en ello más que tener un interés contemporáneo superficial por el uso del concepto del mal que hacía George W. Bush, los pañuelos de las mujeres musulmanas, los problemas constitucionales sobre Iglesia y Estado que se presentan con ocasión de las escuelas confesionales, o los desayunos de oración en la Casa Blanca³⁷. El término *religión política* explicaría la tendencia de las grandes ideologías políticas modernas a suplantar el mensaje cristiano, pretendiendo recibir de las masas la misma lealtad, adhesión y sentido de pertenencia que habían profesado a la religión cristiana durante siglos. En este propósito y bajo esta transferencia, las ideologías exhibieron sus máximas, iconos y guías enmarcados en una simbología heredada de las religiones pero limitada al aquende.

Tanto en el texto *Poder Terrenal* (2005) como en *Causas Sagradas* (2006), el historiador inglés detalla cómo desde la modernidad, en Occidente se ha impuesto la tendencia a hacer de la política una suerte de culto civil, una religión sustituta que cuenta con sus propios ritos, sacerdotes, símbolos, liturgias y ortodoxia sustentadas en un credo único, lugar ocu-

36. Cfr. BURLEIGH, M., *Causas Sagradas. Religión y política en Europa. De la primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Madrid, 2006, p. 550.

37. Cfr. BURLEIGH, M., *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la primera Guerra Mundial*, Taurus, Madrid, 2005, p. 24.

pado por la respectiva ideología política. Por ello, quizás no deba extrañar que algunos de estos fenómenos políticos devinieran en feroces persecuciones religiosas. La razón es simple: en las iglesias encontraron el gran obstáculo para la realización de sus obnubiladas pesadillas, de su proyecto de crear un “hombre nuevo” a imagen y semejanza de la ideología totalitaria, y de su pretensión de establecer el cielo en la tierra³⁸. En este sentido, las correspondencias históricas que se pueden rastrear entre los jacobinos de la Francia revolucionaria, los bolcheviques de la naciente Unión Soviética o de los nazis del Tercer Reich, son bastante sugerentes como pruebas de la presencia de un mismo fenómeno, el de la *religión política* que, no obstante se estableció en diferentes escenarios y con diversas motivaciones y justificaciones políticas³⁹.

En el contexto del enrarecido debate sobre la secularización y el laicismo de las sociedades actuales, el concepto de *religión política* que retoma Burleigh es quizás el mayor aporte al debate intelectual tanto de *Poder Terrenal* como de *Causas Sagradas*. En los dos libros no se profundiza en el concepto como tal ni se exploran sus notas filosóficas. Allí hay una carencia que se les puede imputar, aunque el autor tampoco la identifica como un objetivo a conseguir. No obstante, el mérito intelectual de las dos obras de Burleigh está en documentar dicho concepto, en *recrear*lo en la historia de la Europa moderna apartándose de una forma de hacer historia políticamente correcta que, al tiempo que se indigna absoluta y moralmente con el terror del nazismo, cree hallar en la Iglesia uno de sus cómplices, lo cual, paradójicamente, terminaría exculpándolo o, cuando menos, atenuando su responsabilidad. Una forma de hacer historia en la que el comunismo fue un mal menos grave que el nazismo y el fascismo, una interpretación que algunos intelectuales aún ilusionados con la revolución marxista se niegan a revisar. Una forma de hacer historia según la cual, a pesar de los horrores imputables a las religiones políticas totalitarias, Occidente seguiría estando regido por la irrefrenable tendencia histórica hacia la absoluta secularización de la sociedad, augurando una época en la que se retornará a la ausencia de dioses de la antigüedad pagana. Aunque mejor sea decir, a la *multiplicidad* de dioses

38. Cfr. BURLEIGH, M., *Causas Sagradas. Religión y política en Europa. De la primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, cit., p. 17.

39. Una línea de argumentación similar desarrolla John Gray en el texto *Black Mass*. La versión en castellano es *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona, 2008.

a los que se rinde culto en una exacerbada sociedad del mercado, el nihilismo y la tecnocracia.

Aunque Burleigh apunte sumariamente que los cambios que se produjeron en la Europa moderna no se explican satisfactoriamente con la categoría “secularización”⁴⁰, su discurso se estructura sobre la idea de que la modernidad ha significado históricamente un proceso en el que los Estados nacionales han reclamado unas lealtades que los ciudadanos otrora le tributaban a las religiones⁴¹. En medio de su profusa documentación histórica, este intelectual, agnóstico declarado⁴², sugiere argumentos laicos que permitirían revisar en varios sentidos el discurso de la secularización de la sociedad contemporánea.

En este sentido, a partir de las referencias históricas el autor parece dar a entender una y otra vez la banalidad y peligrosidad que han representado las ideologías políticas cuando han pretendido reemplazar a las iglesias y se han constituido en portadoras, no sólo de ideales políticos sino religiosos y morales. De allí la forma como insistentemente presenta ciertos hechos que han sido ignorados por la historiografía actual o que han sido minimizados bajo el influjo de las pautas académicas de lo políticamente correcto. Pero además, Michael Burleigh es muy crítico con el presente europeo, heredero de la tradición moderna secularizada. Por ello, se muestra crítico de que en la Europa actual el secularismo se haya convertido en la mentalidad dominante que, curiosamente, ignora los efectos culturales y políticos de una creciente inmigración musulmana que se atrinchera en *guetos* cual pruebas piloto del gobierno de la *sharia*⁴³, en lo que algunos, invocando cierto profetismo, han denominado *Eurabia*⁴⁴, pero al mismo tiempo excluye a los cristianos —por el solo hecho de serlo— del debate público⁴⁵. Apunta además que en el actual contexto mundial el modelo secu-

40. Cfr. BURLEIGH, M., *Causas Sagradas. Religión y política en Europa. De la primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, cit., p. 16.

41. Cfr. *ibid.*

42. AGUILAR, A., “El historiador Michael Burleigh explora la religión política en la Europa moderna”, en *El País*, Madrid (29/10/2005).

43. Cfr. BURLEIGH, M., *Causas Sagradas. Religión y política en Europa. De la primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, cit., p. 555.

44. El término habría sido acuñado por el historiador de Harvard Niall Ferguson. Una crítica a dicha categoría puede verse en JENKINS, P., “El retorno del cristianismo en Europa”, en *Foreign Policy en Español*, junio-julio 2007, versión electrónica: <<http://www.fp-es.org/el-retorno-del-cristianismo-en-europa>>.

45. Cfr. *ibid.*, pp. 20, 551, 552.

larizado europeo constituye más bien una excepción política y no la regla⁴⁶. Los Estados Unidos, la India, la China (por defecto) y el Medio Oriente están allí para comprobarlo. Del mismo modo, “los derechos humanos”, la “tolerancia” y el reconocimiento de la “diversidad” que son asumidos por algunos intelectuales liberales como sustitutos religiosos, conllevan por parte de estos el desconocimiento del trasfondo cristiano que contienen dichos conceptos⁴⁷.

4. GRAY Y LA CRÍTICA A UNA ÚNICA FORMA DE MODERNIDAD OCCIDENTAL

En su libro *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, el profesor John Gray no solo argumenta porqué se equivocan quienes consideran que la organización terrorista Al Qaeda es un producto del pasado medieval olvidado y que sus miembros son unos rezagados del inexorable proceso de modernización jalonado por Occidente desde la Ilustración, sino que apunta una aguda crítica a la forma como se ha concebido la modernidad en Occidente. Según Gray, “las sociedades occidentales se encuentran regidas por el mito de que, a medida que el resto del mundo absorba la ciencia y se vuelva moderno, habrá que volverse obligatoriamente laico, ilustrado y pacífico... Con su ataque a las torres gemelas, Al Qaeda destruyó ese mito y pese a todo sigue creyéndose en él”⁴⁸. En Occidente, ser moderno significa una sola cosa: realizar nuestros valores, es decir, los valores de la Ilustración, tal como nos gusta concebirlas. No obstante, el profesor británico apunta que existen muchos modos de ser moderno, incluso algunos de ellos monstruosos como el presupuesto de la organización de Bin Laden según el cual espectaculares actos de terror pueden reorganizar el mundo⁴⁹.

En esa línea, los intelectuales y políticos del mundo occidental han creído que únicamente el discurso secular, laico e institucional gobierna el mundo, y que, en consecuencia, asuntos como la determinación materialista de la vida son los que realmente forman intereses y crean movilizaciones⁵⁰. En ese sentido, el profesor Patiño destaca que la perspectiva según la

46. Cfr. *ibid.*, pp. 550, 559. Un sugerente desarrollo de las diferencias entre uno y otro modelo puede verse en CASANOVA, J., “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n. 7 (2007), pp. 1-20.

47. Cfr. *ibid.*, p. 552.

48. GRAY, J., *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 162.

49. Cfr. *ibid.*, pp. 13, 14, 162.

50. Cfr. PATIÑO, C., cit., p. 208.

cual la religión es un nuevo problema —como si hubiese salido de la nada— obedece a una actitud etnocéntrica e ingenua que impuso como modelo, medida y programa el razonamiento y el discurso intelectual occidental a partir de la segunda mitad del siglo XIX, época en la que predomina el positivismo metodológico⁵¹.

Ahora bien, el cuestionamiento que han representado en los últimos años los grupos islamistas radicales al paradigma ilustrado occidental, no es el único elemento que sugiere Gray como indicador de la necesidad de una revisión de la secularización como modelo cultural triunfante. También lo es el señalamiento de la transferencia cristiana que ha significado la propia modernidad, pues a su juicio, “a los pensadores ilustrados les gusta considerarse a sí mismos como paganos modernos, pero en realidad son cristianos de nuestros días: también ellos se proponen salvar a la humanidad”⁵².

En la *deconstrucción* que John Gray lleva a cabo de algunos de los paradigmas teórico políticos de Occidente, se destaca el argumento de que las revoluciones modernas no fueron —ni única ni principalmente— demandas de mejoras específicas de la sociedad, sino más bien, medios de transmisión de mitos apocalípticos. Históricamente, mientras el cristianismo se mantuvo incontestado, la utopía fue un sueño reivindicado por sectas marginales. No obstante, el declive del cristianismo en la modernidad estuvo asociado al auge del utopismo revolucionario, de allí que, aunque el cristianismo fue rechazado, sus esperanzas escatológicas no se desvanecieron. Paradójicamente, la fe utópica en un estado de armonía futura es herencia del propio cristianismo, con la variante de que la salvación prometida por las religiones políticas estaba situada en un futuro terrenal⁵³.

Las tesis del profesor de la London School of Economics and Political Science son muy sugerentes para los propósitos de este artículo, toda vez que permiten cuestionar el marco teórico desde el cual se ha entendido desde el siglo XVI la relación entre la política y la religión, y así como entre la Iglesia y el Estado moderno. El profesor británico asevera algo que, de alguna manera ha estado latente desde los atentados del 11-S: que la universalidad del Occidente moderno es una quimera, que hay un mundo complejo y extenso hacia el Oriente que no solo nos es desconocido sino que además no ha asumido un rechazo visceral y sistemático hacia la re-

51. Cfr. *ibid.*

52. GRAY, J., cit., p. 144.

53. Cfr. GRAY, J., *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, cit., pp. 38-46.

ligión como pauta de vida personal y social. Y es en este marco que, a mi modo de ver, representa un conjunto de argumentos laicos que sugieren la necesidad histórica y conceptual de revisar el paradigma de la modernidad, particularmente la asociación intrínseca de ésta con la secularización como un proceso inevitable de progreso racional.

Las tesis de John Gray no pretenden refutar el mito moderno de Occidente con una teoría omniexplicativa opuesta, lo cual por lo demás, constituiría un procedimiento teórico típicamente moderno. El embate teórico viene, como en el caso de Michael Burleigh, con la invocación de los hechos mismos. Es decir, la refutación de la vacuidad del mito moderno secularizado de Occidente y de su fracaso como proyecto universal se halla en los acontecimientos políticos más significativos de la posguerra fría en los cuales se puede comprobar la fuerte presencia de la religión como motivo de movilizaciones, transformaciones y cohesión colectiva en todo el mundo⁵⁴. Carlos Patiño ensaya una sugerente explicación a tal paradoja, según la cual, quizás el mundo nunca fue moderno, porque quizás nunca ha sido secular de forma radical, y por eso, probablemente la secularidad solo sea una expresión institucional políticamente correcta⁵⁵ asumida básicamente por las élites políticas e intelectuales de Occidente.

Teniendo en cuenta que la historia abunda tan notablemente en conflictos, es una idea muy extraña que la humanidad esté destinada a no tener más que un único modo de vida, apunta Gray. Por eso se pregunta: ¿No podemos aceptar que los seres humanos tienen valores divergentes y conflictivos y aprender a vivir con este hecho?⁵⁶ Ante el carácter impositivo, beligerante, excluyente y homogeneizador que viene asumiendo la mentalidad laicista en la sociedad contemporánea, la pregunta del intelectual británico parece cada vez más sugerente.

5. J.H.H. WEILER Y LA “CRISTOFOBIA” EUROPEA

Uno de los tantos intelectuales que ha terciado en el debate acerca de las raíces cristianas de la Constitución europea ha sido el profesor Joseph Wei-

54. Algunos de estos hechos son: la revolución iraní del Ayatolá Jomeini (1979), la invasión rusa en Afganistán (1979-1989), la disolución de la URSS (1991) y Yugoslavia (1993), el 11-S (2001), el 11-M (2004), y el 7-J (2005), y el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005).

55. Cfr. PATIÑO, C., cit., p. 68.

56. GRAY, J., *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, cit., p. 157.

ler, de la New York University School of Law. Descendiente de la tradición judía y autor de un libro provocador –*Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*– en el que recoge varias tesis de Juan Pablo II, Weiler señala que el orden constitucional de los Estados europeos se basa en la premisa del Estado agnóstico, lo cual significa que el orden constitucional debe proteger tanto la libertad *de* religión como la libertad *respecto de* la religión. Este esquema garantiza a los creyentes la libertad de practicar su religión y a los laicos la libertad frente a cualquier forma de coerción religiosa⁵⁷. No obstante, la negativa europea a reconocer oficialmente la presencia del cristianismo en la historia de Europa obedece a motivos de tipo psicológico, sociológico o emotivo, y no a principios constitucionales. Por ello, Weiler denomina a este fenómeno “Cristofobia”⁵⁸.

Quizás la mera crítica del proceso constitucional europeo no constituiría una razón suficiente para encuadrar a Weiler dentro de quienes sugieren una revisión del modelo secularizador contemporáneo, y específicamente, del europeo. Sin embargo, el razonamiento de este autor revela cómo a su juicio, un procedimiento contrario sería más compatible con el *ethos* de las sociedades democráticas, y es en este punto donde aparece su crítica a que la democracia y la religión sean consideradas como enemigos mutuos⁵⁹, un tópico moderno que en su célebre descripción de la sociedad norteamericana, Tocqueville refutó con maestría. Weiler apunta que una mirada al paisaje constitucional europeo evidencia que por sí misma, una referencia a Dios o al cristianismo en el Preámbulo de la Constitución no sería, en cuanto tal, una violación del vínculo europeo con el respeto de la libertad religiosa y de la libertad respecto de la religión⁶⁰. De allí que la opción más razonable no sea la neutralidad entendida como exclusión de la opción religiosa y laica, sino el “pluralismo tolerante” que consiste en reconocer tanto la sensibilidad religiosa como la sensibilidad laica⁶¹. El preámbulo de la Constitución polaca expresa tal idea: “...Nosotros, la Nación polaca, todos los ciudadanos de la República, tanto aquellos que creen en Dios como fuente de verdad, justicia, bien y belleza, como aquellos que no comparten esta fe pero respetan

57. Cfr. WEILER, J., *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Encuentro, Madrid, 2003, p. 56.

58. Cfr. *ibid.*, p. 92.

59. CORTINA, A., *Entrevista a Joseph Weiler*, 10/12/2003, en <www.laicidad.org>.

60. Cfr. WEILER, J., cit., p. 64.

61. Cfr. *ibid.*, p. 67.

esos valores universales derivando de otras fuentes, iguales en derechos y obligaciones frente al bien común...”⁶².

Weiler sugiere explícitamente la revisión del modelo secularizado europeo al considerar que es oportuno incluir una referencia a la tradición judeo-cristiana en el Preámbulo de la Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea. Mientras que en la Constitución se debe hacer una referencia tanto a la tradición religiosa como a la tradición laica⁶³ o agnóstica.

La propuesta de Weiler es una *Europa cristiana*. A pesar de los equívocos que pueda suscitar el nombre –más llamativo aún si se tiene en cuenta que quien la propone profesa la religión judía–, no sería exclusivista o necesariamente confesional. “Sería una Europa que respetase por igual de forma plena y completa a todos sus ciudadanos: creyentes y laicos, cristianos y no cristianos”. Una Europa que, celebrando la herencia noble de la Ilustración humanista, abandona su cristofobia y no le causa miedo ni embarazo reconocer el cristianismo como uno de los elementos centrales en el desarrollo de su civilización⁶⁴.

Al igual que Gray y Burleigh, el profesor Weiler apela a los hechos para fundamentar sus argumentos revisionistas de la secularización. En este sentido, no solo destaca que el reconocimiento del cristianismo en el proceso constitucional europeo habría sido una decisión sin carga ideológica, una simple constatación de una realidad casi tan antigua como Pericles y Tucídides⁶⁵, sino que además, las referencias a Dios y al cristianismo se encuentran en las tradiciones constitucionales de Estados que en conjunto representan más de la mitad de la población europea⁶⁶. Por eso, a su modo de ver, el silencio frente al influjo histórico del cristianismo en la formación de Europa conlleva un silencio atronador con carga ideológica⁶⁷.

La argumentación de Weiler no solo pone en entredicho los argumentos constitucionales esgrimidos en dicho proceso político y jurídico, sino además los presupuestos de la necesaria neutralidad del Estado, una suerte

62. Cfr. *ibid.*

63. Cfr. *ibid.*, p. 90.

64. Cfr. *ibid.*, pp. 30-31.

65. Cfr. *ibid.*, p. 70.

66. Cfr. *ibid.*, p. 62. Entre ellos están: Alemania, Irlanda, Dinamarca, Polonia, Grecia y Malta.

67. Cfr. *ibid.*, p. 70.

de axioma de la modernidad. Existe el convencimiento ingenuo de que el Estado tiene que practicar la laicidad –entendida como laicismo– para ser verdaderamente neutral. No obstante, esto es falso porque cuando un Estado toma partido por una de las dos posiciones –laicidad o religiosidad– está privilegiando en la simbología del Estado una visión del mundo respecto a la otra, haciendo que ello pase por neutralidad, cuando de acuerdo con la premisa agnóstica del Estado éste debe garantizar el reconocimiento tanto de la sensibilidad *religiosa* –libertad de religión– como de la sensibilidad *laica* –libertad respecto de la religión–⁶⁸.

Otro destacado autor laico o no creyente que también ha terciado en el debate acerca del reconocimiento de las raíces cristianas de Europa en el Tratado Constitucional, es Marcello Pera, ex presidente del Senado italiano. En una *lectio magistralis* impartida en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, seguida a su vez de una extensa misiva al entonces Cardenal Joseph Ratzinger, el legislador fustigaba el contexto relativista de la Europa actual cuyo emblema es el lenguaje del *political correctness*, y argumentaba sobre la necesidad de una “religión civil cristiana no confesional”, acerca de cuyos ecos tocquevilleanos llamaba la atención su interlocutor⁶⁹.

Para Marcelo Pera, dicha *religio civilis* no desconocería la separación institucional entre la Iglesia y el Estado, y en este sentido, no sería esgrimida por los partidos políticos o incluida en los planes de gobierno. Su función básica consistiría en inspirar el *ethos* de la sociedad civil europea, dotando de unos valores morales comunes a los individuos, las familias, los grupos y asociaciones. La configuración de dicha propuesta sería viable, porque a juicio del autor, se puede alcanzar un acuerdo fundamental entre los laicos y los creyentes acerca de cuáles son los valores morales que deben inspirar la vida social, así como del contenido de los mismos⁷⁰.

6. MILBANK Y LA RECUPERACIÓN DE LA TEOLOGÍA COMO METADISCURSO

El intelectual anglicano John Milbank propone una revisión de la secularización en el ámbito de la teoría social desde una perspectiva teológica,

68. Cfr. *ibid.*, p. 65.

69. Cfr. PERA, M. y RATZINGER, J., *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo e islam*, Península, Barcelona, 2006, pp. 105-128.

70. Cfr. *ibid.*, pp. 9-49; 79-102.

al intentar demostrar que prácticamente todos los más importantes supuestos por los que se guían las teorías sociales modernas están estrechamente relacionados con la modificación o el rechazo de posiciones cristianas ortodoxas⁷¹, a lo cual apunta que es erróneo considerar que las argumentaciones secularizadas de las teorías sociales tienen mayor justificación racional que las posiciones cristianas⁷².

Para volver a situar la teología en el centro de las ciencias y las disciplinas humanas –como en efecto ocurría en la época medieval–, Milbank considera que es necesario superar el *pathos* de la teología moderna que consiste en la falsa humildad de situarse a sí misma en el debate intelectual como un discurso más. Para Milbank, si la teología no intenta situar, calificar o criticar otros discursos será inevitable que esos discursos intenten situar o posicionar a la teología, dado que siempre se requiere de una lógica organizadora final, dicho en términos posmodernos, de un “metarrelato”. De allí que el profesor de la Universidad de Nottingham se proponga –y con él la corriente de la *Radical Orthodoxy*–, restablecer en términos posmodernos el papel de la teología como metadiscurso, como discurso rector magistral⁷³, toda vez que en el actual contexto posnietzscheano, sólo la teología cristiana ofrece un discurso capaz de situar y superar el nihilismo⁷⁴. Incluso es al interior del discurso posmoderno donde se puede encontrar la necesidad de contar con la cuestión religiosa, puesto que la propia teoría social descubre con creciente claridad que la secularización es paradójica y da a entender que nunca se podrá prescindir de lo mítico-religioso. Por eso, según él, pensar las condiciones teóricas de un contexto social posnietzscheano es prácticamente inevitable⁷⁵.

Al destacar el carácter secularizado de la teoría social moderna, Milbank se hace eco de la célebre tesis de Carl Schmitt, que a su vez fuera tomada de Donoso Cortés según la cual “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁷⁶. No obstante, al tiempo que Milbank recoge la tesis de la secularización

71. Cfr. MILBANK, J., *Teología y Teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona, 2004, p. 15.

72. Cfr. *ibid.*

73. Cfr. *ibid.*, pp. 15, 22.

74. Cfr. *ibid.*, p. 22.

75. Cfr. *ibid.*, p. 17.

76. SCHMITT, C., *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Struhart & Cía, Buenos Aires, 1998, p. 54.

como fenómeno definitorio del proceso moderno, también plantea una explicación novedosa. Y es que para él la secularización moderna consiste ante todo en una *invención*, esto es, la invención teológica del espacio laico, de ‘este mundo’⁷⁷.

Para Milbank, el espacio de lo laico o secular fue una invención de la modernidad como un espacio del “poder puro”. Específicamente, se trató de una invención teológica positivista⁷⁸. El teólogo anglicano apunta que antes no existía “lo laico”. En el contexto de una sola comunidad de la Cristiandad que tenía el aspecto dual de *sacerdotium* y *regnum*, lo secular era algo latente, un tiempo –el intervalo entre la caída y el *eschaton*–, un tiempo por lo demás que tenía que ser contenido. De allí que la categoría negativa de desacralización no da cuenta del espacio imaginado por la modernidad⁷⁹. Será la nueva ciencia de la política la que se encargará de la creación e institución del nuevo espacio secular, el del poder⁸⁰, afirmando progresivamente su autonomía de la teología, y estableciendo unas pautas morales –tanto de juicio como de acción– diferentes a las cristianas.

En consecuencia, con el surgimiento de la moderna sociología lo *social* aparece como un ámbito propio y autónomo que se contrapone a lo religioso, o que, en cualquier caso, debe subsumirlo. El “organismo social” aparece como un *hecho* irreductible⁸¹. En este marco, mientras las ‘religiones’ son consideradas problemáticas, lo ‘social’ es asumido como obvio⁸².

Ahora bien, la contradicción del discurso moderno proviene del hecho de que aunque se reivindique una constatación de hechos y fenómenos históricos, como presupuestos de la nueva forma de comprender la realidad –una explicación que prescinde de consideraciones metafísicas y religiosas–, el mismo credo positivista conlleva una teología positivista⁸³, es decir, una fe indemostrada en unos presupuestos básicos. En efecto, como ha señalado el profesor Rubio de Urquía, no es posible formular una antropología mediante el uso exclusivo de “información lógico-empírica”, sino que es necesario admitir *fiducialmente* algunos núcleos esenciales de esa

77. Cfr. MILBANK, J. cit., p. 135.

78. Cfr. *ibid.*, p. 30.

79. Cfr. *ibid.*, p. 25.

80. Cfr. *ibid.*, pp. 26, 49.

81. Cfr. *ibid.*, p. 81.

82. Cfr. *ibid.*, pp. 148-149.

83. Cfr. *ibid.*, p. 202.

antropología, los cuales se corroboran mediante actos tácitos o expresos de adhesión fiducial del autor⁸⁴.

7. CONCLUSIÓN: UNA POSTURA INTERMEDIA ENTRE LAICISMO Y LAICIDAD

Hasta acá, quizás tan sólo he podido sugerir o demostrar la complejidad del debate en torno a la secularización de la sociedad moderna occidental. No obstante, la importancia de reiterar la complejidad del asunto es que permite mantener abierta la discusión académica sobre este fenómeno, esto es, sobre sus orígenes, sus manifestaciones y consecuencias, así como sobre su posible futuro. Y ello no es poco, puesto que dicho planteamiento va en contravía de aquella tendencia —a mi juicio predominante— de que la secularización y el laicismo, entendido como su vertiente política, son una suerte de momentos definitivos en el devenir histórico de la sociedad occidental. Se trata de una reedición de una filosofía de la historia que, al modo del positivismo decimonónico asume que la humanidad transita hacia estadios de mayor progreso y que las épocas históricas se suceden sin solución de continuidad. Por el contrario, la existencia en nuestro tiempo de posturas de destacados intelectuales que sugieren una crítica y/o una revisión de la forma como se ha asumido la secularización ponen de manifiesto las grietas de tal discurso, y permiten vislumbrar la inconveniencia de asumir la referida comprensión teórica de nuestra historia.

Es muy sugerente que varias de las posturas estudiadas se apoyen en los hechos históricos para justificar su argumentación. Específicamente, los profesores Weiler, Gray y Burleigh hacen alusiones históricas para fundamentar su crítica al proceso secularizador moderno, con lo cual permiten entrever la distancia que existiría entre los hechos y el discurso políticamente correcto de los intelectuales y políticos occidentales.

Los autores que he tomado como referencia no son los únicos que aportan argumentos para una revisión de la secularización, y quizás en sus obras podrán encontrarse contradicciones con los argumentos que traigo a colación. De hecho, salvo Milbank y Burleigh, ninguno de los demás lo traza como un objetivo central de sus investigaciones, ni tampoco abordan la cuestión sistemáticamente. Ello se explica también porque no han

84. Cfr. "Entrevista a Rafael Rubio de Urquía", *Debate Actual. Revista de religión y vida pública*, n. 5 (2007), p. 45.

hecho de la secularización su único tema de estudio, y ni siquiera el más representativo, al menos en el caso de Habermas, Weiler y Gray. Pero los argumentos están allí y se sustentan en argumentos de disciplinas diversas en una época en la que la comprensión de los fenómenos sociales requiere cada vez más de un estudio interdisciplinar.

Por todo ello, considero que en el debate actual acerca de la secularización, intelectuales como Jürgen Habermas, Michael Burleigh, John Gray, Marcello Pera, Joseph Weiler y John Milbank constituyen “casos testigo”⁸⁵ y razones representativas que permiten plantear la existencia de una postura intermedia entre laicistas y no laicistas, y con ello reiterar la certeza de que el debate sigue abierto.

8. COLOFÓN: ZONA CONTROVERTIDA DE DERECHOS HUMANOS Y PERFIL DE UN NUEVO MARCO INSTITUCIONAL

El jurista italiano Francesco D’ Agostino hace notar que los derechos humanos aparecen en la actualidad como el único verdadero *gran absoluto ético* de nuestro tiempo⁸⁶. La fundamentación de aquellos constituye uno de los ámbitos no solo de mayor sensibilidad pública, sino que además allí se puede comprobar la vigencia del debate acerca de la revisión de la secularización de la sociedad occidental. Parece fuera de duda que una lectura secularizada de aquellos –cercana por lo demás a las tesis iuspositivistas– asumirá que el fundamento de éstos es diametralmente opuesto a una lectura que reconozca la vigencia de las tesis iusnaturalistas. Ante esta situación, la pregunta que preside este apartado final es: ¿Qué consecuencias generan las tesis revisionistas de la secularización para la cuestión de la fundamentación de los derechos humanos?

Una de las alternativas que se proponen para resolver las contradicciones del fundamento de los derechos humanos, entendidos a partir de las diversas tradiciones religiosas y culturales, sugiere reconocer el esquema de múltiples fundamentos de los derechos humanos⁸⁷. En esa línea, Gutmann señala que la cuestión se dilucida si se postula una pluralidad de fundamen-

85. Cfr. ROSANVALLON, P., *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 45.

86. Cfr. D’AGOSTINO, F., *Filosofía del derecho*, Temis y Universidad de La Sabana, Bogotá, 2007, p. 128.

87. Cfr. GUTMANN, A., *La identidad en democracia*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 122-126.

tos que no son excluyentes entre sí, pues ninguno de ellos es indispensable para todos los defensores de éstos⁸⁸. La tesis supone una convergencia en la defensa de un conjunto básico de derechos humanos, y aunque está respaldada por una argumentación teórica, las justificaciones de la misma se encuentran básicamente en el terreno práctico, y para ello la profesora norteamericana invoca no sólo razones pragmáticas sino morales⁸⁹.

Así, si existen muchos fundamentos razonables de los derechos humanos, el debate internacional no se centrará en discutir ‘la’ fundamentación correcta de los mismos. Del mismo modo, las múltiples fundamentaciones darán cabida a diversas afirmaciones religiosas y laicas o agnósticas que a su vez no sean excluyentes⁹⁰. Ello implicaría poner la cuestión del fundamento en un segundo plano, es decir, no convertir la fundamentación en una cuestión más importante que actuar en coherencia con ellos⁹¹. Además, Gutmann apunta que la posibilidad de una fundamentación múltiple es compatible –ni completa ni perfectamente– con el pluralismo moral y con el respeto de las tradiciones culturales y filosóficas⁹². De allí que se pueda recurrir a muchas tradiciones culturales que ayuden a comprender mejor las múltiples fuentes, significados e interpretaciones de los derechos humanos⁹³.

En suma, la argumentación de la profesora norteamericana, articulada a partir de un razonamiento pragmático, concluye en una razón de este tenor, y es que la fundamentación plural hace de un régimen de derechos humanos algo de mayor aceptación para las personas, de allí que estos terminen siendo apoyados por una pluralidad de razones⁹⁴. Es decir, que los derechos humanos se verán reforzados en su importancia y vigencia práctica si se asumen muchos fundamentos como posibles y válidos, y esto es lo más importante si se tiene en cuenta que en esta perspectiva los derechos humanos son concebidos como un instrumento de acción política.

Aunque no comparto la idea de Gutmann de que haya que poner la cuestión del fundamento de los derechos humanos en un segundo plano puesto que ello estaría en contradicción con su carácter *fundante*, la solu-

88. Cfr. GUTMANN, A., “Introducción”, en IGNATIEFF, M., *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 22.

89. Cfr. *ibid.*, p. 19.

90. Cfr. *ibid.*, p. 22.

91. Cfr. *ibid.*, p. 23.

92. Cfr. *ibid.*, p. 20.

93. Cfr. GUTMANN, A., *La identidad en democracia*, cit., p. 126.

94. Cfr. GUTMANN, A., *Introducción*, cit., p. 22.

ción esbozada por la profesora de la Universidad de Pensilvania es muy sugerente si se tiene en cuenta que en estricto sentido no deja de lado la cuestión del fundamento, y al mismo tiempo reivindica el valor práctico de los derechos humanos. No obstante, uno de los grandes problemas a resolver es qué hacer cuando dichos fundamentos múltiples sean contradictorios, o se interpreten de esta forma. Ante esta situación, se hace necesario pensar en un nuevo marco institucional de los derechos humanos que permita superar la polémica cuestión del fundamento.

La gran impugnación a la cuestión del fundamento de los derechos humanos en el contexto contemporáneo reside en la forma de resolver la problemática que se origina en aquella *zona controvertida* de derechos humanos, es decir, acerca de aquellos derechos consagrados en la Declaración Universal sobre los cuales no existe acuerdo sobre la forma como se deben entender, interpretarse y por ende garantizarse efectivamente, por lo cual, las lecturas que frecuentemente se hacen de los mismos llegan a ser contradictorias entre sí. En esta *zona controvertida* de derechos humanos habría que situar la libertad⁹⁵, la libertad religiosa y de conciencia⁹⁶, las cuestiones relativas al comienzo y al fin de la vida humana⁹⁷, algunos aspectos del derecho a la educación⁹⁸, y el principio de la dignidad⁹⁹. Se trata de cuestiones fuertemente debatidas en el seno de las sociedades contemporáneas. Por lo tanto, cuando surge una manifestación institucional que legitima una determinada forma de entender algunos de estos asuntos, ya sea por medio de una ley, una nueva constitución, una reforma constitucional o una sentencia de un alto tribunal, se hacen patentes profundos desacuerdos que reposan en una extensa porción de la ciudadanía y que se expresan agudamente ante la decisión adoptada. Como consecuencia se produce un debate que se reactualiza con cierta periodicidad y que polariza a la opinión pública.

La *zona controvertida* de derechos humanos permite situarse frente a uno de los aspectos más problemáticos de la forma como es asumido el pluralismo secular en las sociedades contemporáneas. A mi modo de ver,

95. Cfr. Artículos 3 y 9 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

96. Cfr. Preámbulo, artículos 2, 9 y 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

97. Cfr. Preámbulo, artículos 1, 2, y 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

98. Cfr. Artículo 26 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

99. Cfr. Preámbulo, artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

el pluralismo puede entenderse bien como la imposición indiferente de las creencias filosóficas y políticas dominantes –lo cual convierte a algunas de ellas en dogmáticas y a otras las condena a la irrelevancia pública–, o bien como el diseño de un marco institucional y una actitud política de los ciudadanos que haga posible las diversas formas de fundamentar e interpretar específicamente esta *zona controvertida* de derechos humanos, a condición de que no socaven el carácter absoluto de estos, así como su estatuto de *minimum* indisponible por parte de los poderes públicos, dos condiciones que son irrenunciables si no se quiere desvirtuar el significado mismo de los derechos humanos.

Ahora bien, los frecuentes conflictos que surgen en las sociedades occidentales por cuenta de la fundamentación e interpretación de la citada *zona controvertida* de derechos humanos evidencian que el pluralismo secular adquiere frecuentemente la primera connotación descrita. En este contexto, las grandes polarizaciones en la opinión pública aparecen al momento de definir la forma como se deben codificar, constitucionalizar, interpretar o implementar institucionalmente algunos derechos humanos que, aunque forman parte de los catálogos de derechos humanos –como la Declaración Universal de la ONU o el bloque de constitucionalidad de las Cartas modernas–, quienes los invocan reclaman fundamentos últimos divergentes, así como una hermenéutica y alcances prácticos opuestos. En este escenario, la tesis de Gutmann de los fundamentos múltiples no tendría validez, toda vez que, en la medida en que dichos fundamentos sean contradictorios entre sí, hasta el mismo apoyo a los derechos humanos estará puesto en entredicho.

En el debate acerca del fundamento de los derechos humanos se hace necesario constatar que en el contexto posmoderno actual el razonamiento metafísico padece de un descrédito semejante al que tuvieron las religiones en la Europa del siglo XVII: es visto como una poderosa causal de división colectiva, o como una peligrosa herramienta que será mejor no dejar al alcance de nadie. No obstante, tanto la tradición metafísica como las tradiciones religiosas siguen siendo para una considerable porción de la ciudadanía –que en Occidente sigue siendo sociológicamente mayoritaria–, razonables explicaciones últimas de la importancia y la legitimidad de los derechos humanos. Esta realidad se refuerza si se tiene en cuenta que “la identificación religiosa parece ser una de las fuentes de identificación mutua más fuertes y más persistentes que la humanidad conoce”¹⁰⁰. Por lo

100. GUTMANN, A., *La identidad en democracia*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 54.

tanto, asumir como definitiva una fundamentación secularizada o laicista de los derechos humanos que ignore dichas tradiciones o que las margine a la irrelevancia, resulta a la postre discriminatorio y atentatorio contra el espíritu de unidad que pretendía propiciar la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Por lo tanto, un nuevo marco institucional implica: por parte del Estado una crítica a la idea de que la tolerancia frente a las religiones comporta una actitud benevolente con los ciudadanos creyentes, pues de hecho, en el reconocimiento del papel público de la religión gravita una razón *funcional*, esto es, que para la constitución de la opinión y voluntad políticas, las religiones representan verdaderas reservas de sentido¹⁰¹. Por parte de los ciudadanos no creyentes o agnósticos implica no negar por principio el potencial de verdad de los conceptos religiosos¹⁰², y al mismo tiempo comporta una crítica al convencimiento extendido en Occidente de que las tradiciones religiosas son una suerte de reliquia arcaica de las sociedades premodernas, lo cual debe llevar a una superación autorreflexiva del autotendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas¹⁰³, como señala Habermas. Del mismo modo, por parte de quienes trabajan desde una perspectiva internacional en la promoción y defensa de los derechos humanos este marco institucional implica, en palabras de la profesora Orentlicher, el estar más abiertos a los esfuerzos por legitimar los derechos humanos a través de compromisos religiosos¹⁰⁴.

Un nuevo marco institucional para los derechos humanos siempre debería propiciar espacios públicos para que una fundamentación metafísica y religiosa sea posible y tenga vigencia práctica. Y en los casos en que sean las propias tradiciones religiosas las que estén en contravía del espíritu de los derechos humanos –como en el caso de algunas interpretaciones del Islam–, serán los líderes políticos y religiosos de tales naciones quienes decidirán si asumen dicho ideario como normativo, aunque esto implique introducir profundos cambios culturales en sus sociedades. Como probablemente esta auto-crítica cultural no ocurrirá, al menos en algunos contextos orientales en el mediano plazo, es pertinente recordar la categoría de *pluriversum* con la que Carl Schmitt definía el mundo político¹⁰⁵, lo que de

101. Cfr. ARJONA, G. y NIÑO, A., cit., p. 86.

102. Cfr. HABERMAS, J. y RATZINGER, J., cit., p. 47.

103. Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 146.

104. Cfr. ORENTLICHER, D., “Relativismo y religión”, en Michael IGNATIEFF, cit., p. 148.

105. Cfr. SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Struhart & Cía, Buenos Aires, 2002, p. 71.

paso, señala un límite para los activistas y promotores de los derechos humanos que, a veces, asumen este ideario con un sesgo moralista e ideológico que los deslegitima como ideal común de todos los pueblos y naciones del orbe¹⁰⁶. En otros casos, será el propio marco de los derechos humanos el que represente un límite frente al abuso que pueda hacerse de las tradiciones religiosas, específicamente cuando a partir de éstas se justifique la vulneración de la vida o la dignidad de otras personas¹⁰⁷.

En síntesis, este nuevo marco institucional deberá incluir el reconocimiento de la posibilidad de elaborar una fundamentación laica o agnóstica y una fundamentación metafísica o religiosa de los derechos humanos. Parafraseando a Weiler, dicho marco debe reconocer explícitamente tanto el valor de la sensibilidad religiosa como de la sensibilidad laica¹⁰⁸, haciendo posible con ello que los ciudadanos encuentren que tanto en su razón última de validez como en sus alcances y aplicaciones prácticas la forma como ellos conciben los derechos humanos son garantizados efectivamente, y aunque ello pueda no poner fin a los conflictos de interpretaciones de los diferentes fundamentos, y menos aún a las vulneraciones de los derechos, por lo menos no pondrá en riesgo la garantía de los mismos por el hecho de que una postura (la agnóstica o la religiosa) no sea la mayoritaria en una determinada deliberación y/o decisión institucional.

Como consecuencia del referido marco institucional, habría que tener en cuenta lo que apunta Gutmann aludiendo a las posturas que explican el origen del ser humano. Ella asevera que una argumentación que invoque fundamentos religiosos no es más ni menos digna de consideración por tener una base religiosa, así como tampoco es más o menos accesible que el argumento paralelo secular que parte de la idea de que los seres humanos son un fin en sí mismos. Las dos posturas se apoyan en filosofías abarcadoras y representan propósitos éticos importantes en sociedades que todavía no llegan a tratar a las personas como ciudadanos libres e iguales¹⁰⁹, pero ello no es óbice para que puedan coincidir en su entendimiento mutuo, y

106. Cfr. Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

107. La profesora Gutmann trae a colación algunos casos en los que grupos religiosos predicán abiertamente el odio racial y la matanza indiscriminada de otras personas, y señala que, “una fe que apela a la vocación de inmolarsé y matar a personas que no comparten esa identidad religiosa es una amenaza de cualquier sociedad”. Cfr. GUTMANN, A., *La identidad en democracia*, cit., pp. 223, 234.

108. Cfr. WEILER, J., cit., p. 67.

109. Cfr. GUTMANN, A., *La identidad en democracia*, cit., p. 222.

en la forma de experimentar sus compromisos éticos o religiosos como vinculantes para la voluntad¹¹⁰.

En el ámbito de los Estados democráticos, este nuevo marco institucional propuesto supone básicamente la renuncia a una pretensión de hegemonía institucional por parte de una determinada fundamentación de los derechos humanos. El reconocimiento de las dos aparece como más razonable.

Resumen: *A pesar de que las posturas acerca del papel público de la religión en las sociedades occidentales se polariza básicamente en el laicismo y la laicidad, desde hace unos años se vienen planteando una serie de argumentos que no parecerían encajar ni en una ni en otra posición. Estos sugieren una revisión del modelo secularizador que Occidente ha asumido como políticamente correcto para encuadrar las relaciones entre la política y la religión. Se trata de ideas sostenidas por intelectuales no católicos, incluso por algunos que no son creyentes. Arguyen dicha revisión de la secularización desde diferentes posturas científicas y epistemológicas: la historia, la filosofía, la sociología, la teoría política, la teología entre otras.*

El propósito de este artículo es describir las brevemente y plantear las consecuencias que dicha problemática acarrea para el problema de la fundamentación de los derechos humanos, ámbito de particular sensibilidad en lo que se refiere a la interacción entre la política y la religión en el contexto contemporáneo.

Palabras clave: Secularización, laicidad, laicismo, derechos humanos, fundamentación.

Abstract: *While positions on the public role of religion in Western societies are polarized primarily into the secular and secularism, for some years there have been a series of arguments that do not seem to fit either in one or the other category. They therefore suggest a revision of the model that the West has assumed to be secular and politically correct when encompassing the relationship between politics and religion. These ideas are held by non-Catholic intellectuals, including some who are not believers. They argue for the re-visioning of secularization from different scientific and epistemological positions: historical, philosophical, sociological, political theory, theological and others.*

The objective of this paper is to briefly describe these and also set forth the problems associated with this discussion when establishing human rights, an area of particular sensitivity due to the interaction between politics and religion in the contemporary context.

Key words: Secularization, laity, laicism, human rights, foundations.

Fecha de recepción: 2009-03-06
Fecha de aceptación: 2009-04-15

110. Cfr. *ibid.*, p. 239.