

---

# Las nuevas formas de «religión civil» en el espacio público

## *The New Forms of «Civil Religion» in the Public Space*

RECIBIDO: 18 DE JULIO DE 2017 / ACEPTADO: 19 DE OCTUBRE DE 2017

---

**Javier AZNAR**

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
Valencia, España  
ID ORCID 0000-0003-0510-0425  
xaviaznar@gmail.com

**Resumen:** En la medida que ha ido avanzando la historia y la modernidad, la práctica religiosa ha ido variando paulatinamente, entrando en escena la secularización y la crítica hacia los sistemas religiosos tradicionales. Este cambio ha traído consigo nuevas formas de manifestación religiosa, que incluso han ido asumiendo formas parareligiosas a modo de «religión civil». Se trata de un intento deliberado por parte de los distintos poderes civiles de monopolizar la dimensión religiosa del hombre y de acaparar el ámbito público.

**Palabras clave:** Secularismo, Consumismo religioso, Libertad de credo y manifestación.

**Abstract:** Throughout the centuries, societies have enjoyed religious homogeneity and there has been a great level of interdependence between society and the existing religious systems. However, as history progressed and modernization impregnated social foundations, religious practice has been changing due to the rise of secularization and criticism of traditional religious systems. This change has ushered in new forms of religious expression, which have in turn assumed quasi-religious forms known as «civil religion». This phenomenon can be seen as a deliberate attempt made by several civil authorities to monopolize man's natural religious dimension and to hog the public sphere.

**Keywords:** Secularism, Religious Consumerism, Freedom of Belief and Manifestation.

## 1. ¿UNA «RELIGIÓN CIVIL» PARA TODOS?

El objetivo de nuestro artículo es el de debatir y clarificar, desde una perspectiva multidisciplinar, cuál debe ser la presencia de las creencias religiosas dentro de un espacio público que parece tener el interés en exclusiva de algunos sectores ideológicos. A nadie se le oculta que la libertad religiosa viene salvaguardada en los países de larga tradición democrática por el orden constitucional. Así, por ejemplo, viene recogido en el plano jurídico en España en el artículo 16 de nuestra Carta Magna, cuando señala: «Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley» (C.E. Art. 16.1). En el plano jurídico y en el de la relación y cooperación del Estado con los distintos credos e iglesias, la libertad religiosa goza de buena salud, pero desde algunos sectores ideológicos que influyen en la política o en la opinión pública aparecen voces discordantes que parecen querer restringir estos derechos tan afianzados en nuestra democracia<sup>1</sup>.

La secularización que estamos viviendo arranca desde el siglo XVIII y ha hecho posible la aparición de la «religión civil» con la pretensión de transformar las ceremonias religiosas en manifestaciones dirigidas por los distintos símbolos civiles. Los grandes acontecimientos multitudinarios repletos de todo tipo de simbología e incluso de valores laicos, se han vertebrado sobre un tipo de inmanencia que posee sus raíces más cercanas en la organización religiosa. Todo ello se ha ido estableciendo sobre la base de una paraliturgia y sin la necesidad de que estuviera referida a lo *sagrado* pero sirviéndose de su misma estructura<sup>2</sup>. Los rituales profanos en la vida pública otorgan poder y refuerzan la identidad colectiva e intentan homogeneizar una sociedad que ha perdido parte de los lazos fraternales que la unían debido a la indiferencia religiosa, pues la religión genera lazos y comunidad<sup>3</sup>. No en vano, «August Comte quiso acabar con la filosofía y con la religión, y consiguió que las tesis positivistas fueran para muchos intelectuales los dogmas de una nueva religión laica»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> AZNAR, J., «La religiosidad en un contexto secular», *Scio* 13 (2017) 297-318.

<sup>2</sup> Decimos paraliturgia porque «la liturgia debe tener siempre el carácter de lo no cotidiano, de lo no profano y de aquello que trasciende lo generalmente humano». SCHEFFCZYK, L., *El mundo de la fe católica*, Madrid: Cristiandad, 2015, 319.

<sup>3</sup> AZNAR, J. et al., *Sociología de la experiencia religiosa*, Pamplona: Eunsa, 2017.

<sup>4</sup> AYLÓN, J. R. y CONESA, R., *El eclipse de Dios*, Madrid: Palabra, 2012, 49.

Dentro del plano social y filosófico, la finalidad de la «religión civil» fue la de sustituir en las modernas sociedades a la religión tradicional, con el objeto de integrar a sus ciudadanos y socializarlos en un mismo universo de valores que sean protegidos y proveídos por los distintos grupos civiles. De esta forma, lo laico ha ido poseyendo progresivamente un poder casi omnímodo y omnicomprensivo de todas las esferas de lo humano. Así pues, «la religión civil, ese código ético de carácter pseudo-religioso que está más presente en unos países que en otros con mártires de la patria, con culto al líder, y con liturgias vistosas que quieren asemejarse al ceremonial parareligioso, está asentándose en las modernas sociedades democráticas sin ningún tipo de crítica»<sup>5</sup>.

La religión cívica, por su parte es distinta, pues parte del pueblo y se traduce en la religiosidad popular que no sigue necesariamente todos y cada uno de los postulados y dogmas de la religión tradicional –aunque esté vinculada a ella–. Este tipo de manifestaciones nos interesan porque, de alguna manera, expresan la dificultad que tiene el hombre actual para vivir en sociedad sin ningún referente trascendente, lo que hablaría de que la sociedad tiene unas bases religiosas y necesita de ciertos rituales colectivos que la identifiquen y permitan salir de tanta inmanencia a los distintos grupos que conforman una sociedad cada vez más plural.

Se podría decir que Rousseau es el impulsor de la «religión civil»<sup>6</sup>, como religión de la ciudad y de la comunidad política y que después fue seguida por otros. No todos los autores coincidirán en que la idea fuera originariamente de J. J. Rousseau (1712-1778) como ideólogo de una religión natural, pues a decir de Isaiah Berlin (1909-1997), sería Saint-Simon (1760-1825) el que introdujo esta idea para intentar estimular y canalizar los sentimientos de una sociedad altamente tecnologizada, centrada en lo material y tendente al aislamiento:

Es Saint-Simon quien introduce lo que podemos llamar «religiones seculares», siendo la primera persona en comprender que no podemos

<sup>5</sup> PÉREZ ADÁN, J., *La razón social de la fe*, Valencia: Fundación Universitaria Ciencia y Vida, 2016, 8.

<sup>6</sup> La religión civil procura instrumentalizar lo religioso y lo político, ya que podrían darse aspectos desfavorables para ambas esferas. De esta manera, J. J. Rousseau quiere y desea establecer una religión puramente civil, domeñada por el Estado, con la estructura dogmática de toda buena religión y que sea útil para vertebrar a la sociedad en todo aquello que se refiere al ámbito de lo terreno, único ámbito que compete al legislador. Lo que pretende evitar es un Estado sin religión pero también una religión al margen del Estado. Cfr. GHISLAIN, W., *Rousseau. Religión y política*, Madrid: Fondo Cultura Económica, 2008. Para más información, BELLAH, R. N., *Uncivil Religion*, New York: Cross Road, 1987.

vivir sólo de la sabiduría tecnológica, sino que percibimos la necesidad de estimular los sentimientos, las emociones, los instintos religiosos de la humanidad. Es la primera persona que, sin ningún afán calculador, sino con el entusiasmo y fervor de su personalidad, inventa esa noción sustitutiva de la religión, una variante secularizada, humanizada y sin teología del cristianismo del que tantas versiones habían empezado a circular ya a partir del siglo XIX; [Saint-Simon] inventó algo parecido a la religión de la humanidad de Kant, algo similar a otras pseudoreligiones, a esas moralidades con tenue aroma religioso consideradas por los hombres racionales como un sustituto de aquella vieja oscuridad teológica, ciegamente dogmática y anticientífica que existía en otros tiempos ya pretéritos<sup>7</sup>.

Los problemas que se suscitaron después de la Reforma religiosa del siglo XVI llevaron a buscar una religión adaptable a las necesidades sociales y que no produjera resistencias ni conflictos, una religión compartida por todos y dominada por el poder civil. Desde Erasmo de Rotterdam (1466-1536) a Rousseau se intentó dar en la clave de este *credo mínimo* que sirviera para impulsar a la «religión civil» en sustitución de las religiones tradicionales que tantas guerras e inconvenientes habían suscitado<sup>8</sup>. Lo que se procuraba era alcanzar valores comunes como la tolerancia o la concordia civil, desde presupuestos cívicos y no religiosos que pudieran suscitar controversias.

Por ello, la «religión civil» prescindió de toda mediación divina y asamblearia, para pasar a ser una mera experiencia dirigida por el Estado. Su sentido último queda vinculado al sentimiento societario y no a la autoridad de la Revelación. Se trata de una religiosidad sin Iglesia pero que sigue sus estructuras asamblearias<sup>9</sup>. Lo que interesa a ciertos grupos sociales de corte laico y que también desean el poder político es, por medio de la «religión civil», conseguir la capacidad de integración moral que sí procura la religión tradicional pero

<sup>7</sup> BERLIN, I., *Seis enemigos de la libertad humana*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, 141.

<sup>8</sup> «La moralidad pública había sido secularizada, conduciendo a la emergencia de un sistema pluralista de normas y formas de vida, que hemos venido a llamar de forma más amplia “multiculturalismo”». CASANOVA, J., *Genealogías de la secularización*, Barcelona: Anthropos, 2012, 142.

<sup>9</sup> Me parece interesante la diferencia entre religión y religiosidad que establece José Antonio Prades. PRADES, J. A., *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona: Península, 1988. Realmente esta diferencia la toma de Simmel que viene a decir que religión es un estado de disponibilidad positiva a aceptar el misterio. En cambio, religiosidad, es más un fenómeno cultural heredado y que no se confunde con las mismas instituciones, sea la Iglesia u otras. Cfr. SIMMEL, G., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlín: Dunker & Humblot, 1989.

desde unos nuevos valores y postulados que tengan que ver con el interés general más que por el beneficio del bien común, cosa que pretendió ya en su tiempo el mismo Durkheim intentando emular la lógica de las religiones primitivas aplicándolas a la naciente sociedad ilustrada francesa. En este sentido, se considera necesario que la sociedad posea en su base un cierto aparato para-religioso con sus símbolos y rituales laicos, que vehicule la voluntad general frente a la puramente individual y que, a la vez, sustituya la alargada influencia de las religiones tradicionales. Adela Cortina señala de forma gráfica cuáles son los símbolos sociales más característicos de esta religión civil:

La religión civil puede ser una fuerza motivadora, en la medida que los ciudadanos se sienten atraídos por los símbolos que a todos unen –bandera, himno, acontecimientos históricos relevantes–, aunque pueda existir entre ellos diferencias económicas abismales; [y, aunque] en lo social y económicamente desiguales, se sentirían igualmente miembros de una comunidad política gracias a los símbolos comunes, y estarían dispuestos en consecuencia a sacrificarse por ella<sup>10</sup>.

Ya planteó Diderot la necesidad de que los hombres adquirieran un sentimiento de obligación mutua, pero sabiendo que éste ha de ser despertado o estimulado por los Estados modernos con la intención de sustituir a la religión tradicional. La progresiva pérdida de influencia de la religión en el nuevo marco secular, propicia un escenario favorable donde la «religión civil» se hace social y necesaria políticamente en aras a fundamentar una ética y unos valores compartidos por el grupo<sup>11</sup>. La modernidad levanta sus presupuestos sobre este «nuevo modelo religioso», pues no se oculta a nadie la idea de que las religiones han jugado y juegan un importante papel cohesionador y de fuerza moral en el seno de una determinada comunidad. Ciertamente, en un Estado no confesional como el nuestro se reconocerá en todo caso el elemento cultural de la religión y no tiene por qué dársele un mayor estatus más allá de la libertad de credo y manifestación; pero el verdadero problema no es éste, sino

<sup>10</sup> CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo*, Madrid: Alianza, 2001, 23.

<sup>11</sup> El concepto moderno de religión civil, como lo elabora Bellah, se retrotrae a la discusión de J. J. Rousseau en el capítulo «De la religión civil». Para Bellah, la forma de gobierno americano ha sido integrada a través de una variante particular de una religión civil no denominacional que fue construida a partir de una combinación particular de principios bíblico-puritanos, principios republicanos-ilustrados y principios religioso-morales y liberal-utilitarios. CASANOVA, J., *Genealogías de la secularización*, 141.

el hecho de que sectores ideológicos, que inciden de manera notable en la opinión pública, no parezcan dispuestos a reconocerle a la Iglesia el derecho a manifestar sus opiniones en el ámbito público como una institución más. Por ello, en el plano ideológico, el actual mundo postmoderno se presenta de por sí plural y el poder distributivo se autoproclama como alternativa parareligiosa con el agravante de que pueda incurrir en el *laicismo ideológico* procurado por el poder distributivo<sup>12</sup>. Interesa a cualquier Estado vertebrar y consolidar el ánimo de una nación y dar fuerza a un tipo de identidad cultural común. Los dogmas de esta religión civil han de ser sencillos y fácilmente compartidos, así lo expresó Rousseau en su momento, aunque en aquel instante todavía apareciera en sus presupuestos la presencia de un deísmo ilustrado que está en el fondo de su definición:

Los dogmas de la religión civil deben de ser sencillos, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de una divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los males, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia<sup>13</sup>.

En los EE.UU., por ejemplo, la «religión civil» se nutre en gran medida del culto de los símbolos nacionales: bandera, himno, constitución, padres de la patria y el orgullo de lo americano y su democracia, donde la identidad nacional es la razón de ser de todo ciudadano norteamericano. Los estadounidenses se consideran un referente global de los valores patrios. El pueblo americano vincula la estabilidad y la paz del concierto mundial a que el modelo americano se propague. En este sentido, la «religión civil» se fundamenta al amparo de los ideales de libertad y de justicia. Esta parareligión de Estado no permanece estática, sino que se va conformando a medida que se solemnizan momentos de efervescencia nacional, como es el caso del discurso pronuncia-

<sup>12</sup> OLLERO, A., *Laicismo: sociedad neutralizada*, Madrid: Digital Reasons, 2014.

<sup>13</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Madrid: Aguilar, 1969, 146. El último capítulo del *Contrato Social* se titula *De la religión civil*, que es la «religión del ciudadano», carente de cualquier contenido dogmático, pues entiende que esto conduce a la intolerancia. Cada cual puede tener las opiniones que le plazcan y lo más importante de la religión es extender los lazos de sociabilidad. Es en las costumbres, usos y la opinión donde reside el éxito de la política. Para mayor información: TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas*, Madrid: Tecnos, 1999; CHEVALLIER, J. J., *Los grandes textos políticos*, Madrid: Aguilar, 1972; GRIMSLEY, R., *La filosofía de Rousseau*, Madrid: Alianza, 1977; MOREAU, J., *Rousseau y la fundamentación de la democracia*, Madrid: Espasa-Calpe, 1977.

do por Barak Obama con motivo de su segunda investidura en Washington en enero de 2013, repleto todo él de símbolos: «El objetivo de quienes luchan por el poder político es ser identificados –junto con los “temas” de su campaña y su ideología en general– con el polo sagrado de este discurso binario»<sup>14</sup>. Este tipo de *discursos binarios* juegan a la ambivalencia de lo civil y lo sagrado, ya que se puede percibir en ellos un cierto halo de trascendencia, sin que ello conlleve necesariamente una referencia a lo sagrado. En el discurso de toma de posesión del cargo, Obama citó a Dios en 4 ocasiones. En Estados Unidos mezclar el discurso político con el religioso es completamente normal. Tanto los discursos de Lincoln de aceptación de la presidencia, como los de Bill Clinton, invocaron la religión y la democracia al unísono. El discurso de Martin Luther King, conocido por todos por su famoso prólogo: «I have a dream...», cosechó numerosas críticas y aplausos, pero ninguna crítica por mezclar retórica religiosa y política. Como indica Navarro Valls, «la mayoría silenciosa americana se adapta mucho mejor al pluralismo religioso que los medios, que suelen ser volubles, sensacionalistas y paternalistas en asuntos relacionados con la fe»<sup>15</sup>.

Esta pretensión «religiosa estatal» suele nutrirse de valores y símbolos a imagen de la religión, pero esta religiosidad es capaz de presentarse de forma ambivalente, puede servir a modo de «religión civil» o simplemente como estructura normativa que aglutine a los ciudadanos, como ocurre de forma exacerbada con los distintos nacionalismos y la carga simbólica y sentimental que éstos ostentan. Lo que sí procura es no identificarse con ninguna religión confesional concreta, aunque se haya nutrido de muchos de sus presupuestos: «La ideología es un conjunto de creencias y conceptos –fácticos y normativos– que explican el mundo social a quienes lo sustentan. La ideología, es pues, una explicación credencial de la realidad social y es esencialmente secular. Claro es que hay ideologías que contienen también elementos religiosos, mas cuando hablamos de ideología nos circunscribimos al mundo de lo secular»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> ALEXANDER, J. C., «La lucha democrática por el poder: la campaña presidencial de 2008 en Estados Unidos», en SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. y RODRÍGUEZ FOUZ, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad*, Anthropos: Barcelona, 2012, 307.

<sup>15</sup> NAVARRO VALLS, R., *El sueño de todos. El discurso de Luther King y el «I have a dream» cincuenta años después*, 2013. [Consulta: 13-VII-2107], de Zenit Sitio web: <https://es.zenit.org/articles/el-sueno-de-todos/>.

<sup>16</sup> GINER, S., *Sociología*, Barcelona: Península, 2010, 231. Para el propio Giner un mundo sin religión era impensable, pero hoy, en cambio, parece posible. De hecho, considera que las sociedades modernas se caracterizan por preguntarse sobre el sentido sin necesidad de acudir a la religión. Entiende que la religión actual se ha privatizado y se ha refugiado en las conciencias.

Así pues, movimientos como Greenpeace, Amnistía Internacional, UNICEF y otros, se apoyan en un alto componente ético y normativo. Podríamos hablar de un tipo de ética globalizada que va penetrando en la opinión pública. El politólogo norteamericano Francis Fukuyama, habla de la necesidad de construir un Estado-global como el único medio de prevención de guerras, hambrunas, atentados terroristas, pobreza, sida, etc. Este discurso de Fukuyama se articula sobre los resortes del sistema democrático americano y su influencia en el resto del mundo –incluido el mundo árabe–. Esta transferencia de instituciones a nivel mundial, no requiere únicamente de una infraestructura que sea permeable a toda cultura que se les presente, sino también de determinados hábitos de pensamiento e influencia, pero los acontecimientos que se están sucediendo en el concierto mundial no parecen dar la razón a Fukuyama, ni parece que su intención tenga mucha acogida, pues el mundo se encuentra más dividido que nunca y donde el factor religioso cobra paradójicamente mayor relevancia:

La modernidad del Occidente liberal resulta difícil de alcanzar para muchas sociedades del mundo. [...] La cuestión que cabe plantearse es, por tanto, si las instituciones y los valores del Occidente liberal son verdaderamente universales o si, por el contrario, como mantendría Samuel Huntington, representan únicamente el resultado de la evolución de unos hábitos culturales procedentes de una determinada parte de las sociedades del Norte de Europa<sup>17</sup>.

Lo que Francis Fukuyama pretende es diseñar un tipo de Estado transnacional que supere las diferencias religiosas y culturales que se dan cita en el complejo panorama mundial y que tanto amenazan la estabilidad y la paz. De este modo, lo que cabría es expandir el ámbito estatal hacia un tipo de civilización que se nutriera de los mismos presupuestos y valores. No en vano Fukuyama concede a la Iglesia Católica y a la religión un gran papel de gestión y de establecimiento de derechos individuales, colectivos y fuerza motriz de la modernización pero, según él, cabría superar sus fronteras dogmáticas para incluir a otras confesiones religiosas y culturas<sup>18</sup>. En definitiva, sigue el proyec-

---

Sostiene que una gran parte de la población transfiere hoy sus anhelos de trascendencia y su religiosidad a su actividad profana. Así dirá que uno de los fenómenos de la hipermodernidad es la consagración de lo civil o lo profano que poseen rasgos semireligiosos.

<sup>17</sup> FUKUYAMA, F., *La construcción del Estado*, Barcelona: Ediciones B, 2004, 17

<sup>18</sup> FUKUYAMA, F., *The Origins of political order*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.

to ideológico de tamizar las religiones tradicionales y conformarlas a un tipo de «religión civil», pues se sigue sospechando de ellas y se las ve como una barrera y no como posibles puentes ecuménicos que conduzcan a los hombres hacia el diálogo y la paz.

La idea de «religión civil» y su extensión progresiva al resto de las culturas poseen una clara raíz republicana<sup>19</sup>. La presencia de este tipo de planteamientos no supone la desaparición de las grandes religiones tradicionales, no por ello éstas han de ser sustituidas por una religión que dependa del aparato estatal, pero sí que da la sensación de ser un intento deliberado que procura sustituirlas en el nivel público y circunscribirlas al ámbito de lo privado. Parece claro que esta presencia es propia de la postmodernidad y –como señala Robert Spaemann– crece en la medida en que decrece el número de creyentes, por lo que aprovechando la fuerte secularización europea [se dan] intentos claros de sustituir la religión cristiana por un tipo de «religión civil»<sup>20</sup>.

La idea de religión racional nace en concomitancia con la democracia y suele tener un marcado cariz nacionalista, debido a que el sentimiento patrio es de enorme relevancia entre los ciudadanos, como se demuestra en la competición de los Juegos Olímpicos o Mundiales de Fútbol y la carga simbólica que les rodea<sup>21</sup>. Los nacionalismos que estamos contemplando en pleno siglo XXI, contrarios a la tendencia o inercia de la globalidad, vienen marcados por una creciente secularización de sus sociedades, pues suelen encarnar los valores nacionales y una serie de referentes comunes compartidos que metamorfoseen y reconduzcan la identidad de un grupo hacia la idea de Nación en detrimento de la idea de Dios<sup>22</sup>. El nacionalismo tiene sus propios rituales y al igual que una determinada religión deviene en exclusivismo excluyente y sustituye no sólo a la religión sino incluso a Dios.

<sup>19</sup> GINER, S., *Carisma y Razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid: Alianza, 2003.

<sup>20</sup> SPAEMANN, R., *Ética, política y cristianismo*, Madrid: Palabra, 2007.

<sup>21</sup> Cuando Pierre de Coubertin restauró los JJOO en el año 1984, pretendía crear una cultura integradora que promoviera los valores de la justicia, la paz y la armonía entre los pueblos, que trascendieran mucho más allá de la competición deportiva: «conviene subrayar que un fenómeno peculiar de la hipermodernidad lo constituye la ritualización profusa de distintas formas de actividad –política, deportes, fiestas, el culto a la nación y los nacionalismos–, que así funcionan como prácticas simbólicas en los que se expresa un sentido de identidad colectiva». ARIÑO, A., «Transformaciones culturales de la modernidad», *Pensar nuestra sociedad globalizada*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2010, 237-256.

<sup>22</sup> SANTIAGO GARCÍA, J. A., *Secularización y nacionalismo: un análisis comparado de los nacionalismos vasco y quebequense*, 2005 [Tesis doctoral]. <http://eprints.ucm.es/5381/>.

## 2. LA RELIGIÓN TRADICIONAL DENTRO DE UN MARCO LAICISTA. PROPUESTA DE UN DIÁLOGO ABIERTO Y DE UNA REFLEXIÓN NECESARIA

Se entiende que no todo lo social ha de ser estatal o pertenecer al dominio público, ni todo lo religioso tiene por qué ser circunscrito al ámbito eclesial y privado. El criterio fundamental para abordar esta cuestión será el derecho de los ciudadanos y de las distintas iniciativas colectivas a expresarse en libertad incluyendo sus manifestaciones religiosas. La cuestión es si lo «público» y lo «estatal» son lugares atribuidos únicamente a un tipo de ideologías o grupos de poder que inciden en la opinión pública en una suerte de monopolio. La iniciativa ciudadana se ha de potenciar y este tipo de manifestaciones multitudinarias propias de la «religión civil» lo único que nos indica es que la sociedad, como diría Weber, tiene en sus fundamentos una necesidad de expresión religiosa, aunque en este caso se la haya intentado vertebrar desde un tipo de ceremonia parareligiosa. Será el propio Durkheim el que muy gráficamente señale la metamorfosis que se dio en el terreno civil cuando éste buscó ser una alternativa ubicada en las bases de lo social:

Crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la revolución francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad, la Razón. Hubo la tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus festividades. El culto de la Razón y del Ser Supremo intentó aportar una especie de satisfacción oficial a esas aspiraciones espontáneas<sup>23</sup>.

Somos conscientes de que las sociedades occidentales son cada vez más plurales y multiculturales, por lo que se percibe la necesidad de una ética global que dé respuesta a los retos de la técnica, la economía o la política. Por todo ello, considero que el intento deliberado de poseer en prerrogativa la *res pública* no justifica desplazar a ninguna iniciativa colectiva y, a la religiosa. La religión tradicional ha de poder expresarse en el espacio público con naturalidad y ocupar su espacio sin restricciones ni llamadas constantes a la reclusión por parte de algunos sectores especialmente de izquierdas. El creyente actual no verá menoscabados sus derechos de credo que como sujeto individual le otorga una

<sup>23</sup> DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal, 1992, 194.

serie de dogmas en su conciencia. Pero, en cambio, la percepción que se tiene no es tan positiva y, de ahí, que las declaraciones que no parecen reconocerle a la Iglesia la libertad de manifestación que le es propia y que resultan anacrónicas. La religión ejerce una especie de *rebeldía* en países occidentales frente a las modas impuestas desde ciertos poderes colectivos. La *corrección política* procura, en ocasiones, imponer el secreto a lo religioso y a lo divino en cualquier manifestación pública [en cuestiones que son candentes y de tipo moral o ético]<sup>24</sup>.

En el terreno del debate filosófico el intelectual alemán Jürgen Habermas quiso aportar algo de luz a este importante debate e indica que la sociedad postmoderna ha pasado a ser *post-secular*, por lo que no tiene mucho sentido hoy el sesgo laicista de lo público. De alguna manera, avala la idea de que estamos en un cambio de perspectiva donde es necesario que la religión pueda ocupar su espacio de forma natural dentro de la pluralidad reinante. No serán, por tanto, la secularización ni la «religión civil», las únicas realidades que se presenten en la plaza pública con carta de ciudadanía, sino que se va a producir una pluralidad de formas y una posible vuelta a las creencias que debe ser tenida en cuenta. En este sentido, la *sociedad post-secular* de la que nos habla Habermas es la situación de aquellas sociedades que ya han alcanzado el culmen de la secularización y, por cansancio ante tanta realidad materialista y consumista, posibilitan la vuelta de otro tipo de expresiones colectivas. De alguna manera, aparece en la postmodernidad la *conciencia de lo que falta*, que consideramos que no es tanto *lo que falta* como lo que está implícito dentro de la propia estructura social y que desea expresarse en este momento de la historia:

El mismo mercado –que es a un tiempo, global en ámbito, integral y completo en oferta, e inmediatamente próximo– acaba por absorberme, al punto que sólo reconozco en el vecino su calidad de consumidor como yo. Así, el individualismo salva la igualdad, pero nos condena a la soledad. Un aislamiento que, en sus versiones patológicas negadoras de la igualdad, tenderá a convertir al otro en un bien de consumo más<sup>25</sup>.

La sociedad civil es el lugar donde se dan cita los conflictos económicos, sociales, políticos y religiosos, teniendo en cuenta que los sujetos de estos conflictos son los mismos ciudadanos que conforman un determinado grupo humano. Hoy se torna complejo distinguir ámbitos «público y privado», de ahí

<sup>24</sup> PÉREZ ADÁN, J., *La razón social de la fe*, 21.

<sup>25</sup> PÉREZ ADÁN, J., *Adiós estado, bienvenida comunidad*, Madrid: Eiunsa, 2008, 15.

que Habermas nos introduzca en el cauce de una posible solución. Ya que estamos hablando de secularización e intento de privatización de la religión en la postmodernidad, sabemos que una de las ramificaciones de la secularización ha sido el intento de neutralización de lo religioso en el nivel público, lo que ha dado paso a un *laicismo excluyente*, y laicismo excluyente y, sin embargo no cabe duda de que la dimensión religiosa posee una extensión colectiva e institucional que entra de lleno en la esfera pública y que debe ser defendida y respetada sobre todo por el Estado:

Muchos de los que ponen la libertad en función de la igualdad y no al revés, al aceptar como un imposible fáctico llevar a la práctica la supresión de las comunidades, abogan por tolerarlas, pero sólo en cuanto se circunscriban a lo que llaman el ámbito privado. Para ellos, el ámbito público ha de reservarse para un poder homogeneizante y monopolista: el poder del estado. Además de la sombra totalitaria que se adivina tras esta postura, hay que criticar aquí un error antropológico de base, como es el que el ser humano, privado de sus comunidades, del nosotros, que le conforman como lo que es, deja de ser humano. El afán de ignorar la comunidad es un antihumanismo en el plano especulativo y una tiranía en plano político<sup>26</sup>.

El intento de comprender el lugar que debería ocupar la religión en las modernas sociedades ocupó un lugar secundario en las primeras reflexiones de Habermas, pero ya en su etapa de madurez encontramos una reflexión que incluye y valora tal fenómeno religioso en sus planteamientos sociopolíticos y especialmente en el campo de la bioética. Considera a las religiones tradicionales como uno de los fundamentos importantes de las sociedades por él llamadas postseculares<sup>27</sup>, dado que la modernidad le permite vislumbrar con preocupación el vacío que puede experimentarse sin una referencia trascendente que aglutine la moral y un comportamiento ético que ponga la dignidad de la persona en primer lugar y por encima de cualquier interés. Le preocupa muy seriamente el intento deliberado por parte de los poderes fácticos de re-

<sup>26</sup> PÉREZ ADÁN, J., *Adiós estado, bienvenida comunidad*, 38.

<sup>27</sup> Para Habermas, una sociedad «post-secular» se caracteriza por haber entrado en el cansancio de un estado omnicomprensivamente secular. Esta expresión controvertida sólo puede aplicarse a sociedades de bienestar europeas o a países como Canadá, Australia o Nueva Zelanda, donde los vínculos religiosos de los ciudadanos se han ido debilitando. HABERMAS, J., *¡Ay, Europa!*, Madrid: Trotta, 2009, 64.

cluir la voz de las distintas manifestaciones religiosas y con ello el peligro creciente de que debiliten socialmente las raíces religiosas que hablan de dignidad humana. Llega a concluir, en referencia a las sociedades postmodernas que «la esperanza perdida en la resurrección deja un vacío sensible»<sup>28</sup> y este hecho le preocupa seriamente, pues los valores parareligiosos propuestos por los poderes cívicos no llegan a la misma altura de respuestas existenciales.

El hecho de que Habermas adopte esta posición de interés por la religión se debe a las serias dudas que le ofrece el Estado como garante de unos criterios normativos válidos para todos y el miedo que le provoca una biotecnología sin referentes morales sólidos que sí ofrecen los grandes metarrelatos religiosos, pues «la sociedad siempre ha dependido de tradiciones autóctonas o religiosas, y en cualquier caso de tradiciones éticas vinculantes para la colectividad»<sup>29</sup>. En este sentido dirá que el Estado democrático moderno no puede desentenderse de aquellas tradiciones que fueron forjando su identidad, pues no debe de ser el poder distributivo el que aglutine una forma de vida para sus ciudadanos<sup>30</sup>. Asegura que la postmodernidad da síntomas de desgaste y presenta serios indicios de agotamiento, por lo que únicamente una orientación religiosa podría sacarla del aprieto<sup>31</sup>. De estas manifestaciones se deduce que el pensador alemán considera necesaria una nueva reflexión sobre el espacio público donde se dé cabida a las distintas creencias religiosas en un momento en que las fuentes de la solidaridad parecen quebradas. Esta preocupación está latente en su pensamiento, sobre todo en su diálogo con Joseph Ratzinger, que podríamos denominar «diálogos de madurez»:

No basta con el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia. Para la integración constitucional de una sociedad civil mundial bastaría con la evidencia moral y con un consenso mundial en lo que respecta a la indignación moral que provocan las violaciones masivas de los derechos humanos. Entre los miembros de una sociedad política solamente puede darse una solidaridad –por abstracta y jurídica que ésta sea– cuando los

<sup>28</sup> HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós, 2002, 141.

<sup>29</sup> HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, 4ª ed., Madrid: Encuentro, 25.

<sup>30</sup> «El orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente». HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, 30.

<sup>31</sup> HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, 37.

principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales<sup>32</sup>.

Reconoce que en la construcción estatal hay cierta dosis de fragilidad al percibirse como un constructo artificioso, mudable, sin solidez y con poca raigambre afectiva y que además no es su misión aglutinar ni sustituir las distintas iniciativas colectivas. En cambio, las distintas tradiciones religiosas con sus históricos códigos éticos, permanecen en el imaginario social con solidez a lo largo del tiempo. Joseph Ratzinger converge<sup>33</sup> con Habermas al percibir la necesidad social de «apelar a la razón común en diálogo con la sociedad laica y con las demás comunidades religiosas [para] buscar las bases de un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista»<sup>34</sup>. De lo que se trata es de encontrar un beneficio en orden al bien común en el espacio público que, de por sí, debe quedar abierto a la pluralidad de ideas y opiniones. El intento de acallar las distintas manifestaciones religiosas puede repercutir negativamente en la falta de solidaridad, pues la religión es capaz de dotar a la sociedad de una serie de valores que difícilmente pueden ser alcanzados por una vía civil más fría y que no penetra del mismo modo en el alma de la sociedad, quedando como una «ética del deber ser»:

La fe supone la comunidad de los creyentes y en esa medida la fe crea identidad colectiva. [...] La increencia no es identitaria, la negación a Dios, que implica una negación a la comunidad, no crea vínculos con otras personas al menos con la misma fuerza con los que los crea la fe. Por eso podemos afirmar que la fe es una riqueza que se manifiesta en dos planos existenciales, tanto en el plano individual como en el plano social; proporciona un sentido y crea vínculos sociales duraderos, estables y fructíferos<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> La Academia Católica de Baviera en Múnich organizó un interesante diálogo entre Habermas y Ratzinger bajo el título: *Las bases morales pre-políticas del Estado liberal*. La actual realidad requería de una nueva hermenéutica o revisión de las relaciones entre la religión y los Estados democráticos; se hacía necesario encontrar nexos de unión que posibilitaran el encuentro entre Religión y Estado. En este interesante diálogo Habermas indica, haciéndose eco de las dificultades que pueden encontrar los Estados modernos en orden a fundamentar los valores éticos, que la religión debe recuperar su influencia en los presupuestos sociales. HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, 34.

<sup>33</sup> Para Joseph Ratzinger la pluralidad del espacio común y la búsqueda de cauces de entendimiento no debe apartarnos de la verdad, pues postula que una razón meramente científica [y en esta cuestión contesta al materialista Richard Rorty] «queda ciega». RATZINGER, J., *Verdad, valores y poder*, Madrid: Rialp, 1995, 100.

<sup>34</sup> HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, 61.

<sup>35</sup> PÉREZ ADÁN, J., *La razón social de la fe*, 27-28.

La religión posee aún hoy una fuerza moral positiva en diálogo con la razón y dentro del espacio común<sup>36</sup>. Para superar este déficit y aproximándose a los postulados de Ratzinger, Habermas abogará por dar entrada en el espacio público a lo mejor de las grandes tradiciones religiosas y reivindica el natural espacio para ellas; pero eso sí, desde las premisas racionales en las que están funcionando las actuales sociedades<sup>37</sup>. El pensador alemán halla en la religión tradicional un aliado eficaz para revitalizar las comunidades políticas, pues «las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales»<sup>38</sup>.

Habermas realiza un interesante esfuerzo por superar la «secularización neutralizante» o el «laicismo postmoderno» que entiende la religión como algo exclusivo de la conciencia individual y privada, pero sigue apostando por un tipo de religión que se someta a los presupuestos racionales en el debate público. De alguna manera, consigue superar el postmodernismo y su deseo de relegar lo religioso a lo estrictamente privado, pero en el fondo impone un tamiz racional que las haga comprensibles. Desde el planteamiento habermasiano sigue teniendo la religión carta de ciudadana de segunda, aunque haya logrado salvar el escollo de privatización de lo religioso en la esfera pública. No obstante, esta visión conciliadora de Habermas es contestada y criticada por otros pensadores como el americano Richard Rorty<sup>39</sup>. El sociólogo norteamericano defiende una postura poco conciliadora donde «la religión debe retirarse por completo de la vida pública»<sup>40</sup>, por lo que la diatriba entre presencia o privatización de la religión en la esfera pública está todavía por dilucidar en el concierto de la política actual<sup>41</sup>. Sí parece quedar claro en el aparato le-

<sup>36</sup> HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, 58-59.

<sup>37</sup> HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, 131.

<sup>38</sup> HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, 139.

<sup>39</sup> El ideal de Rorty es el de una sociedad liberal en la que no existan valores ni criterios absolutos. El bienestar será lo único a lo que merezca la pena aspirar. A esta tesis contesta Joseph Ratzinger diciendo que «la libertad se puede anular y hartar de sí misma cuando se convierte en una realidad vacía». RATZINGER, J., *Verdad, valores y poder*, Madrid: Rialp, 1995, 36.

<sup>40</sup> RORTY, R. y VATTIMO, G., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006, 57.

<sup>41</sup> Jürgen Habermas realiza un importante esfuerzo por acercar el debate de la presencia social de la religión a todos los actores que conforman la sociedad civil y puedan dialogar sobre los presupuestos de una base común. Ese aprendizaje constituye la puerta de entrada garante de una inclusión que requiera el esfuerzo de atender y entender el tejido motivacional de los distintos actores, fieles o laicos, para distanciarse reflexivamente de los valores propios y someterlos a la autocrítica correspondiente. La sociedad post-secular de la que nos habla Habermas ha sido secundada por Hans Joas, José Casanova y Ulrich Beck. SÁNCHEZ, C., «La experiencia de los va-

gal, donde en cualquier país democrático el ordenamiento jurídico no suele poner límites a la libertad religiosa, pero desgraciadamente son muchas las voces que ponen en tela de juicio esta libertad. De ahí que la presente reflexión sea cada vez más necesaria, pues la sociedad en general y las iglesias en particular necesitan establecer un argumentario sólido que permita el diálogo sereno y fructífero en temas de tan acuciante actualidad.

La religión en Rorty deberá permanecer en el ámbito de las conciencias individuales y privadas y así servir, si algún individuo a título personal lo desea, de «satisfacción emocional»<sup>42</sup>. De esta manera, autores como Rorty y Richard Dawkins dejan bien a las claras cuál es la posición que se tiene sobre la presencia de la religión en la esfera pública, llegando así a un fuerte impulso secularizador que en ocasiones se acerca al laicismo beligerante. Habermas criticará por ello a Rorty y Dawkins, pues no cree tan ciegamente en el poder de la ciencia y entiende que el presente pasa por el *desencanto* al confiarse todo a los mitos del «progreso» y de la «ciencia». Asimismo, considera que se ha llegado a un momento tal que se desconfía por igual de las ciencias que de las verdades reveladas.

Sería bueno que la opinión pública considerase que no es propio de una democracia moderna que una determinada institución pueda quedar al margen del debate público y de la posibilidad de incidir en él, de modo que la discusión de cualquier tema se presente lo más abierto y rico posible en aras de un mayor consenso y un mayor enriquecimiento mutuo. Este primer momento, que Habermas cataloga de «primeros debates informales», no requiere necesariamente un lenguaje neutro –como sí postulaba John Rawls–, de modo que las religiones puedan entrar de lleno en el debate público, pues todo ciudadano tiene el derecho y el deber de incidir en la mejora de la sociedad que habita. Así pues, no es justo excluir a la religión como institución e iniciativa social en este primer momento, de modo que «los participantes que se expresan en un lenguaje religioso también tienen la pretensión de que sus ciudadanos laicos los tomen en serio»<sup>43</sup>.

Hay voces que intentan agrandar y hacer inclusivo el concepto de razón pública para dar cabida en él a las distintas experiencias y tradiciones religio-

---

lores y el hecho religioso. Elementos de la teoría del surgimiento de los valores de Hans Joas», en SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. y RODRÍGUEZ FOUZ, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad*, Barcelona: Anthropos, 2012, 159-183.

<sup>42</sup> RORTY, R. y VATTIMO, G., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, 50.

<sup>43</sup> HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, 12.

sas. El «segundo» Habermas se caracteriza por decretar el fin de las sociedades seculares [se podría decir de la postmodernidad y su afán de relegar la dimensión religiosa] y proponer la era de la sociedad post-secular. A nuestro juicio la pretensión de Habermas se acerca mucho a la idea de «religión civil» pero con el intento de sentar a las grandes tradiciones religiosas en la mesa del debate. Considera que los valores religiosos pueden aportar un plus de sensibilidad y solidaridad siempre que sean capaces de traducirse a un lenguaje secular<sup>44</sup>. Esta pretensión es criticada por el politólogo Fred Dallmayr, pues considera que «el lenguaje de las grandes religiones es el que es y no el que queremos otorgarles»<sup>45</sup>, pues un lenguaje como el religioso alejado del campo semántico y centrado más en la fuerza de la presencia divina y de su amor hacia los hombres, sin necesidad ninguna de traducción, posee todavía una fuerza novedosa.

El esquema de las sociedades estrictamente seculares donde se privatiza en exceso la dimensión religiosa o el mismo concepto de verdad, hacen de la esfera pública algo exageradamente minimalista, donde únicamente tienen eco los intereses económicos o valores laicos. Desde nuestra perspectiva, y siguiendo la voz de algunos entendidos, proponemos aspectos que podrían ser útiles a la hora de fundar una jerarquía de valores válida para cualquier país democrático: a) el derecho a la vida y su dignidad; b) el derecho a la libertad de creencias; c) la democracia y la tolerancia; d) la seguridad, el trabajo y la libertad de educación; e) el derecho a la propiedad privada y la equidad<sup>46</sup>.

Los «secularistas o laicistas» adoptan una postura ideológica negativa ante la opinión de los creyentes e intentan crear con ello un estado de la cuestión que muchas veces es seguido sin la crítica necesaria. Cuando esto ocurre no se tiene en cuenta el principio de igualdad que debe prevalecer y donde todos tengan su lugar dentro del entramado público. El problema ya no es únicamente la distinción de esferas y poderes, que resulta legítima entre el poder civil y religioso la cual defendemos, sino el intento deliberado de relegar el derecho de opinión de las iglesias a la esfera estrictamente privada:

<sup>44</sup> HABERMAS, J., *An Awareness of what is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Cambridge: Polity Press, 2011.

<sup>45</sup> DALLMAYR, F., «“Post-secularity and (Global) Politics”: A Need for Radical Redefinition», *Review of International Studies* 38 (2012) 963-973, n. 5.

<sup>46</sup> PÉREZ ADÁN, J., *Adiós estado, bienvenida comunidad*, 121.

Al contrario de la posición diferente de una persona «secular» o no creyente, que, frente a las reivindicaciones de valor de la religión, se comporta de una manera agnóstica, los «secularistas» adoptan una postura polémica respecto a las doctrinas religiosas que, pese a que sus derechos no son científicamente justificables, gozan aún de relevancia en el ámbito público. Hoy día, el secularismo, es decir, un naturalismo científicamente fundamentado. [...] Lo que me interesa es la cuestión de si una desvalorización secularista de la religión, siempre que fuera algún día compartida por la gran mayoría de los ciudadanos «laicos», sería o no conciliable con la relación esbozada entre la igualdad de los ciudadanos del Estado y la diferencia cultural<sup>47</sup>.

El secularismo, como única visión del espacio público, resulta una hipertrofia en la que fácilmente pueden caer grupos de poder; pues esta visión percibe lo religioso como algo arcaico que pretende mantener sus privilegios en el presente. Una vez se ha consolidado la legítima separación Iglesia-Estado, algunos consideran desde presupuestos ideológicos que es el momento de dar un paso más y recluir la dimensión religiosa al ámbito de las conciencias. Entiendo que se necesita un cambio de mentalidad, pues tanto teísmo como ateísmo, son dos posturas frente a un mismo hecho y ninguna de ellas debería relegar a la otra. Que nadie entienda este artículo como la defensa de una serie de privilegios que la Iglesia ha ido perdiendo con el paso del tiempo, pues estoy de acuerdo con Spaemann cuando señala:

La Iglesia en absoluto puede entenderse a sí misma después de todo como parte o función de la «sociedad». La Iglesia constituye un pueblo cuya parte más importante ya no se encuentra sobre esta tierra, sino allí donde se une con los «poderes celestiales y los santos serafines», tal como se dice en la misa. Sin esa perspectiva, la relación de los cristianos con el mundo sería ficticia y carente de vigor<sup>48</sup>.

Por su parte, la Iglesia cuanto más pobre se presente y sea más cercana a los relatos evangélicos resultará más creíble y gozará de mejor aceptación, pero para ello necesita, no estar sometida a correcciones ideológicas impuestas por otros grupos sociales. La postura adecuada sería no otorgarle al estado

<sup>47</sup> HABERMAS, J., *¡Ay, Europa!*, 77-78.

<sup>48</sup> SPAEMANN, R., *El rumor inmortal*, Madrid: Rialp, 2010, 232.

el monopolio de lo público, pues esta actitud impide diferenciar sociedad de estado, y apriva lo genuinamente civil de un lugar propio y diferenciado en el imaginario colectivo. Pienso que lo aconsejable es la emancipación de lo civil respecto a lo gubernamental<sup>49</sup>.

## CONCLUSIONES

1. La dimensión religiosa es connatural al ser humano y aunque se den momentos de mayor o menor efervescencia religiosa a nivel social, la dimensión trascendente está en la estructura natural de la sociedad y siempre tiende a expresarse de uno u otro modo, como advirtieron en su momento Emile Durkheim y Max Weber.

2. La modernidad ha traído consigo [a nivel religioso y gracias al positivismo] el intento deliberado de domesticar la natural dimensión religiosa humana. La religión es terreno clásico de lo simbólico, aunque lo simbólico ciertamente no le pertenece en exclusiva. Otros poderes han sabido crear estructuras cargadas de elementos simbólicos y de valores laicos que hagan las veces de la religión tradicional y ayuden a dar unidad a la sociedad en un mismo universo trascendente compartido: bandera, nación, nacionalismos, himnos o acontecimientos históricos. Se trata de generar lazos comunes y sentimientos identitarios entre la ciudadanía.

3. Las denominadas religiones civiles o seculares nacen con la ilustración y al servicio de la «diosa razón», inspirada por hombres tan conocidos como Rousseau, Saint-Simon, Voltaire o Comte, pero la realidad es que sus postulados han llegado hasta la actualidad. De este modo algunos poderes intentan asfixiar la expresión pública de la fe y, en ocasiones, generan en la opinión pública la idea de que la religión tradicional únicamente puede ser vivida en el fuero interno. Así pues, el ámbito público queda a merced de sectores interesados que procuran ejercer una tutela excesiva de aspectos que pertenecen a la propia conciencia y la dimensión moral.

4. Habermas se define a sí mismo como un filósofo posicionado en el ateísmo metódico<sup>50</sup>, pero con el interés de encontrar el cauce justo donde se

<sup>49</sup> PÉREZ ADÁN, J., *Caridad Política*, Valencia: Fundación Interamericana Ciencia y Vida, 2017, 106.

<sup>50</sup> HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós, 1999, 89.

puedan expresar las religiones en la esfera pública, que se pueda dar cabida a la riqueza que poseen. Sorprende a muchos la postura del «segundo» Habermas, donde aborda el hecho religioso y le concede cierta validez en orden a la conformación de las sociedades por él denominadas post-seculares. El mismo diálogo con Joseph Ratzinger es muestra evidente de una apertura que busca la inclusión de toda opinión independientemente de donde provenga y superar así el atavismo que la postmodernidad ejerce sobre la religión. Lo que sí se deja ver con claridad en Habermas es que las tradiciones religiosas pueden ayudar a las sociedades modernas en la conformación de valores, pues así lo han hecho desde siempre aportando su bagaje y riqueza moral.

5. Rorty, por su parte, no le concede ideológicamente a las religiones la posibilidad de que se presenten en la vida pública, ni siquiera en los momentos previos al debate, arrinconando el hecho religioso a la mera conciencia individual y en línea con el postmodernismo secularista. Habermas y Ratzinger tienden la mano a la entrada de la religión tradicional en la vida pública, debido a la insatisfacción que parece provocar una sociedad falta de referentes claros, y desdican las tesis de Rorty. Por este motivo llegan a la conclusión de que el Estado no ha de imponer un tipo de visión religiosa o ideológica al conjunto de la sociedad, sino que debe respetar las libertades colectivas y de iniciativa social y no sustituirlas.

6. La Iglesia católica en España goza en el plano jurídico de libertad religiosa y de cauces institucionales de cooperación con las distintas administraciones públicas. No obstante, el intento de limitar su influencia en el espacio público procede de un sector de la opinión pública o de ciertas posiciones interesadas en recluir la influencia de la religión en la vida civil o pública.

7. Los estados democráticos encuentran legitimación porque sus instituciones articulan la representación democrática de los ciudadanos. La inversión de los valores se refleja en el aparato político-institucional, pero es también un fenómeno cultural o sociológico. Las amenazas se dirigen más contra las instituciones religiosas que contra la libertad individual de optar por cierto credo o por ninguno. En los países democráticos el ordenamiento jurídico que legitima la libertad religiosa es de pleno reconocimiento; no obstante se dan ciertos ataques desde el terreno sociológico, ideológico o de parte de la opinión pública en orden a una libertad religiosa reconocida en el orden constitucional.

8. Por todo lo dicho, los grandes metarrelatos religiosos permiten comprender al hombre y su destino y así fundamentar un entramado de libertades que va más allá de lo simbólico. El secularismo actual resulta ser una hipertrofia del poder distributivo que debería corregirse cuanto antes. El mandato evangélico escenifica el mayor grado de libertad al que las sociedades modernas deben tender, donde el único intermediario entre la libertad del hombre y la elección de sus creencias es su propia conciencia.

9. La cuestión que planteamos trata un evidente problema actual debido a la visión sesgada de unos y a la pasividad de otros. Se busca que desaparezca cualquier asunto religioso en la prensa, en los debates o en el espacio público. Por tanto es bueno que se señale la cuestión en un artículo como éste y también que se plantee una mayor actividad por parte de los laicos católicos en orden a que se escuchen sus voces y se clarifiquen sus derechos en la opinión pública. Normalmente algunos sectores de la izquierda tienden a confundir sociedad con Estado en un ejercicio claramente ideológico que procura esculpir la realidad a gusto de quien la piensa y en este sentido falta mucho discernimiento.

10. El Estado no tiene por qué ejercer el monopolio de lo público, pues esta postura estatalista impide diferencias sustantivas como son las que hay entre sociedad y Estado. Siendo así se priva a lo genuinamente civil de un lugar propio y diferenciado en el imaginario colectivo. De ahí que considero que cada vez es más necesario emancipar lo civil de lo gubernamental. El problema real que se dirime es el de ámbitos y entornos y escenarios de relación. De lo que se trata es de tener la capacidad de poder comprender el mundo en que vivimos y hacerlo útil, sano y acogedor para la vida humana en sociedad. Todo ello requiere una apertura de miras y un bagaje cultural que hacen necesario repensar los parámetros que se han usado hasta ahora para educar a la siguiente generación<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> PÉREZ ADÁN, J., *Caridad Política*, Valencia: Fundación Interamericana Ciencia y Vida, 2017, 94.

## Bibliografía

- ALEXANDER, J. C., «La lucha democrática por el poder: la campaña presidencial de 2008 en Estados Unidos», en SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. y RODRÍGUEZ FOUZ, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad*, Anthropos: Barcelona, 2012.
- ARIÑO, A., «Transformaciones culturales de la modernidad», *Pensar nuestra sociedad globalizada*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2010, 237-256.
- AYLLÓN, J. R. y CONESA, R., *El eclipse de Dios*, Madrid: Palabra, 2012.
- AZNAR, J., «La religiosidad en un contexto secular», *Scio* 13 (2017) 297-318.
- AZNAR, J. et al., *Sociología de la experiencia religiosa*, Pamplona: Eunsa.
- BELLAH, R. N., *Uncivil Religion*, New York: Cross Road, 1987.
- BERLIN, I., *Seis enemigos de la libertad humana*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- CASANOVA, J., *Genealogías de la secularización*, Barcelona: Anthropos, 2012.
- CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo*, Madrid: Alianza, 2009.
- DALLMAYR, F., «“Post-secularity and (Global) Politics”: A Need for Radical Redefinition», *Review of International Studies* 38 (2012) 963-973, n. 5.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal, 1982.
- FUKUYAMA, F., *La construcción del Estado*, Barcelona: Ediciones B, 2004.
- FUKUYAMA, F., *The Origins of political order*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- GHISLAIN, W., *Rousseau. Religión y política*, Madrid: Fondo Cultura Económica, 2008.
- GINER, S., *Carisma y Razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid: Alianza, 2003.
- GINER, S., *Sociología*, Barcelona: Península, 2010.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, 4ª ed., Madrid: Encuentro.
- HABERMAS, J., *¡Ay, Europa!*, Madrid: Trotta, 2009.
- HABERMAS, J., *An Awareness of what is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Cambridge: Polity Press, 2011.
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós, 2002.
- HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.

- HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós, 1999.
- MOUFFE, Ch., *El retorno de lo político*, Barcelona: Paidós, 1999.
- NAVARRO VALLS, R., *El sueño de todos. El discurso de Luther King y el «I have a dream» cincuenta años después*, 2013. 13-VII-2107, de Zenit Sitio web: <https://es.zenit.org/articulos/el-sueno-de-todos/>.
- OLLERO, A., *Laicismo: sociedad neutralizada*, Madrid: Digital Reasons, 2014.
- PÉREZ ADÁN, J., *Adiós estado, bienvenida comunidad*, Madrid: Eiunsa, 2008.
- PÉREZ ADÁN, J., *Caridad Política*, Valencia: Fundación Interamericana Ciencia y Vida, 2017.
- PÉREZ ADÁN, J., *La razón social de la fe*, Valencia: Fundación Universitaria Ciencia y Vida, 2016.
- PRADES, J. A., *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona: Península, 1988.
- RATZINGER, J., *Verdad, valores y poder*, Madrid: Rialp, 1995.
- RORTY, R. y VATTIMO, G., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006.
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Madrid: Aguilar, 1969.
- SÁNCHEZ, C., «La experiencia de los valores y el hecho religioso. Elementos de la teoría del surgimiento de los valores de Hans Joas», en SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. y RODRÍGUEZ FOUZ, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad*, Barcelona: Anthropos.
- SANTIAGO GARCÍA, J. A., *Secularización y nacionalismo: un análisis comparado de los nacionalismos vasco y quebequense*, 2005 [Tesis doctoral]. <http://eprints.ucm.es/5381/>.
- SCHEFFCZYK, L., *El mundo de la fe católica*, Madrid: Cristiandad, 2015.
- SIMMEL, G., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlín: Dunker & Humblot, 1989.
- SPAEMANN, R., *El rumor inmortal*, Madrid: Rialp, 2010.
- SPAEMANN, R., *Ética, política y cristianismo*, Madrid: Palabra, 2007.

