

Iglesia, Democracia y Agonía

Isabel Roldán Gómez¹

Resumen: En este artículo analizo las características de lo que se denomina “sociedad postsecular”, a partir de los conceptos de “secularización” y “postsecularismo”, así como del concepto de “denominación” aplicado a la Iglesia Católica. A continuación, planteo las dificultades relativas a la inserción política de la Iglesia en el contexto de la democracia plural. Para ello parto, por un lado, de la deliberación pública y representativa según la teoría de Jürgen Habermas y las posibilidades de integración del discurso religioso; y, por otro lado, de la democracia articulada como “lucha política” según las categorías de agonismo y antagonismo de Chantal Mouffe. Por último, extraigo algunas conclusiones acerca del papel de la racionalidad y el universalismo.

Palabras clave: postsecular, denominación, Iglesia, agonía, democracia.

Abstract: In this article, I analyze the characteristics of the so called “postsecular society”, from the concepts of “secularization” and “postsecularism”, and also through the concept of “denomination”, applied to Catholic Church. Then, I set out some difficulties relative to the politic inclusion of Church in plural democracies. To do this, I use the public deliberation’s theory of Jürgen Habermas and their possibilities for the inclusion of the religious discourse. On other hand, I analyze the concept of democracy as “political struggle”, based on the categories of *agonism* and *antagonism* of Chantal Mouffe. Finally, I draw some conclusions on the role of rationality and universalism.

Keywords: Postsecular, Denomination, Church, Agony, Democracy.

INTRODUCCIÓN

La inclusión de la asignatura de religión en el currículo de la educación primaria y secundaria obligatorias² ha reabierto una vieja herida en la Historia del país: señalar los límites precisos entre las esferas seculares del Estado (actualmente aconfesional) y las prerrogativas de la Iglesia Católica. Esta debe ser entendida no meramente como centro espiritual de la comunidad creyente, sino, desde una perspectiva política, como agente institucionalizado que pretende asumir funciones políticas y educativas.

Ahora bien, en el trazado de este límite está implícito también el lugar que le queda reservado a la religión (Católica, en este caso) en el contexto de la democracia, a saber: ser una institución más *entre otras* y, por consiguiente, formar parte del juego deliberativo en situación de igualdad con respecto a otras voces en principio antagónicas a sus aspiraciones. La pregunta que se plantea, a este respecto es:

¹ Contratada predoctoral por la Universidad de Salamanca, gracias al contrato de la Orden EDU/1083/2013 de 27 de diciembre. Junta de Castilla y León, cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

² <http://www.boe.es/boe/dias/2015/02/24/pdfs/BOE-A-2015-1849.pdf> (última consulta el 03.05.2015)

¿Puede la Iglesia Católica convivir en el contexto *plural* del Estado secular, reconociendo la autoridad de éste en la gestión de asuntos públicos?

LA IGLESIA EN LA EDAD POSTSECULAR

SECULARIZACIÓN Y POSTSECULARISMO. UN PLANTEAMIENTO POLÍTICO

El concepto “postsecular”, acuñado por Jürgen Habermas, hace referencia a la firme persistencia de la religión en sociedades secularizadas (Habermas, 2001; 2006): la religión, a tenor de los acontecimientos de las últimas décadas,³ no parece haber desaparecido, como preconizaba la tesis de la secularización (Durkheim, 2014; Weber, 2004; 2012), ni haberse retirado a la esfera privada, como también había sido interpretado (Luckmann, 1976, p. 114). Por el contrario, sus aspiraciones, lejos de detenerse en formas de creación de sentido para su comunidad interna, en algunos países han pasado a formar parte directa del terreno político⁴. Las sociedades a las que se refiere Habermas son, esencialmente, las de Europa Occidental, herederas del proyecto ilustrado y, también, aunque su secularización obedece a una dinámica distinta, las de América del Norte (Taylor, 2011, pp. 38 y 39)⁵.

Ahora bien, la hipótesis de la que parto es que lo llamativo no es tanto la presencia incómoda de la religión en las sociedades señaladas, cuyo análisis merece una atención mucho más profunda, cuanto el concepto mismo de “postsecular”. Así, en un sentido empírico, hablar de “sociedad secularizada” equivaldría a la asunción de una *estricta* separación entre Iglesia y Estado, la configuración e implementación social de una moral autónoma y la independencia de las ciencias institucionalizadas: considerados, éstos, los tres pilares del Estado moderno. A la luz de tales referentes, pues, tal vez no podamos hablar propiamente de una sociedad secular *pura*: sigue habiendo intromisiones de las religiones (a menudo de las mayoritarias) en el ámbito público, tanto político como social. Y ello pese a las restricciones normativas, propias de la tradición liberal, necesarias para el sostenimiento de una democracia plural.

Ello atañe al propio concepto de liberalismo. Éste, vinculado históricamente al proceso de secularización (Habermas, 1994, pp. 50 y 51; Marramao, 1989, p. 76), aboga por un Estado que acoja pero que se mantenga neutral respecto de las cosmovisiones, las cuales han de permanecer en el ámbito privado. Pero el ideal liberal parece haberse cumplido más felizmente en su vertiente económica que en la política y por ello cabe preguntarse hasta qué punto resulta apropiado el prefijo

³ Habermas señala como fecha simbólica los atentados del 11 de septiembre de 2001

⁴ Ejemplos de ello son: la mencionada reforma de la ley de educación, pero también: el anteproyecto de ley para la reforma de la ley del aborto o los atentados de Charlie Hebdo en París, de claro signo religioso.

⁵ El proceso de desvinculación en Estados Unidos entre religión e Iglesia no se produjo por la vía del despojamiento de lo religioso de las esferas seculares, como en el caso de Europa, puesto que no había una única Iglesia vinculada al Estado; sino por la vía de la confluencia de muchas religiones, esto es, mediante el pluralismo.

“post” para referirnos a un proceso tan complejo y tan lleno de matices como el de la secularización.

Por razones obvias, no puedo analizar aquí la profundidad de tal concepto. Concebido, empero, en su dimensión sociopolítica, la noción de secularización obedece a tres principios fundamentales: el de elección individual; el de diferenciación (entre esferas seculares y religiosas) y el de legitimación institucional (Marra-mao, 1989, p. 24). Nótese que tales principios coinciden con los tres pilares del Estado moderno señalados más arriba, por lo que la secularización afectaría, *prima facie*, al reverso institucional y de aspiración política de la religión, y no a sus presupuestos de creencia. Dicho de otro modo, la secularización puede entenderse como un proceso de restricción a las aspiraciones de control político, económico y social de la Iglesia⁶.

Esta diferenciación entre religión e Iglesia, ya realizada por Luckmann (Luckmann, 1976, p. 32) resulta fundamental para centrar el problema de un modo político y no desviarlo hacia las disputas metafísicas e ideológicas que el proceso de secularización lleva también aparejado. Lo importante, así, no es la legitimidad o no de la creencia en un dios; o la necesidad de sentido o cohesión social que podría cubrir la religión. Lo fundamental es, en este caso, cuáles han de ser los límites de una institución, burocratizada y jerarquizada como la Iglesia⁷, concebida en tensa relación dialéctica con el Estado moderno.

LA IGLESIA COMO DENOMINACIÓN

Concebir la religión como un fenómeno social, articulado políticamente y con aspiraciones hegemónicas, lleva de forma directa a la consideración de su estructura institucional, la Iglesia y, por consiguiente, a asumir la sociología como uno de los posibles enfoques de estudio.

Una interesante distinción es la que traza Max Weber entre “Iglesia” y “secta” para referirse a algunas comunidades del ascetismo protestante nacidas a lo largo de los siglos XVI y XVII: las sectas de los baptistas, los menonitas y los cuáqueros. Tales comunidades, en efecto, serían sectas y no Iglesias, pues se habrían configurado exclusivamente como “comunidades de creyentes” que, *por voluntad propia*, y por oposición a la Iglesia estatal, se adscriben a las mismas (Weber, 2004, pp. 181 y ss.). La Iglesia, por el contrario, sería una comunidad inclusiva a la que pertenecen justos y pecadores, incluso creyentes y no creyentes. En otras palabras, uno *nace* en el seno de una Iglesia, que es una articulación política e institucional, no se *adscribe* a ella. Asimismo, la Iglesia se ha desarrollado de modo estatal (siguiendo la fórmula clásica: *cuius regio, eius religio*), y con aspiraciones universalistas; mientras que las sectas son grupos de sentido organizados de manera exclusiva, cuya finalidad es asegurar una hermandad personal y directa.

⁶ No en vano, la primera acuñación del término fue jurídica; probablemente en Munich, en las conversaciones preparatorias para la paz de Westfalia: Von Meiren, J. G., *Acta Pacis Westphaliensis publica, oder. Westphäl. Friedens-Handlungen und Geschichte*, Hannover, 1734, II, p. 637

⁷ En este caso me refiero a la Católica

Pues bien, esta distinción resulta especialmente útil para desvincular la religión, ligada normativamente en la actualidad a la libertad de creencia, de la Iglesia, que ha perdido su hegemonía política y se ha visto afectada por el proceso de secularización. Así, el concepto “Iglesia” alude a una institución que forma parte del juego político donde participan otras voces y que, por lo tanto, es susceptible de ser interpretada por medio de categorías políticas.

Hay además un concepto mediador en la pareja Iglesia/secta: el de *denominación*⁸. Tal concepto fue acuñado por E. Troeltsch y analizado profundamente por R. Niebuhr y responde a un examen más detallado acerca del lugar de la religión en las modernas sociedades “secularizadas”, fundamentalmente la de Estados Unidos. La *denominación* sería una situación intermedia entre la Iglesia y la secta y su nota característica vendría dada por la necesidad de tolerar la existencia y el desarrollo de otras denominaciones.⁹

Sin embargo, si se aborda la cuestión desde un punto de vista práctico, toda forma de “Iglesia” en la actualidad no puede ser otra cosa que *denominación*, en la medida en que tiene que aceptar que es una institución más, *entre otras*. Debe hacerlo porque las sociedades occidentales asumen, al menos normativamente, el hecho del pluralismo. Quedó atrás para Occidente la época de las religiones de Estado y de los Estados religiosos.

Es precisamente este pluralismo el que ha acabado con el monopolio espiritual del que disfrutaban las Iglesias únicas (Berger y Luckmann, 1997, p. 89). Ello les lleva a asumir dinámicas capitalistas,¹⁰ a saber: participar en un mercado competitivo junto a otras denominaciones, cultos, o movimientos espirituales en general, y explicar al potencial fiel la superioridad de sus valores morales. Así, por su parte, el creyente tiene la posibilidad de elegir entre una serie de opciones religiosas y convertirse, según también la lógica del mercado, en un *consumidor*.

Este proceso de pluralización de las búsquedas de sentido no ha gustado a las Iglesias cristianas tradicionales, antes portadoras del *único* sentido factible: el de *la* Iglesia. Así, la Iglesia católica romana no está dispuesta a concebirse como denominación (Berger & Luckmann, 1997, p. 92), lo cual se plasma en La Declaración sobre la Dignidad Humana del propio Concilio Vaticano II¹¹.

⁸ El concepto de *denominación* de R. Niebuhr sería a su vez heredero del concepto de *mística individual* de Troeltsch que, lamentablemente, no puedo desarrollar aquí. Para un análisis más profundo: E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (II vols.), Chicago, University of Chicago Press, 1960

⁹ Una denominación es un grupo relativamente estabilizado, generalmente de considerable tamaño y complejidad (...). Son de dos tipos principales. Son antiguas sectas, sumisas y maduras que han hecho la paz con el mundo, o bien ecclesias [Iglesias] anteriores a las que se les obligó a aceptar su status denominacional como condición de su supervivencia en sociedades, como los Estados Unidos, donde la Constitución prohíbe toda clase de iglesia establecida (Nottingham, E.K., *Sociología de la religión*, Paidós, Buenos Aires, p. 149).

¹⁰ No en vano, la conexión entre capitalismo y protestantismo (protestantismo que supone una interiorización de la religión, y por lo tanto una forma de privatización) ya fue expuesta por Max Weber en *La ética Protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*

¹¹ La Iglesia vindica para sí la libertad en la sociedad humana y delante de cualquier autoridad pública, puesto que es una autoridad espiritual, constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir por todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura. Igualmente reivindica la Iglesia para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres, que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana. Consultado en

Estas tentativas de definición, más allá de una disputa meramente terminológica acerca de cómo ha de comprenderse a sí misma la Iglesia, si como denominación o como Iglesia única, en realidad plantea una cuestión que tiene resonancias políticas. Si la Iglesia no se autocomprende como *denominación*, es porque no se considera una institución más entre otras, sino la única posible y la única verdadera. La relación que mantiene con el resto de instituciones religiosas es de tolerancia pasiva, o aceptación a regañadientes; y, con las instituciones seculares, de interferencias políticas y aspiraciones de control.¹² Quiere decirse que pone sobre el tablero del juego político sus prerrogativas, como cualquier otro grupo ideológico. Hasta aquí no habría ningún problema. Sin embargo, un análisis más profundo nos lleva a la siguiente pregunta: si uno de los ejes sobre los que se sostiene la democracia es el pluralismo y la condición de existencia de éste viene dada por el abandono de una visión sustancial del bien común (Mouffe, 1999, p. 165), lo cual no está dispuesta a hacer la Iglesia... ¿puede ésta, en último término, ser compatible con el pluralismo y por ende, con la democracia misma?

DEMOCRACIA Y AGONÍA

Si la Iglesia no acepta el pluralismo, ni desde sus presupuestos teóricos de Iglesia universal ni desde las implicaciones prácticas del lugar periférico que le corresponde en la gestión de asuntos públicos, ¿cómo entablar relaciones políticas con tal agente institucionalizado? Existen dos posiciones al respecto, que explicaré a continuación. La primera es la de Jürgen Habermas, inscrito en la corriente deliberativa; la segunda es la de Chantal Mouffe, quien recupera las categorías del antagonismo de Carl Schmitt para lo político.

RELIGIÓN Y DELIBERACIÓN EN JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas analiza la esfera pública estructurándola en dos niveles: el político-parlamentario, donde se impondría una estricta razón secularista, derivada del carácter secular del poder estatal (Habermas, 2006, p. 136); y el público-social. En éste último sí tendrían cabida todos los argumentos religiosos y, por ende, las convicciones políticas ligadas a la cosmovisión. Ello se traduce en que el lugar que le corresponde a la religión en el terreno político sería el de la esfera pública *informal*, a saber: medios de comunicación, foros de debate, asambleas ciudadanas. En estos espacios, creyentes y no creyentes habrían de deliberar para llegar a acuerdos, atendiendo al deber cívico que se deben unos a otros. Ciertamente es que los únicos acuerdos políticamente vinculantes son los que tienen lugar en el Parlamento donde, al menos en principio, los fieles de una Iglesia *en tanto que fieles*, no tendrían cabida.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html (última consulta el 01.05.2015)

¹² Los ejemplos señalados más arriba bien puede valer para señalar lo que aquí se dice: Comités de Bioética, reformas educativas, anteproyecto para la reforma de la ley del aborto, etc.

Incluso pasando por alto la crítica que se le puede hacer a Habermas por su tajante división entre lo político y lo social (Herrera, 2011), o entre lo formal y lo informal, aún quedaría la cuestión de cómo deliberar por medio de dos lenguajes tan distintos, el religioso y el secular. El propio autor es consciente de esta dificultad y por ello establece como prerrequisito para la deliberación la traducción conjunta¹³ de los enunciados religiosos a lenguaje secular (Habermas, 2006, pp. 137 y ss.), condición por la que también ha sido ampliamente criticado (Puyol, 2014, pp. 175 y ss.; Flores d'Arcais, 2009).

Es el concepto de deliberación informal, no obstante, lo que me interesa aquí de la filosofía de Habermas. Para él, no sólo es deseable, sino también imprescindible, un “proceso de entendimiento mutuo”, donde lo que hay que destacar no es tanto el *entendimiento* final (que puede darse o no) cuanto la noción de proceso. Este proceso no pretende anular el conflicto, como ha sido, a mi juicio, erróneamente interpretado (Mouffe, 1999, p. 20), sino hacerlo patente, visibilizarlo, transformando la rivalidad en argumentación.

DIÁLOGO

«No es lo mismo hablar los unos con los otros que los unos sobre los otros» (Habermas, 2009, p. 56). Ésta es la fórmula con la que Habermas pretende subrayar la importancia del diálogo. Pero, para que se produzca ese encuentro argumental en el contexto de relación entre creyentes y laicos, el autor tiene claro que el lado religioso ha de renunciar a sus presupuestos de fundamentación última, reconociendo la autoridad de la razón natural (Habermas, 2009, p. 56). ¿Hasta qué punto están dispuestos los creyentes a reconocer esto?

En cualquier caso, la deliberación tiene sentido entre agentes sociales (ciudadanos o diputados) que pueden esgrimir razones, causas, motivos, pero ¿puede trasladarse esa deliberación a las esferas despersonalizadas de los poderes fácticos: mercados, grupos ideológicos y, en última instancia, también la Iglesia como institución burocratizada? Considero que no: en tales esferas se activan mecanismos de poder, pero no se trata del poder coercitivo del mejor argumento (Habermas, 1987, Vol. I, pp. 42 y 43), precisamente porque escapan a los procesos de deliberación. Están, en sentido estricto, fuera de *la* política, aunque permanezcan en el terreno de *lo* político.

ANTAGONISMO E IGLESIA: CHANTAL MOUFFE

Esta paradoja sirve para introducir la segunda postura, que trata de rescatar el elemento conflictual. Representada por Chantal Mouffe, retoma algunos conceptos de la filosofía schmittiana en un intento por recuperar “lo político” de la política

¹³ “Conjunta” significa que todos los implicados, creyentes y no creyentes, han de ayudar en el proceso de traducción.

(Mouffe, 1999, p. 14). Según su interpretación, la filosofía contemporánea, representada por un lado por el modelo liberal (Habermas, Rawls, entre otros) y, por otro, por el modelo comunitario (Taylor, Sandel, MacIntyre), no ha sabido hacer frente ni articular un discurso que comprenda lo esencialmente conflictivo de la política, sino que ha tratado de evadirse desactivando los antagonismos (entre izquierda y derecha, por ejemplo) una vez que se desdibujó la frontera política entre totalitarismo y democracia. Por el contrario, tal filosofía contemporánea ha puesto el acento en la deliberación como forma fundamental para llegar a acuerdos.

Ahora bien, ¿puede la deliberación ser reducida meramente a “vehículo para saldar conflictos”? Como ya he señalado, creo que su crítica no profundiza verdaderamente en el concepto mismo de *deliberación*, que no se reduce a saldar conflictos ni a la búsqueda de consensos entre posiciones opuestas, sino que puede tener otras virtudes,¹⁴ entre ellas la que la propia autora busca: transformar el antagonismo en agonismo y al enemigo en adversario (Mouffe, 1999, p. 16) usando las instituciones para ello.

Son estas parejas de conceptos las que me interesan para arrojar una nueva luz sobre el problema de la inserción de una institución “totalizadora” como la Iglesia en el contexto de la democracia plural. El elemento, no sólo agónico, sino también agonístico, de dos cosmovisiones enfrentadas como la católica y la secular es evidente. Un ejemplo representativo es el de España. La nueva ley para la reforma educativa¹⁵, que incluye obligatoriamente la asignatura de religión católica en el currículo de la enseñanza primaria y secundaria, ha avivado la polémica tanto en el Parlamento como en los medios de comunicación.¹⁶ Otro ejemplo es el anteproyecto de ley para la reforma del aborto, impulsada por el ex-ministro Gallardón. Éste ha puesto sobre la mesa el debate entre una concepción cristiana de la vida (teoría conceptivista) y otra más de tipo gradualista,¹⁷ que defiende, entre otras cosas, el derecho a decidir de las mujeres en materia de salud sexual y reproductiva.

En definitiva, desde una perspectiva secular, ¿cómo transformar al enemigo ideológico –la Iglesia y sus prerrogativas– en adversario político? Aquí es donde a mi juicio reside la raíz del problema, que puede vehicularse a través de la noción de “exterior constitutivo” que como se sabe la autora recupera de Derrida.¹⁸ Este término le sirve a Mouffe para reactivar el antagonismo implícito en toda relación política y para desarrollar la idea de identidad política, que articula su democracia

¹⁴ En una de sus interpretaciones, la deliberación no tiene por qué ser entendida como algo meramente procedimental, sino que puede tener valor epistémico propio, independientemente del proceso: ESTLUND, D., “Making truth safe for Democracy”, in *The Idea of Democracy*, Copp, D., Hampton, J. & Roemer, J. E., (Eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 71-100

¹⁵ <http://www.boe.es/boe/dias/2015/02/24/pdfs/BOE-A-2015-1849.pdf> (última consulta el 26.03.2015)

¹⁶ <http://www.elperiodico.com/es/noticias/educacion/religion-evaluable-wert-resucita-los-rezos-escuela-3969669> (última consulta el 03.05.2015); <http://www.lne.es/espana/2015/02/25/polemico-nuevo-curriculum-asignatura-religion/1718564.html> (última consulta el 03.05.2015)

¹⁷ Tomo prestados los términos de *conceptivismo* y *gradualismo*, desarrollados más ampliamente en: Ausín, T. y Peña, L., “Los grados del vivir”, en *Bioética en Plural*, María Teresa López de la Vieja (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, 2014, pp. 243-298

¹⁸ *Esta noción [de exterior constitutivo] indica que toda identidad se construye a través de parejas de diferencias jerarquizadas: por ejemplo entre forma y materia, entre esencia y accidente, entre negro y blanco, entre hombre y mujer. [...] Para construir un nosotros es menester distinguirlo de un ellos.* (Mouffe, 1999, p. 15)

radical y plural (Mouffe, 1999, p. 29). Sin embargo, puesta en contextos concretos, la noción de “exterior constitutivo” puede ser enormemente problemática, sobre todo cuando el “otro” del que pretendemos diferenciarnos no puede ser situado en un exterior que nos constituya dialécticamente. Es lo que ocurre con los mecanismos de poder de las esferas autorreguladas, como las del mercado, que no podemos situar en ningún “afuera”: en todo caso pueden ser legitimadas o deslegitimadas por los agentes (Habermas, 1986, p. 53), pero en ningún caso pensadas mediante el eje “nosotros/ellos” de los mismos, en la medida en que no existe una correspondencia en el antagonismo.

Las categorías amigo/enemigo pueden tener algún sentido cuando tales son situados en una relación de diferencia o de contraposición, aunque sea jerarquizada (efectivamente: hombre-mujer; blanco-negro, etc.). Pero forjar una identidad política *frente a* sistemas que absorben a los propios individuos es una empresa condenada al fracaso. Lo que sí se puede hacer es trazar límites normativos, lo que lleva aparejado abandonar las categorías amigo/enemigo en favor de las categorías vinculante/no vinculante, o legítimo/ilegítimo.

Lo mismo vale para el sistema-Iglesia: se puede establecer un antagonismo entre creyentes y no creyentes, como de hecho sucede. Pero ya he señalado que no es lo mismo la religión que su reverso institucional, por lo que, de nuevo, más que trazar una identidad política *frente a* la Iglesia, lo que conviene hacer es trazar límites normativos que restrinjan sus aspiraciones políticas. Por otro lado, y en definitiva, el complejo proceso de secularización sobre el que se erige el Estado moderno no se entiende sin su relación dialéctica con el aparato eclesiástico,¹⁹ aparato que, como tal, también se ve afectado internamente por dinámicas “seculares”, por no decir profanas (burocratización, institucionalización...). Con ello, resulta altamente improbable que podamos situar a la Iglesia como nuestro “otro” no-secular.

CONSIDERACIONES FINALES: UNIVERSALISMO Y RACIONALIDAD

No obstante lo anterior, aún queda la cuestión de cómo relacionarnos no ya con la institución sino, en este caso, con el “enemigo” creyente en el contexto de la democracia plural. Expresado en los términos antes señalados: se trata de cómo transformar el antagonismo en agonismo y al enemigo en adversario.

Desde mi perspectiva, todo intento de transformación del enemigo en adversario pasa inevitablemente por procesos de deliberación: deliberación que se inscribe en formas de racionalidad comunicativa y que ha de entenderse, en consecuencia, desde una perspectiva universalista: todos los sujetos humanos son seres con capacidad de habla y acción²⁰ (Habermas, 1988, p. 541).

¹⁹ Para un análisis más exhaustivo: Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1994

²⁰ Decir que los seres humanos son seres con capacidad de habla y acción no significa que sean seres sólo y exclusivamente con esa capacidad, ni que puedan ser reducidos a ella. Tal capacidad es un punto de partida, no de llegada.

Estoy de acuerdo con Mouffe en que tanto el racionalismo como el universalismo, vinculados al proyecto de autofundación de la modernidad (Blumenberg, 1983, p. 184), son problemáticos. Presuponen algo así como un sujeto racional neutro (Mouffe, 1999, p. 31) que puede acceder a la verdad y por lo tanto llegar a acuerdos con otros sujetos iguales a él. Si todos tienen, por naturaleza, igual acceso a la verdad, es cuestión de tiempo y de entendimiento que lleguen a un consenso que beneficie a todos. Tanto el racionalismo como la aspiración universalista, ligadas a la tradición kantiana, sirvieron en su momento para construir la democracia, según la autora. Pero no está ya tan claro que cumplan un papel primordial, e incluso pueden llegar a resultar un estorbo para algunas reivindicaciones, como el feminismo (Mouffe, 1999, 107-126). Por consiguiente, no se trata tanto de rechazar el universalismo como de particularizarlo (Mouffe, 1999, p. 33).

Difiero, sin embargo, en la manera que la autora “particulariza” ese universalismo, pues lo hace por medio de la idea de identidad política, basada en la noción de exterior constitutivo. Surgen así dos cuestiones a mi juicio fundamentales.

La primera de ellas es tiene que ver con el hecho de que los relatos identitarios, del tipo que sean, son también un constructo, al igual que la idea de *yo* neutral a la que la autora se opone. Y, siguiendo con su argumentación, si en lo político los mecanismos de poder son inextirpables (Mouffe, 1999, p.19), la pregunta que cabe hacerse es: ¿cuál es el poder político, económico, religioso, nacionalista, etc. que subyace a todo relato identitario? Y, por extensión, ¿es conjugable con las aspiraciones de cualquier otra identidad? Esta pregunta conduce a la segunda cuestión, que podría formularse del siguiente modo: ¿son inconmensurables las identidades políticas (o religiosas o nacionales, etc.) o por el contrario pueden poner en marcha procesos de deliberación?

Si la respuesta a esta última pregunta es no, resulta desde luego muy difícil que podamos hacer frente a los retos de la sociedad global. No hemos decidido (no voluntariamente) que ciertos problemas –cambio climático, enfermedades, terrorismo– sean globales, pero de hecho lo son. La aspiración universalista a este respecto no es un capricho político con el que algunos autores quieran entretenerse, sino que responde a una necesidad de resolución de problemas; problemas bastante urgentes, por cierto. Si, por el contrario, la respuesta a la pregunta es sí, entonces cabe plantearse desde qué paradigma poner en marcha la deliberación. Y, desde esta perspectiva, renunciar al paradigma de la racionalidad podría resultar muy oneroso.

En el caso concreto de la relación entre creyentes y no creyentes, la razón natural resulta esencial para construir un relato secular. Ahora bien, la finalidad de este relato no es “inculcar el ateísmo” desde ciertos presupuestos epistemológicos; sino frenar las prerrogativas que una cosmovisión pueda imponer sobre otra. Ni más ni menos.

Por paradójico que resulte, en la construcción de ese relato secular han de participar todos, creyentes y no creyentes. Al fin y al cabo, todos somos parte de este *mundo*, y de este *tiempo*, que no es otra cosa que el significado mismo de “secular” (*saeculum*, siglo). Así, si se concibe la secularización como un proyecto que se construye *frente a* otros, mediante la exclusión, quizá perdamos por el camino tanto a esos otros como al propio proyecto de secularización, como de hecho ha venido sucediendo.

Las categorías “amigo/enemigo” son desde luego válidas para explicar algunas dinámicas. Pero lo que hay que preguntarse es si son fértiles. De lo contrario, y en definitiva, permaneceremos atrapados en el poema de Machado, en el que “una de las dos Españas ha de helarte el corazón.”

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ausín, T. y Peña, L., (2014). “Los grados del vivir”, en *Bioética en Plural*, María Teresa López de la Vieja (ed.). Madrid: Plaza y Valdés
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós
- Blumenberg, (1999). *The Legitimacy of the Modern Age*. Baskerville: MIT press
- Butler, J., Habermas, J., Taylor, Ch., West, C. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press
- Durkheim, E. (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza Editorial.
- Estlund, D., (1993). “Making truth safe for Democracy”, in *The Idea of Democracy*. Habermas, J., (2009). Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós
- (2001). “Creer y saber” en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós.
- (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. I). Madrid: Taurus.
- (1986). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Herrera, A. (2011). “El controvertido papel de la religión en la actual filosofía alemana”, en *Enrabonar*, 46, 39-51.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- (1989). *Poder y secularización*. Barcelona: Península.
- Meiern, J. G., Von (1734). *Acta Pacis Westphaliensis publica, oder. Westphäl. Friedens-Handlugen und Geschichte*, Hannover.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Nottingham, E.K. (1964). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Puyol, A. (2014). “Habermas y la religión: *Lost in translation*”, en *La fe en la ciudad secular*, Gamper, D. (ed.). Madrid: Trotta.
- Troeltsch, E. (1960). *The Social Teaching of the Christian Churches* (II vols.). Chicago: University of Chicago Press.
- Von Meiern, J. G. (1734). *Acta Pacis Westphaliensis publica, oder. Westphäl. Friedens-Handlugen und Geschichte*, Hannover.

- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.