

Religión e integración en la sociedad: posibilidades y límites de la integración del Islam en las sociedades democráticas y pluralistas

Religion and Integration in Society: Possibilities and Limits in the Integration of Islam in Democratic and Pluralistic Societies

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO*

Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN. El presente trabajo busca reflexionar, desde las perspectivas de la filosofía política, sobre las posibilidades de la integración de la religión en el espacio público, específicamente el Islam, en sociedades pluralistas y democráticas. En el artículo se discutirán las ideas de filósofos occidentales –tales como Rawls, Habermas y Taylor– junto con las propuestas de pensadores musulmanes.

Palabras clave: Religión y espacio público; Islam y espacio público; Rawls, Habermas; Taylor; Sachedima; An-Na'im.

1. Introducción

Las sociedades europeas han acogido, en los últimos años, un creciente número de inmigrantes de distintos países. Muchos de ellos son musulmanes. Durante algunos

ABSTRACT. This paper seeks to reflect, from a political philosophy point of view, about the integration possibilities of religion in public sphere –specifically Islam– in plural and democratic societies. In this article, we will confront ideas of Occidental thinkers –such as Rawls, Habermas and Taylor– with Muslim scholars such as Sachedima and An-Na'im.

Key words: Religion and Public Sphere; Islam and Public Sphere; Rawls; Habermas; Taylor; Sachedima; An-Na'im.

años Europa los acogió, reconociendo su aporte en lo cultural y lo económico. Tras la crisis económica, los atentados con connotaciones religiosas y los miles de refugiados que agolpan en las fronteras Europa parece pasmada, con miedo¹.

* isepulveda@uloyola.es ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7919-1011>.

Debido a la bonanza económica –que culminó con la crisis actual– vivida durante largos años, muchas personas migrantes llegaron a España buscando mejores horizontes de vida para ellos y sus familias. Aunque el número de migrantes musulmanes es menor al de otras zonas de Europa, en la actualidad hay cerca de 1.800.000 musulmanes en España². Si consideramos que la población española en la actualidad es un poco más de 46.000.000³, estamos hablando que cerca de un 4% de la población total es musulmana. En sociedades democráticas y pluralistas como la española, la pregunta obvia que surge frente a esta situación es cómo poder integrar a la sociedad a este grupo de la población. Esta integración debe entenderse desde dos aspectos relevantes: el primero de ellos es reconocer la dignidad de las personas inmigrantes y el valor de su propia cultura de origen. Esta idea del reconocimiento y de la dignidad de lo propio, tal como ha señalado Charles Taylor en *Multiculturalism. Examining the politics of recognition* (1994), es un rasgo fundamental de nuestra cultura que está a la base de muchos de los movimientos reivindicativos de los derechos de las minorías. El segundo aspecto a tener en consideración es la integración de los migrantes en la sociedad de acogida⁴. Esta integración –como es bien sabido– no puede ser un proceso unidireccional donde un grupo minoritario se adapta a las maneras y usos de la mayoría, sino que es un proceso bidireccional. Es decir, un encuentro de horizontes culturales y comprensiones de mundo, en donde el grupo minoritario de integra a una sociedad más grande, pero donde esta integración pro-

duce cambios en ambas direcciones –podríamos decir una dialéctica–, generando una realidad nueva, más diversa y rica.

En la presente investigación nos proponemos, desde la perspectiva de la filosofía política, ver cómo sería posible la integración del Islam en sociedades democráticas y pluralistas como las occidentales. Para esto analizaremos los planteamientos que tres filósofos occidentales tienen sobre la religión en espacio público: Rawls, Habermas y Taylor. Como contraparte, analizaremos las propuestas sobre el Islam en el espacio público de dos connotados autores musulmanes: Abdulaziz Sachedina y Abdullah Ahmed An-Na'im.

2. Religión y espacio público: ¿es posible una nueva perspectiva del problema?

Actualmente hay, al menos, dos modelos principales en filosofía política para dar razón del lugar de la religión en el espacio público: el de John Rawls y el de Jürgen Habermas. Este segundo modelo comparte varias similitudes con el de Charles Taylor.

1. El planteamiento liberal desde la perspectiva de Rawls

En una de sus obras fundamentales, *Teoría de la Justicia* (2006, Cfr., 500), Rawls reflexiona sobre el papel de la religión en el espacio público. Para hacerlo, toma como ejemplo un aspecto del pensamiento de Ignacio de Loyola, religioso del siglo XVI, para quien el fin de todo ser humano es “*alabar, hacer reverencia y servir a*

Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma”⁵. Desde esta perspectiva, es evidente que todos los fines del ser humano y de la sociedad deberían terminar subordinándose solo a aquello que lleve a la *mayor gloria de Dios*. ¿Es esto posible en una sociedad pluralista, se pregunta Rawls? El filósofo norteamericano cree que esto es difícil, pues “*el bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos* (Rawls, 2006, 501). Pero a esto se añadiría otro problema –según el autor– que es la falta de racionalidad de los principios de elección religiosa:

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

¿Por qué en *Teoría de la Justicia* Rawls tiende a comprender la razón religiosa como, por lo menos, insensata⁶? Veamos.

En su tesis de licenciatura titulada *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe* (2010), el joven Rawls⁷ busca mostrar que el naturalismo conduce de manera inevitable al individualismo y que este no puede explicar la comunidad ni la personalidad. Para Rawls, el camino de superación del individualismo se haría a través de la comunidad: “*una persona no es una persona separada de la comunidad, y la que la verdadera comunidad no absorbe al individuo* (144)”. El ca-

mino, según el joven Rawls, para resolver el problema de la ética y la política sería establecer en el mundo la comunidad frente al pecado. La negación (pecado) de la comunidad frente a Dios es la destrucción de la comunidad. Y al respecto afirma:

“El problema ético es, por tanto, comunitario y personal. Cualquier teoría ética que trate de hallar el ‘bien’ en cierto valor objetivo, es decir, en algún objeto, es una ética natural. Pero dado que el hombre es por naturaleza personal y comunitario, la ética tiene que tratar de la condición comunitaria del hombre, y puesto que el hombre pertenece a la comunidad celestial, la ética no puede separarse de la teología (145-146)”.

Como se puede apreciar, en este su pensamiento juvenil hay una fuerte unión entre lo que sería ética y teología. El camino para la universalidad ética pasaría por lo religioso. Pero esta postura rápidamente cambiará después de su paso por la II Guerra Mundial.

En *Sobre mi Religión* (2010), obra publicada póstumamente, podemos extraer algunas intuiciones del giro producido. Allí Rawls plantea, como primer punto, que su religión es un problema que solo le incumbe a él. Junto con esta afirmación, relata cómo la guerra⁸ afectó sus creencias religiosas, especialmente debido a la tergiversación política del mensaje cristiano por un capellán militar y a la experiencia de haber salvado su vida por un acto completamente accidental, mientras un amigo entrañable la perdía. A esto se agrega su

convicción de que la salvación personal poco o nada tenía que ver con la vida civilizada⁹. Todo esto hizo que se fuera alejando, paulatinamente, de lo que se consideraría un cristiano ortodoxo¹⁰.

En todo caso, pareciera que Rawls teme a la propensión fundamentalista de la religión. Por esa razón prefiere que religión y política, religión y razón pública, se mantengan separadas¹¹. Y no solo separadas en el ámbito *Iglesia-Estado*, sino que la primera debería mantenerse solo en el ámbito de lo privado. ¿Qué significa esto en la práctica, específicamente en la vida pública? En una sociedad política –o en cualquier tipo de sociedad razonable, sea una familia, asociación, o confederación de sociedades políticas– siempre debe haber un modo de formular sus planes, de fijar sus objetivos, de proponer sus prioridades y, obviamente, un sistema para poder tomar decisiones como sociedad. El camino para poder realizar todo lo anterior es la *razón*; dar razón del camino que se está realizando y de las decisiones que se están tomando. Pero esta razón no es cualquier tipo de razón, sino que se refiere a la *razón pública*. La *razón pública* se entiende como:

“...la razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución. Lo primero que hay que observar es que los límites impuestos por la razón pública no rigen para todas las cuestiones políticas, sino solo para aquellas que implican lo que podríamos llamar «esencias constitucionales» y cuestiones de justicia bá-

sica. Eso significa que sólo los valores políticos han de fijar cuestiones fundamentales tales como: quién tiene derecho a voto, o qué religiones hay que tolerar, o a quién hay que garantizar una igualdad de oportunidades equitativa o tener propiedades. Estas y otras similares son las cuestiones de que se ocupa la razón pública” (2004, 249).

La *razón pública*, por tanto, debe ser la razón de los pueblos democráticos. Es la razón de los ciudadanos que comparten una situación igual de ciudadanía. El objetivo de esta razón es el bien público, es decir “*aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir*” (2004, 247). La *razón pública*, por tanto, es la razón de los ciudadanos, su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental y su naturaleza, su contenido, está dado por los ideales y principios de justicia que tiene la sociedad. En este contexto, las razones religiosas –y también otras muchas razones de la sociedad civil, tales como las provenientes de las universidades o las del laicismo en su vertiente más ideológica– no pueden ser invocadas por los sujetos ni por las instituciones como razones públicas. Y en el ámbito de la discusión pública, ¿qué debería hacer aquel que razona –y la idea de “razonar” aquí no es ociosa– desde alguna convicción religiosa, tal como la importancia de toda vida, desde el inicio hasta el final? ¿Debe callar? En el espacio de la razón pública, según Rawls, no se aceptarían los razonamientos fundados en doctrinas comprensivas razonables tales como las religiosas¹². La reli-

gión, como hemos señalado más arriba, debería quedar relegada al ámbito de lo personal sobre cuestiones políticas o en el espacio de asociaciones tales como iglesias y universidades (Cfr. 2004, 250), donde tendría carta de ciudadanía y cobraría pleno sentido.

Pero la postura de Rawls tiene su contraparte: es el pensamiento de Habermas en lo que se él ha denominado *post-secularidad*. Veamos las principales ideas del filósofo alemán a este respecto.

2. La apertura a un nuevo paradigma desde las perspectivas de Habermas y Taylor

2.1. El post-secularismo de Habermas

En la introducción a *Entre naturalismo y religión* (2006), Habermas señala que hay dos tendencias opuestas que están caracterizando la situación espiritual de nuestra época: por un lado, lo que él llama *las imágenes naturalistas del mundo*, y por el otro, la creciente influencia política de la religión. Por parte de la primera, “las imágenes naturalistas del mundo”, Habermas plantea que los nuevos progresos en la ciencia –biogenética, neurociencia, robótica, etc.– junto con los nuevos contextos de comunicación y acción que las personas viven de forma cotidiana, han generado una autocomprensión de la persona humana que se deja solamente objetivar a través de las ciencias de la naturaleza. Esto significa, en términos simples, que el ser humano se va comprendiendo a sí mismo solamente como un fenómeno observable y medible, lo que lleva a fomentar la instrumentalización¹³. La crítica del filósofo alemán a este respecto no se di-

rige a negar la base orgánica de todas las operaciones humanas, sino al olvido de – o al no tener suficientemente presente– la constitución intersubjetiva del espíritu humano.

Como contrapartida a la imagen naturalista del mundo, nos encontramos con el fenómeno de la revitalización de las comunidades y tradiciones religiosas en el mundo entero. Esta revitalización de las fuerzas religiosas está vinculada –según Habermas– al desafío que implica la autocomprensión desde una mirada postmetafísica y no religiosa de la modernidad occidental.

Estas dos visiones de mundo, dos maneras de comprender la realidad y la sociedad, en más de un aspecto las encontramos en tensión. Esta polaridad amenaza con destruir la cohesión de la comunidad política, pues se tiende a extremar las visiones de mundo. Habermas presenta el problema de la siguiente manera:

“Ya sea en cuestiones relativas a la investigación con embriones humanos, el aborto o el tratamiento de pacientes en coma, una cultura política que se polariza irreconciliablemente a lo largo de la línea que separa el laicismo y religión pone a prueba el common sense de los ciudadanos incluso en la democracia más antigua del mundo. El ethos de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber.” (2006, 10).

La última parte habla del *ethos* de la ciudadanía y constituye una llamada a cerciorarse sobre cuáles son los límites tanto

de la fe como del saber, de un espacio y de otro. Habermas asume que se está en un momento de crisis, de cambio de mentalidad. Tiene que haber una búsqueda del reconocimiento recíproco entre las distintas partes de la sociedad. Esto significa que “los ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en debates públicos” (2006, 11). Este es un nuevo tiempo, una nueva situación, que Habermas llama “*sociedad post-secular*”. En junio del 2008 hubo un encuentro en Estambul sobre el diálogo de civilizaciones. Allí Habermas se refiere a lo que entiende como “*sociedad post-secular*”.¹⁴ La existencia de una “*sociedad post-secular*” se debe concebir desde una sociedad en que ha habido un Estado “secular”. De esta manera, el término “post-secular” solo puede ser utilizado –según el autor– en sociedades como la europea o en países tales como Canadá, Australia, Nueva Zelanda, etc. Todos estos lugares tienen en común una conciencia de ser sociedades secularizadas, en donde, además, surge una renovación de lo espiritual y religioso que se abre paso en los espacios públicos de la sociedad. Lo novedoso es cómo lo religioso vuelve a abrirse paso hacia la esfera pública¹⁵.

Teniendo lo anterior como marco referencial, Habermas señala que el concepto “post-secular” se dirige a cuestionar la tradicional teoría de la secularización, cuya premisa mayor apunta a que a mayor modernización se dará una mayor privatización de la religión, hasta a la desaparición de las religiones en la esfera pública. Lo “post-secular” quiere dar cuenta del fenómeno que se ha producido en las so-

iedades modernas donde se han dado tres fenómenos decisivos: el primero es la amplia percepción pública de que el fenómeno religioso está presente como explicación de los grandes conflictos globales. Según Habermas, “*esto ha minado la creencia secularista de que en un futuro cercano la religión desaparecerá y le ha quitado al entendimiento secular del mundo su entusiasmo triunfal*”¹⁶. El segundo tiene que ver con la presencia de las iglesias en el espacio público de deliberación. De alguna manera las iglesias y comunidades religiosas han ido asumiendo el rol de “comunidades de interpretación” en los espacios públicos. Por último, la llegada de inmigrantes como trabajadores invitados (*guest-workers*) o refugiados. Su presencia ha abierto el debate sobre la coexistencia de culturas y religiones más allá de la mera pluralidad política. Estas tres situaciones descritas han ido generando una nueva situación en la que las antiguas respuestas no terminan de dar solución al nuevo escenario social y cultural.

¿Cómo dar respuesta a esta nueva situación? Sin perder el horizonte histórico-cultural del problema, Habermas plantea una respuesta novedosa:

“El Estado liberal no tiene que transformar la obligada separación institucional entre la religión y la política en una indebida carga mental y psicológica que no puede ser exigida a sus ciudadanos. Por supuesto, el Estado tiene que esperar que ellos reconozcan el principio de que el ejercicio de la dominación se ejerce con neutralidad respecto a las visiones del mundo. Todo ciudadano tiene que saber y aceptar

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

Como se puede ver, la postura de Habermas plantea, al menos, tres cuestiones importantes: por una parte, mantiene la consabida distinción y separación entre “Iglesia y Estado”; hay separación y esta es obligatoria, además de haber una exigencia de la neutralidad respecto a las visiones del mundo en el momento de ejercer el poder. Pero, he aquí la segunda cuestión, los ciudadanos tienen el derecho de utilizar públicamente el lenguaje religioso sin tener que “desdoblarse”, en el sentido de tener un discurso en el ámbito público y otro en el privado. Por último, hay un requerimiento fundamental –y este requerimiento debe ser para todo aquel que quiere entrar en diálogo con otro– en todo esto: la capacidad epistémica de considerar las propias opiniones y de poner-

las en relación con otras concepciones.

Sobre el “uso público de la razón” y su dependencia de presuposiciones cognitivas que no son evidentes, Habermas tiene un punto de vista diferente al de Rawls.

“el Estado constitucional democrático, que descansa sobre una forma deliberativa de la política, representa una forma de gobierno epistémicamente exigente y ambiciosa, y en cierto modo, sensible a la verdad. Una democracia de la post-verdad... ya no sería una democracia... no bastan los argumentos normativos por sí solos. La controversia se hace extensiva a la cuestión epistemológica de la relación entre la fe y el saber, lo cual atañe de nuevo a los elementos esenciales del entendimiento de fondo de la modernidad”. (2006, 151, 152 y 153).

En el momento presente se hacen necesarias dos cosas: por una parte, reconocer que las tradiciones religiosas han sido capaces –y aún lo son– de generar una energía capaz de movilizar y dar sentido a una cultura y sociedad completa. Esto no hay que olvidarlo. Pero, por otro lado, también se precisa una actitud epistemológica tal –e insiste en esta idea muchas veces– para que *“la conciencia religiosa se torne reflexiva y para la que la conciencia secularista trascienda autorreflexivamente sus limitaciones”* (2006, 152).

Sobre el pensamiento postmetafísico, Habermas piensa que se debería estar dispuesto a aprender de la religión. Es decir, dejar de lado la arrogancia racionalista que hace decidir lo que es razonable e irrazonable en las doctrinas religiosas. En la misma línea, ve con claridad que la fe

tiene ciertos contenidos que la razón no debiera perder, sino hacer un esfuerzo por traducirlos desde el lenguaje de la fe.

En la propuesta de Habermas no se pretende hacer un sincretismo “secular-religioso”, sino desarrollar la capacidad y la voluntad de aprender del otro. Hay una manera nueva que tiene el pensamiento postmetafísico de situarse frente a la verdad: se rebela frente a una manera de entender la razón solamente desde el cientificismo reduccionista y es capaz de acoger, desde una genealogía de la razón, las doctrinas religiosas.

En una sociedad pluralista y democrática no es posible alienar de los procesos de decisión política a un grupo de ciudadanos solo porque sean “monolingües”, en el sentido de que solamente puedan aportar razones religiosas. ¿Qué se debería hacer? Por una parte, Habermas insiste en que el Estado debe tener interés en que se permitan las razones religiosas en la esfera pública, así también como la participación política de las organizaciones religiosas¹⁷. Más aún:

“El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido” (2006, 138).

La clave debe ser la tolerancia, por una parte, y lo que se ha señalado más arriba: la capacidad epistemológica de reflexionar sobre lo propio y compararlo

con lo ajeno. Estos son dos aspectos irrenunciables.

Acoger el pensamiento religioso en la esfera pública no es importante solamente por un ejercicio democrático. Hay algo más: no privarse de importantes reservas para la creación de sentido. El valor absoluto de la persona humana –como hemos visto anteriormente– se deriva del pensamiento religioso y luego pasa, con la Ilustración, a ser patrimonio no solo de una religión, sino también de la razón occidental. Otro ejemplo es el de la solidaridad, o la opción preferencial por los pobres. Las religiones crean y aportan sentido:

“Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible”. (Habermas, 2006, p. 139).

Cuando las tradiciones religiosas son dejadas fuera del debate social, político y cultural, la que pierde en definitiva es la sociedad misma. Esto no quiere decir que se deba volver al pasado, sino que se debe formular una nueva manera de diálogo entre distintas comprensiones de mundo. Un diálogo en que se reconozcan las diferencias, y también los lugares de encuentro. Un espacio en que ambas partes se puedan hacer permeables a las razones de la otra parte.

2.2. La propuesta integradora de Taylor

Como sabemos, en los últimos años Charles Taylor también ha reflexionado en torno a la presencia de las religiones en el espacio público¹⁸. Taylor entiende que las democracias modernas deben ser seculares, pero el problema del concepto secular es que tiende a ser poco “limpio” o claro. Hoy en día existen, a lo menos, dos modelos a través de los cuales se puede entender la constitución de un régimen secular. Ambos envuelven cierto tipo de separación entre Iglesia –o comunidad religiosa– y Estado. El primero de ellos afirma que el Estado no se puede entender unido a una confesión religiosa¹⁹ y que las religiones deberían estar relegadas a la esfera privada. El segundo, en cambio, entiende que el pluralismo de la sociedad requiere que exista cierto tipo de neutralidad, un cierto ‘principio de distancia’ de parte del Estado con respecto a los distintos grupos religiosos y no religiosos de la sociedad. Ambos modelos, obviamente, generan distintas maneras de entender la religión en la esfera pública. Así, el primero de ellos entiende que el Estado debe estar completamente separado de la religión y que esta debería mantenerse en el espacio de lo privado, mientras que el segundo modelo comprende que el Estado desde su neutralidad puede acoger los distintos planteamientos de los grupos religiosos y no religiosos²⁰.

En la sociedad y tiempo actual, piensa Taylor, es tiempo de comenzar a comprender de una manera nueva la relación entre el espacio público y el fenómeno religioso, entre el secularismo y las religiones. Así, Taylor plantea que esta se debe

entender desde los tres principios de la Revolución Francesa: *libertad, igualdad y fraternidad*. Siguiendo la idea de *libertad*, Taylor entiende el secularismo como que nadie debe ser forzado a creer en una religión determinada. Es la libertad religiosa en el sentido amplio de la libertad para creer o no creer. La idea de *igualdad* significa que debe existir igualdad entre las diversas religiones o los distintos tipos de *creencias básicas*. De esta manera, ninguna religión o pensamiento puede tener privilegios ni puede ser adoptada como el punto de vista oficial del Estado. La *fraternidad*, por último, implica que todas las distintas familias espirituales deben ser escuchadas e incluidas en el proceso de determinar cuáles son los fines de la sociedad y cuál debiera ser el camino para alcanzar dichos fines. El rol del Estado no debe ser asegurar la laicidad, como se podría pensar, sino que desde su neutralidad debe asegurar que estos tres principios de *libertad, igualdad y fraternidad* se puedan cumplir.

Muchas veces estos tres fines entran en conflicto, lo que lleva a que se busque un equilibrio, a veces complejo, entre los tres objetivos. Debido a ello es posible agregar un cuarto objetivo: tratar, dentro de lo posible, de mantener relaciones de armonía y cortesía entre aquellos que apoyan diferentes religiones.

Frente a la postura anterior, a veces nos encontramos con colectivos que se oponen a que los grupos religiosos, como tales, entren en el diálogo sobre cuáles son los objetivos y fines de la sociedad²¹. Estos grupos reivindican y exigen que los objetivos de la sociedad se decidan sin recurrir a ninguna negociación ni diálogo con los dis-

tintos grupos religiosos, sino apelando a lo que Taylor denomina *el dominio de los principios sin tiempo* (*The domain of timeless principles*). Las bases de estos principios se encontrarían en la pura razón, por lo que no se requeriría ningún tipo de diálogo con los distintos grupos religiosos que integran la sociedad. Esta postura ha sido la de los jacobinos²², así como también la del primer Rawls. Taylor considera que este punto de vista plantea algunos problemas. El primero de ellos se refiere a que no existe tal conjunto de principios sin tiempo o, no al menos, no en la manera y el detalle que se debieran dar para que un sistema político pueda dirimir sus objetivos solamente a través de la pura razón. El segundo problema apunta a que, en una sociedad, hay una gran diversidad de problemas que difieren mucho entre sí. Para resolverlos, se requiere de diversas maneras de concretar los principios generales en los cuales se ha acordado como sociedad. Por lo tanto, para resolver estos conflictos se hace necesaria cierta elaboración y discernimiento para cada situación. Es decir, los principios generales deben ser acordados y adaptados para su aplicación. Ello solo se puede hacer a través de un proceso de diálogo entre los distintos actores de la sociedad. Esta situación se puede apreciar hoy en día en Europa y en los Estados Unidos, debido al crecimiento de la comunidad musulmana, lo que ha traído aparejado un número de situaciones en que la sociedad debe dialogar cómo aplicar, nuevamente, los principios fundamentales que la rigen. Un tercer problema tiene que ver con que, cuando se dictan los principios a partir de una su-puesta autoridad mayor –aunque esta sea la razón–, se viola el principio número tres

mencionado más arriba, es decir, que a las distintas familias espirituales no se les prive de su posibilidad de tener una voz en este diálogo. Sobre este punto se puede dar el ejemplo de la legislación francesa que prohíbe el uso del hiyab en las escuelas. Lo más natural sería que este tipo de cosas se negociaran, reconociendo la libertad de las mujeres a elegir, con libertad, una cierta manera de vestir y de estar en el espacio público. Pero el Estado Francés ha escogido el camino de la prohibición. ¿Qué hay detrás de esta prohibición, según Taylor? La comunidad de acogida –en este caso la sociedad francesa– comúnmente es forzada a enviar un doble mensaje. Por una parte señala con claridad que hay ciertas cosas que no se pueden hacer en su sociedad, por ejemplo, matar al blasfemo o practicar la mutilación genital femenina. Esto no puede ser aceptado de ninguna manera. Pero, por otra parte, la comunidad de acogida invita a los nuevos integrantes de la sociedad a ser parte de la construcción de un proceso de consenso dentro de la misma sociedad. El problema, o la dificultad, de ambos mensajes es que tienden a contradecirse o entorpecerse en el momento de la aplicación práctica. Es obvio de que hay ciertas leyes básicas que tienen que ser respetadas por todos, que son parte esencial para la sana convivencia de las distintas comunidades laicas y religiosas, pero ¿el uso del velo es una de ellas? Pareciera que no. Así, se le dice a una comunidad que se puede construir un consenso, pero al mismo tiempo se les niega la posibilidad de dialogar en torno a ciertas normas.

En una línea similar a la de Habermas, Taylor (2011) asume que estamos en un tiempo distinto al tiempo de la seculari-

dad. Si en el pasado la religión fue relegada al espacio privado, hoy en día, piensa Taylor, es el momento de recuperar las intuiciones que la religión puede tener y dialogar con ella en el espacio público. La diferencia con Habermas surge en el lenguaje que debe ser usado para comunicarse: para Taylor la religión no debe usar ningún tipo de ‘esperanto ideológico’ ofrecido por la razón natural para comunicar sus ideas. Es decir, la religión no debe buscar ‘traducir’ sus ideas e intuiciones al lenguaje de la razón para ser comprendidos por todos, sino que tiene el derecho de usar su propio lenguaje para comunicar lo que desea comunicar. Inspirándose en la tradición americana, Taylor pone un ejemplo que clarifica este punto: el discurso de Martin Luther King fue entendido por todos sus compatriotas, aunque usó un lenguaje claramente religioso. Además, las ideas expuestas de libertad, igualdad y de la construcción de una sociedad más fraterna y que dignifique al ser humano pueden ser compartidas, con facilidad, por creyentes y no creyentes. Para Taylor, en los espacios de deliberación ciudadana y, sorprendentemente, también en los espacios de deliberación de la legislatura, no se debería exigir un lenguaje neutral. Es decir, en ambos espacios se podrían aducir razones religiosas –así como también se utilizan razones kantianas, utilitaristas y marxistas y nadie se escandaliza– para proponer y defender ciertas ideas. En cambio, lo que no se puede permitir, bajo ninguna circunstancia, es que el Estado deje de ser neutral, es decir, el Estado no puede ser ni cristiano ni musulmán, así como tampoco puede ser marxista, kantiano o utilitarista. Conviene que nos detengamos en este punto un momento. ¿Qué

se quiere decir al afirmar la neutralidad del Estado? El problema es abordado por Taylor y Maclure en su obra conjunta *Laicidad y Libertad de Conciencia* (2011). La neutralidad del Estado democrático liberal por definición no puede ser absoluta²³, pues el Estado toma partido por la igualdad y la libertad de cada uno de sus miembros para que pueda perseguir sus propios fines. La neutralidad del Estado se debe entender, por tanto, como neutralidad o imparcialidad frente en sus relaciones con las distintas religiones y también con las distintas concepciones de mundo y de bien secular.

Las posturas de Taylor y Habermas, con sus semejanzas y diferencias, parecen apuntar a un nuevo tiempo para la vivencia de la religión en el espacio público, independientemente si el lenguaje utilizado en el debate debiera ser ‘traducido’ o no en términos de la razón. Pero creemos que es importante señalar dos condiciones de posibilidad que ambos pensadores dan por supuestas, aunque no lo explicitan. La primera de ellas es la existencia y vivencia real de una democracia fuerte. Sin una democracia cuyas instituciones funcionen adecuadamente y con un pueblo que se involucre en su gobierno es difícil que se pueda generar y vivir un espacio público pluralista donde las distintas religiones e ideas puedan coexistir y dialogar, siendo un verdadero aporte para la sociedad. Junto con una democracia fuerte, parecería necesario que se viva una verdadera pluralidad de pensamientos y de comunidades religiosas con suficiente fuerza como para representar y expresar públicamente distintas posturas en la sociedad, pues si existiera un solo pensamiento hegemónico, el diálogo quedaría reducido a un monólogo improductivo.

3. Islam y espacio público: una mirada desde el pensamiento musulmán

En el punto anterior hemos tratado, desde una visión occidental, el problema de la religión en el espacio público. Como ya hemos visto, Rawls tiende a preferir que las religiones –y todas las doctrinas comprensivas del bien– se mantengan en el espacio de lo privado. En la orilla opuesta nos encontramos con Habermas y Taylor. Cada uno de ellos, pese a sus importantes diferencias, cree que las religiones pueden ser un aporte en el espacio público.

Así como hemos reflexionado sobre las propuestas de estos destacados intelectuales occidentales, conviene también ver qué se piensa, desde la perspectiva musulmana, sobre el tema de la religión en el espacio público. Ahora bien, antes de avanzar conviene destacar que en el Islam hay una gran variedad de voces al respecto, por lo que se hace imposible afirmar que hay una voz, por decirlo de alguna manera, que esté por sobre las otras. Teniendo en consideración lo anterior, nos centraremos en algunos destacados intelectuales musulmanes, tales como Abdulaziz Sachedina y Abdullah Ahmed An-Na'im, que cuya visión es de alguna manera dialogante con el pensamiento Occidental.

Abdulaziz Sachedina es actualmente profesor de Estudios Islámicos en la Universidad de Fairfax, Virginia. El profesor Sachedina (nacido en Tanzania, pero nacionalizado estadounidense) ha investigado en el campo de la Ley Islámica, la ética y la teología musulmana (Shií y Sunní). En los últimos años sus investigaciones se han adentrado en temas de ética

política y social, además del diálogo interreligioso e intra-religioso²⁴.

Al reflexionar sobre la situación de la religión –el Islam para ser más precisos– en el espacio público, y específicamente en países de mayoría musulmana, Sachedina reconoce cierta influencia de los planteamientos de la teología política cristiana (Cfr. Villagrán, 2013), pues esta teología incluye la implementación de ideales religiosos en la construcción de un orden social justo. De esta manera, Sachedina afirma que, a partir de las fuentes islámicas, y específicamente desde una lectura exegética del Corán, se pueden hallar elementos para fundamentar los Derechos Humanos y el pluralismo tanto en el plano social como religioso²⁵. El planteamiento base de Sachedina es un diálogo entre razón y revelación²⁶. La revelación depende de la razón para ser válida y la razón, por otra parte, debe validar sus conclusiones a través del contraste con la revelación. En *The Rol of Islam in the Public Square* (2006), Sachedina afirma que es importante subrayar la llamada universal del Corán a la humanidad entera para que pueda responder a su natural capacidad de diferenciar entre lo bueno y lo malo. Al respecto, destaca, con singular confianza, que ningún ser humano dotado de razón puede malentender el lenguaje moral.

Con respecto a las relaciones entre religión y sociedad, Sachedina se decanta por una sociedad democrática en donde se pueda dar el diálogo y el consenso, y que la gente pueda elegir a sus propios representantes²⁷. Aun así, el esquema democrático occidental no se sigue en todos sus elementos: Sachedina afirma que en el Islam no se da una separación entre lo

que en Occidente se entiende como *Iglesia y Estado*, pues se entiende que el Islam tiene una visión global de creencias y prácticas que unen lo público y lo privado, lo individual y lo social, lo espiritual y lo mundano (2009, 63). Esta unión entre lo público y lo privado, lo espiritual y lo mundano, no significaría, necesariamente una imposición de la religión por sobre la sociedad, pues se podría dar una cierta distinción entre las relaciones Dios-hombre y hombre-hombre. Es decir, debería haber una jurisdicción separada.

Frente al problema de la justicia, y sus diversas interpretaciones, Sachedina ve que, más allá de las diferencias entre las religiones –y la pluralidad de pensamientos, podríamos agregar– hay un lenguaje común, que sería el de la razón que Dios nos ha dado, que establecería una conexión y compatibilidad entre lo privado y lo espiritual, lo público y la orientación universal de la moral (Cfr., 2006). Profundizando en este punto, el autor considera que el Corán une a toda la humanidad en su predisposición no solo para saber lo que es justo, sino también para practicarlo.

Un tema interesante en el pensamiento de Sachedina es la idea del *overlapping consensus* o *consenso entrecruzado o traslapado*²⁸ que toma de Rawls. Ahora bien, Sachedina afirma que la religión puede ayudar a generar una esfera pública tolerante. Sachedina (2006) reconoce que, como norma general, se ha excluido a la religión como fuente de pluralismo democrático. Por eso la mayoría de las sociedades occidentales han adoptado los valores del secularismo y han creado una clara distinción entre la esfera privada y pública, siendo la primera el espacio de lo reli-

gioso. Así, plantea que el problema de la religión, desde la perspectiva secularista, es que su discurso no puede ser usado en el espacio público, pues su lenguaje carece de la capacidad de ser entendido –de comunicar– más allá de la propia comunidad a la que pertenece. Frente a esta postura, Sachedina afirma que el Corán pone el énfasis en que todos los seres humanos tienen una naturaleza noble (*fritra*) y comparten mutuas expectativas y, aún más, están unidos por un parentesco universal. De aquí surge la idea de que, pese a las diferencias culturales y religiosas, una comunidad de individuos puede trabajar por el bien común. La búsqueda del bien común, así como la íntima conexión entre las religiones y las aspiraciones éticas, conlleva que las religiones también estén presentes, a través de sus propios lenguajes, en el diálogo que se produce en el espacio público. Esto sería una verdadera interculturalidad en la sociedad. No sería necesario, por tanto, relegar a la religión al espacio de lo privado tal como plantearía el secularismo tradicional.

El planteamiento de Sachedina, con respecto al aporte de las fuentes islámicas en la fundamentación y construcción de una sociedad pluralista, tanto en social como lo cultural, es muy sugerente. Desde esta perspectiva sería posible una integración de lo religioso y lo humano –por evitar el concepto de secular– en la cual el primero no termine por abarcar y secuestrar todos los espacios del segundo. Por otra parte, la propuesta del consenso entrecruzado parece un instrumento adecuado en la construcción de una sociedad pluralista que tiende a buscar el bien común. Las dudas que surgen, como cabe es-

perar, frente al conflicto de posiciones: ¿qué pasaría si la norma religiosa está en oposición a la norma social humana?; y en caso de conflicto entre las tradiciones de la comunidad y los derechos del individuo, ¿cuál primaría?

Abdullahi Ahmed An-Na'im (1946) es un académico de origen sudanés que actualmente es profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Emory, en los Estados Unidos. El profesor An-Na'im es mundialmente conocido por sus estudios sobre el Islam y los Derechos Humanos, además de sus investigaciones sobre los Derechos Humanos desde una perspectiva intercultural.

En *Toward an Islamic Reformation* (1996), An-Na'im afirma que su libro se basa en la premisa de que los musulmanes en el mundo tienen derecho a ejercer su derecho de autodeterminación con respecto a su identidad islámica—incluyendo la aplicación de la ley islámica—pero asumiendo que no se puede violar el legítimo derecho de autodeterminación de otros individuos y grupos (no musulmanes) dentro y fuera de las comunidades musulmanas²⁹. Para argumentar este punto An-Na'im echa mano de la idea de reciprocidad³⁰: este principio implica que una persona debe tratar a otros de la misma manera como a él o ella le gustaría ser tratado; es decir, reconociendo su derecho a su autodeterminación a nivel individual y colectivo.

Es interesante ver que la aproximación de An-Na'im a las fuentes islámicas parte desde un punto de vista que podemos calificar de hermenéutico, pues él entiende que siempre se deben entender las fuentes islámicas a partir de quienes somos, es

decir, en nuestro lugar específico, contexto y tiempo (Cfr. 1996). La misma formación de la *Shari'a* es producto, como señala An-Na'im de un largo proceso interpretativo de las fuentes del Islam (1996, 14ss). Comentando el pensamiento de An-Na'im, Villagrán (2013) afirma que “*cualquier aproximación a las fuentes primarias del Islam, Qur'an y Sunna, se hace a través de la interpretación acumulada de generaciones de musulmanes. La agencia humana es, por lo tanto, una clave en el Islam*” (213).

Uno de los puntos que vale la pena destacar en este autor es la relevancia que da a la idea de la separación entre lo que entendemos como Iglesia y Estado. An-Na'im entiende que un Estado secular no es contrario al Islam, sino todo lo contrario. Para el autor un Estado secular sería más consistente con la naturaleza inherente de la *Shari'a* y la historia de las sociedades islámicas (2008). Esto no significa de ninguna manera la desaparición de la religión en el espacio público. An-Na'im afirma que, a diferencia del “Occidente Ilustrado”, en su concepción del secularismo la influencia de la religión en el espacio público está abierta a la negociación y a la contingencia del libre ejercicio de la agencia humana de todos los seres humanos, sean creyentes o no creyentes (Cfr. 2008, 268). A este respecto podemos decir que hay una gran cercanía entre el pensamiento de An-Na'im y el de Taylor y Habermas. Pero hay más: el mismo Rawls, en uno de sus escritos, afirma que la propuesta de An-Na'im es muy cercana a lo que él entiende con “*overlapping consensus*”³¹.

La pregunta que al lector atento le surge al conocer el planteamiento de An-

Na'im es cómo se puede dar un Estado secular donde la religión pueda tener un lugar en lo público y se pueda establecer un diálogo verdadero entre los distintos agentes, creyentes y no creyentes, de la sociedad. En *Islam and Secular State* (2008), en el que intenta responder a la interrogante sobre cómo se puede dar un Estado secular en una sociedad con mayoría musulmana, An-Na'im propone la idea de *Razón Cívica* (*Civic Reason*). Por *razón cívica* entiende razones que pueden ser públicamente debatidas y contrastadas por cualquier ciudadano, sea individualmente o como comunidad, de acuerdo a las normas de civilidad y mutuo respeto. La idea de *cívica*, para An-Na'im, hace referencia a dos cosas: por una parte, a la necesidad de políticas y legislación que puedan ser aceptadas por la gran mayoría y, por otra, al proceso de razonamiento sobre el tema, de tal manera que sea accesible a todos los ciudadanos (cfr., 8). Así, las razones cívicas y procesos razonados son necesarios para poder generar políticas públicas y leyes en un estado democrático, pues ellas pueden ser públicamente accesibles y públicamente contrastadas por todos los ciudadanos. En comunidades pluralistas, de creyentes y no creyentes, se deben dar ciertas condiciones para el debate tales como civilidad, mutuo respeto y capacidad de discusión. Los debates, por otra parte, se deben centrar en políticas públicas y leyes, evitando temas referentes a doctrina y prácticas religiosas.

La idea de la *razón cívica* asume que las personas que controlan el Estado es muy posible que no sean neutrales en sus ideas y creencias. Esto mismo hace más necesario que las razones que se dan para

las políticas y leyes puedan ser discutidas en el espacio público, de tal manera que puedan ser aceptadas por la gran mayoría más allá de sus creencias personales.

An-Na'im estima que un Estado secular –que no una sociedad secular–, en los países de mayoría musulmana donde aún no lo hay, aseguraría que es Estado sea completamente neutral frente a las diferentes doctrinas religiosas y genere mayor libertad en las personas y también de las distintas vertientes de pensamiento del Islam. Ahora bien, An-Na'im es categórico al señalar que un Estado secular no implica una sociedad secularizada y hostil hacia la religión.

Al igual que Sachedima, An-Na'im busca una integración entre posturas de la filosofía política occidental y el Islam. Así, su planteamiento busca la secularidad y neutralidad del Estado, sin tener que renunciar a la participación del discurso religioso en el debate público. La propuesta de este autor es, objetivamente, muy sugerente en la búsqueda de un Estado secular que no signifique una amenaza para la mayoría musulmana. Ahora bien, un desafío que queda como pregunta en el planteamiento de An-Na'im es cómo resolver las situaciones de conflicto –que se pueden dar– entre los planteamientos religiosos y los seculares.

4. *Algunas ideas a modo de conclusión*

Recordemos que al inicio de nuestra investigación nos hemos planteado la interrogante sobre cómo hacer posible la integración del Islam en sociedades democráticas y pluralistas como las occi-

dentales. Creemos que la raíz de este problema tiene que ver con la mirada proveniente del paradigma secularista –típico del mundo Occidental– donde lo religioso se tiende a entender como perteneciente a la esfera privada, aunque tenga algunas manifestaciones en lo público.

Para caminar en la línea de la integración –y no solo del Islam– se hace necesario un nuevo modelo, o paradigma, de comprensión de la secularidad y su relación con el fenómeno religioso. De esta manera, lo religioso –tal como afirman Taylor y Habermas– debiera tener su lugar en el espacio público y en las discusiones que lleven a generar políticas públicas y leyes. Frente a esta última afirmación es posible que “salten las alarmas”. Lo dicho no debe ser entendido, como se podría pensar, como un paso atrás hacia una sociedad basada en los preceptos religiosos, sino como un aporte –entre otros muchos– a la discusión que se genera en el espacio público. El Estado debe ser neutral frente a las distintas doctrinas comprensivas del bien, pero esto no significa acallar la pluralidad de pensamientos en el espacio público. Las religiones, dentro de una sociedad democrática y pluralista, pueden y deben ser un aporte. Dejarlas de lado relegándolas al espacio privado sería un error. En este aspecto debe darse una evolución desde el paradigma de la secularidad al de la post-secularidad.

Así como se debería dar un proceso de reconocimiento de lo religioso en lo público como un aporte a la interculturalidad, las religiones también deben hacer un proceso de apertura y diálogo con la sociedad. Si estas quieren tener un lugar en el espacio y debate público, deben ser ca-

paces de desterrar de su pensamiento y maneras de actuar la tendencia a la apropiación de la Verdad. Es cierto que las comunidades religiosas se sienten depositarias de una verdad revelada que debe ser comunicada a toda la humanidad. El problema es que muchas veces –y la historia nos lo recuerda– las religiones han tendido a imponer su verdad revelada a todas las personas, sean creyentes o no creyentes, sin respetar la libertad de los individuos. En una sociedad pluralista como la nuestra, esto no es posible. Cualquier religión que desee estar y dialogar en el espacio público debe, en primer lugar, comprometerse a reconocer y respetar otros puntos de vista distintos de los propios. Junto con lo anterior, debe asumir que la verdad, en un mundo plural como el nuestro, solo se encuentra a través del diálogo y el encuentro con los otros.

Con respecto al Islam se plantea un doble desafío desde la perspectiva de su convivencia en sociedades democráticas y pluralistas. El primero de ellos dice relación con su capacidad de hacer una lectura hermenéutica de sus fuentes, tal como afirma An-Na'im, rescatando esa capacidad originaria de diálogo, encuentro y convivencia con otras culturas. En esta línea, el planteamiento de Sachedima, la razón común de todo ser humano para encontrar el bien, puede ser un aporte al diálogo común. El segundo desafío tiene que ver con la idea de razón cívica –idea que, por lo demás, se puede reconocer, con formulaciones distintas, en los trabajos de Habermas, Rawls y Taylor– y del consenso entrecruzado: ambos son de vital importancia al momento de generar diálogo y acuerdos en la sociedad secular en

el espacio público, y son uno de los caminos fundamentales para la integración positiva del Islam en las sociedades occidentales. Este diálogo, tal como señala Taylor, no debiera implicar la utilización de un esperanto racional –como plantea Habermas– para traducir las propias intuiciones y aportes, sino que respetaría el lenguaje de su propia tradición.

Bibliografía

- An-Na'im, A. (1996). *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- An-Na'im, A. (2008). *Islam and the secular state; negotiating the future of Shari'a*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Gauchet, M. (2003). *La Religión en la Democracia. El camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*, (trad. Pere Fabra et allí). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. / Ratzinger, J., (2008). *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la secularización*, (trad. Pablo Largo/Isabel Blanco). México: FCE.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- Houellebecq, M. (2015). *Sumisión*. Barcelona: Anagrama.
- Maclure, J. / Taylor, Ch. (2011). *Laicidad y Libertad de Conciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rawls, J. (1997). "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, Nº 4, 765-807.
- Rawls, J. (2004). *El Liberalismo político*. Barcelona. Crítica.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. (Trad. María Dolores González). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2010). *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*. Textos recopilados por Thomas Nagel. Barcelona: Paidós.
- Sachedina, A. (2006). *The Role of Islam in the Public Square. Guidance or Governance?* Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Sachedina, A. (2009). *Islam and the Challenge of Human Rights*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (1994). *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*.
- Taylor, Ch. (1999). *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea*, ed. James L. Herft. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2003a). *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2011). Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. En: Butler et Al. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Villagrán, G. (2013). *Public Theology in a Foreign Land. A Proposal for Bringing Theology in Public Space into the Spanish Context*. Saarbrücken: Germany.

NOTAS

¹ A pocos días del atentado en París el escritor francés Michel Houellebecq publicó su novela *Sumisión* (2015). La novela muestra la realidad de Francia en un futuro cercano (2022), cuando los partidos tradicionales se han hundido en las encuestas y un carismático líder de un grupo islámico moderado se hace con el poder. A partir de ese momento la sociedad francesa comienza a cambiar.

² Observatorio Andalusi. Estudio Demográfico de la Población Musulmana. En: <http://ucide.org/sites/default/files/revistas/estademograf15.pdf> Accedido el 11 de mayo de 2016.

³ Fuente: INE. Cifras de Población y Censos Demográficos. En: http://www.ine.es/in-baseDYN/cp30321/cp_inicio.htm Accedido el 11 de mayo de 2016.

⁴ Al respecto, Talal Asad (2003) afirma: *“What are the possibilities for representing Muslim minorities in secular European states?”*

I begin with what many readers will consider an outrageous statement: The ideology of political representation in liberal democracies makes it difficult if not impossible to represent Muslims as Muslims. Why? Because in theory the citizens who constitute a democratic state belong to a class that is defined only by what is common to all its members and its members.

In principle, therefore, nothing should distinguish Muslims from non-Muslims as citizens of a European democratic state other than their fewer members. But a ‘minority’ is not purely a quantitative concept... (172, 173, 174)”.

⁵ Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: EE [23].

⁶ Es interesante apreciar que el joven Rawls era profundamente religioso. Su tesis de licenciatura presentada en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton, en 1942, se titula *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Una interpretación basada en el concepto de comunidad* (2010).

En el prefacio Rawls realiza dos aseveraciones interesantes: *“No creo que la tradición griega encaje bien con el cristianismo, y cuanto antes dejemos de mostrar respeto a Platón y Aristóteles, mejor. Vale más un gramo de la Biblia que una libra (o una tonelada) de Aristóteles”* (125-126). Más adelante afirma: *“A mi juicio, nuestra época parece apuntar a un renacer del pensamiento ‘comunitarista’ después de siglos de individualismo. ...Brunner es la persona de la que más he aprendido, y creo que es su obra la que mejor ilustra lo que entiendo por una teología basada en la cualidad personal e íntima del universo, además de reconocer de una manera clara y decidida que el universo es una comunidad del Creador y lo creado”* (126).

⁷ Presentada en la Universidad de Princeton en 1942.

⁸ Durante la II Guerra Mundial a Rawls le tocó luchar contra los japoneses.

⁹ Al respecto, afirma: *“Llegué a pensar que el cristianismo, siempre que fuera considerado en serio, podía tener efectos nocivos en el carácter de la persona. El cristianismo es una religión solitaria: cada uno se salva o se condena a título individual, y como es lógico, nos centramos en nuestra propia salvación hasta el punto de que nada más parece tener importancia. Aunque es cierto que no podemos dejar de preocuparnos por nosotros mismos, en cierta medida al menos –y deberíamos procurar que así fuera– nuestra propia alma individual y su salvación tienen escasa importancia en la situación más amplia de la vida civilizada... (2010, 289 – 290)”*.

¹⁰ Antes de la guerra Rawls estaba pensando seriamente ingresar al seminario para convertirse en pastor episcopaliano.

¹¹ Habermas, en uno de sus comentarios a la obra de Rawls, afirma: *“En el historial de las obras de John Rawls se reitera una transformación filosófica de las ideas religiosas, tal como la emprendió el primer Kant. Los rasgos fundamentales de la ética religiosa de*

la comunidad pueden levantarse sobre el fundamento secular de la razón práctica de una ética igualitario-universalista del deber... (2015, 230)".

¹² Rawls trabaja este tema en su libro *El Liberalismo Político* (2004). Allí, a diferencia de lo señalado en *Teoría de la Justicia*, parece admitir la racionalidad de ciertos criterios o ideas religiosas –y no tan solo religiosas–, pero no les otorga “carta de ciudadanía” en la *razón pública*.

¹³ Esta visión ya había sido planteada, varios años atrás, por Heidegger en *La pregunta por la Técnica*.

¹⁴ Aquí seguimos el texto en inglés de Habermas *A “post-secular” society – what does mean?*, presentado por el autor en Istanbul Seminars, llevados a cabo en la ciudad de Estambul, entre los días 2 y 6 de junio del 2008. En: <http://www.resetdoc.org/story/00000000926>, accedido el: 10 de febrero de 2010. La traducción es personal.

¹⁵ En *Mundo de la vida política y religión* (2015), Habermas reconoce la influencia de Rawls al respecto: “*Lo que en realidad significó para mí el paso –por aquel entonces sorprendente– de Teoría de la Justicia a Liberalismo político, fui comprendiéndolo de a poco: el tener en cuenta sistemáticamente el hecho de que a pesar de la secularización del poder del Estado en la sociedad civil hay que contar racionalmente incluso con un pluralismo religioso e ideológico, fundamenta la aposición particular de John Rawls en la serie de los pensadores clásicos del derecho natural* (238)”.

¹⁶ Traducción personal.

¹⁷ Es claro que las organizaciones religiosas son parte del mundo social y, por tanto, tienen el derecho a participar en la vida política en sentido amplio. Con todo, uno se podría preguntar cuál es el límite de esta participación: ¿partidos políticos? ¿llamadas a votar tal o cual propuesta?

¹⁸ Al respecto vale la pena recordar sus obras *A Catholic Modernity* (1999), *Varieties of Religion Today. William James Revisited*

(2003) y la más reciente *A Secular Age* (2007).

¹⁹ Las excepciones a esta regla se deben a situaciones históricas, en donde hay un vestigio simbólico de la religión unida al Estado, como en Inglaterra o en los países escandinavos.

²⁰ El primer modelo sería el Republicano, cuyo ejemplo es Francia, y el segundo el liberal-pluralista.

²¹ El problema, según Taylor, es que se ha dado el temor –muchas veces con razón– de que las autoridades religiosas pueden entrar en competencia con las autoridades seculares. Afirma Taylor: “*Religious authority can enter into competition with secular rulers; it can demand things of the faithful that go beyond, or even against, the demands of good order; it can make irrational claims. So it remains important to purge society of ‘superstition’, ‘fanaticism’, and ‘enthusiasm’*” (2011, 17).

²² Al respecto Taylor señala: “*This contrasts with the Jacobin-republican formula of ‘laïcité’, where the integration takes place by ignoring, sidelining or privatising the religious identity, if any* (2007, 524)”.

²³ Al respecto conviene ver la obra de Marcel Gauchet *La Religión en la Democracia. El camino del laicismo* (2003), específicamente cuando trata el tema de la separación de Iglesia y Estado en Francia, después de 1875, en el marco de la refundación estatal republicana.

²⁴ Entre sus publicaciones más importantes podemos destacar *Human Rights and the Conflicts of Culture* (University of South Carolina, 1988), *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford University Press, 1998), *The Role of Islam in the Public Square. Guidance or Governance?* (Amsterdam University Press, 2006) e *Islam and the Challenge of Human Rights* (Oxford University Press, 2009).

²⁵ Al respecto afirma: “*Considering the historical development of Islamic tradition, and contrary to our modern perception of the role of religion, one is struck by a religious tradition that has been a source of a public pro-*

ject founded upon the principle of coexistence, recognizing self-governing communities that are free to run their internal affairs under a comprehensive religious and social political system. Of all the Abrahamic religions based on the biblical ethos of shaping its public culture, Islam has been from its inception the most conscious of its earthly agenda” (2006, 6).

²⁶ Su pensamiento se inscribe dentro de la corriente teológica islámica Mu'tazalite, que afirma que el regalo de Dios a la humanidad es la razón, y que a través de ella el ser humano puede desarrollar su capacidad moral. Desde esta escuela de pensamiento teológico se debe dar un necesario equilibrio entre la razón y la revelación. Esta corriente se opone a la escuela teológica Ash'arite, que enfatiza la idea de que la voluntad humana debe someterse a la voluntad divina.

²⁷ “...the consent of governed, the rule of the people through their elected representative, and basic human rights and equality of all citizens...” (2008, 45).

²⁸ Recordemos que el concepto rawlsiano de *overlapping consensus* surge en *Teoría de la Justicia* y luego es desarrollado en *El Liberalismo Político*. En el primero Rawls afirma: “Puede haber, en efecto, diferencias considerables entre las concepciones de justicia de los ciudadanos, siempre que estas concepciones conduzcan a juicios políticos similares, y ello es posible ya que premisas diferentes pueden producir una misma conclusión. En este caso existe lo que llamaré consenso traslapado en vez de consenso estricto” (2006, 352). En su obra *El liberalismo político* (2004), Rawls entiende que el liberalismo político busca una concepción política de la justicia que pueda ser apoyada por el consenso entrecruzado de doctrinas religiosas y morales. El apoyo de estas doctrinas razonables sirve para sentar las bases de una sociedad justa y estable (Cfr. 40). En la misma obra, Rawls define el *consenso entrecruzado* como un consenso “...en que todas las doctrinas religiosas, filosóficas, filosóficas y morales razonables probablemente persistirán a lo largo de generaciones y atraerán un

cuerpo respetables de adhesiones a un régimen constitucional más o menos justo, un régimen cuyo criterio de justicia es la concepción política misma (45)”.

²⁹ “While Muslims are my primary audience, non-Muslims should also participate in debating the public role of Shari'a, because what Muslims think and do about these issues affects all human beings everywhere. However, the ethics and rationale of cross-cultural and interreligious dialogue require all sides to strive to learn and understand one another's positions and to be respectful of and sensitive to their apprehensions and concerns. This ethos applies among Muslims as well as between Muslims and non-Muslims. Otherwise, the debate will degenerate into a futile and counterproductive confrontation” (2008, vii).

³⁰ A este respecto, el planteamiento de An-Na'im sigue, aunque no lo señale, la idea de la regla de oro perteneciente a la mayoría de las religiones.

³¹ Al respecto Rawls señala: “An example of how a religion may do this is the following. Abdullahi Ahmed An-Na'im, in his book *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* 52-57 (Syracuse 1990), introduces the idea of reconsidering the traditional interpretation of Shari'a, which for Muslims is divine law. For his interpretation to be accepted by Muslims, it must be presented as the correct and superior interpretation of Shari'a. The basic idea of An-Na'im's interpretation, following the late Sudanese author Ustadh Mahmoud Mohamed Taha, is that the traditional understanding of Shari'a has been based on the teachings of the later Medina period of Muhammad, whereas the teachings of the earlier Mecca period of Muhammad are the eternal and fundamental message of Islam. An-Na'im claims that the superior Mecca teachings and principles were rejected in favor of the more realistic and practical (in a seventh-century historical context) Medina teachings because society was not yet ready for their implementation. Now that historical conditions have changed, An-

Na'im believes that Muslims should follow the earlier Mecca period in interpreting Shari'a. So interpreted, he says that Shari'a supports constitutional democracy. Id at 69-100.

In particular, the earlier Mecca interpretation of Shari'a supports equality of men and women, and complete freedom of choice in matters of faith and religion, both of which are in accordance with the constitutional principle of equality before the law. An-Na'im writes:

'The Qur'an does not mention constitutionalism, but human rational thinking and ex-

perience have shown that constitutionalism is necessary for realizing the just and good society prescribed by the Qur'an.

An Islamic justification and support for constitutionalism is important and relevant for Muslims. Non-Muslims may have their own secular or other justifications. As long as all are agreed on the principle and specific rules of constitutionalism, including complete equality and non-discrimination on grounds of gender or religion, each may have his or her own reasons for coming to that agreement.' (1997, 782-783).