



## DESAUTORIZACIÓN / RETRACTION

El Consejo de Redacción de *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, en aplicación de las directrices marcadas por la *Guía de Buenas Prácticas* de la Editorial CSIC y las recomendaciones de los comités internacionales de ética editorial, debido a un conflicto de duplicidad ha acordado desautorizar formalmente el siguiente artículo:

Bermejo, Diego, (2017). “El giro democrático en el debate secularismo-religión”. *Isegoría*, 57: 571-598.  
doi: 10.3989/isegoria.2017.057.08

La desautorización se basa en los siguientes hechos:

La revista *Isegoría* solo admite artículos originales e inéditos, y así consta en sus “Normas para la entrega de originales”.

Aunque difiera en el título, el artículo desautorizado es una duplicación literalmente exacta de otro del mismo autor publicado con anterioridad:

Bermejo, Diego, (2016). “Secularismo, religión y democracia. El giro democrático en el debate secularismo-religión”. *Pensamiento*, 72: 229-256. doi: pen.v72.i271.y2016.001 [sic]

El original en cuestión se recibió en la redacción de *Isegoría* el 17 de febrero de 2016, acusándose recibo del mismo al día siguiente. Tras recibir las evaluaciones positivas pertinentes, el 7 de noviembre del mismo año se comunicó al autor la aceptación de su texto, del que su autor corrigió las correspondientes pruebas de imprenta el 17 de julio de 2017, resultando finalmente publicado en el número 57 de *Isegoría* (julio-diciembre de 2017).

Con posterioridad a la publicación y tras detectarse esa duplicidad, el Consejo de Redacción de *Isegoría* contactó con la dirección de

la revista *Pensamiento*, que informó de que el autor envió el original publicado en dicha revista el 8 de julio de 2014, aceptando su publicación en diciembre de ese mismo año. En mayo de 2016 el autor efectuó las correcciones necesarias y su artículo fue publicado en el verano de 2016, remitiéndose al autor las correspondientes separatas en septiembre de 2016.

Cabe resaltar que, cuando el autor recibió de *Isegoría* en julio de 2017 las pruebas de imprenta de su trabajo, ese mismo artículo ya se había publicado en la revista *Pensamiento*, que había recibido en su momento por parte del autor las pertinentes correcciones y había enviado luego al autor separatas del mismo una vez publicado, circunstancias de las que el autor no informó a *Isegoría* en tiempo y forma.

No cabe por tanto aceptar las explicaciones del autor, alegando desconocimiento de la suerte corrida por su trabajo enviado a la revista *Pensamiento*.

El Consejo de Redacción de *Isegoría* pide disculpas a sus lectores y hará lo posible por evitar que se repitan situaciones similares en el futuro, empleando todos los medios a su alcance y lamentando que otros originales en espera de ser publicados no hayan podido aprovechar estas páginas ahora desautorizadas.

No se tendrán en consideración las posibles réplicas, contrarréplicas o comentarios a esta decisión editorial.

Esta nota editorial se incorpora a la versión electrónica del artículo desautorizado, y se publicará en el próximo número impreso de la revista (*Isegoría*, 58, enero-junio, 2018).

Madrid, 8 de enero de 2018.

# El giro democrático en el debate secularismo-religión

## The Democratic Turn in the Secularism-Religion Debate

DIEGO BERMEJO\*

Universidad de Deusto

RESUMEN. La presencia revitalizada de la religión en el contexto *globalizado* de una sociedad-mundo tan moderna como religiosa, no acontece únicamente como resultado sociológico del desmantelamiento del mundo postcolonial –que desmiente de hecho el pronostico secularista del ocaso de la religión–, que dota al fenómeno del pluralismo de una complejidad y virtualidad ética/política impensadas–, sino también como resultado de la crisis de la razón moderna y sus postulados, que se revela incapaz de justificar desde el monismo ético racionalista la convivencia política. La *crisis de fundamentación racional última* afecta tanto a las pretensiones fundamentalistas de la religión –impidiendo una lectura precipitadamente triunfalista del llamado “resurgimiento de la religión” en la “sociedad postsecular”– como a las pretensiones secularistas de negación de toda virtualidad ética y política de la religión en la esfera pública. El *giro democrático*, antiautoritario y antidogmá-

tico, postulado coherentemente en la crisis de la modernidad por tres representantes de la filosofía posmetafísica, hermenéutica y pragmática, tales como Vattimo, Habermas y Rorty, sitúa el debate entre secularismo y religión en claves no de verdad, sino de solidaridad.

*Palabras clave:* secularismo; religión; democracia; postmodernidad; postmetafísica; postsecularidad; fundamentalismo.

ABSTRACT. The revival of the religion in the new context of a global world-society, which is as modern as religious, doesn't happen only as a sociological result of the dismantling of the postcolonial world –which denies the secularist forecast of the religion decline and provides the pluralism phenomenon with an unthought-of ethical and political complexity and virtuality–, but as a result of the modern reason crisis too, that makes reason rationally unable to justify po-

\* ORCID iD: [orcid.org/0000-0003-2411-1672](https://orcid.org/0000-0003-2411-1672) [diego.bermejo@deusto.es](mailto:diego.bermejo@deusto.es)

litical life relying on a rationalist ethical monism. The rationalist *last foundation crisis* affects as much the fundamentalist religious claims –which pretend to interpret the so called “religion resurgence or religion revival” in a “postsecular society” in a rapidly triumphal way, as the secularist claims which pretend to deny the religion any ethical and political virtuality in the public sphere. The *democratic turn*, antiauthoritarian and antidogmatic, coherently demanded within the context of the mod-

ern reason crisis by three well-known representatives of the postmetaphysical, hermeneutical and pragmatist philosophy, such as Vattimo, Habermas and Rorty, replaces the debate between secularism and religion on the basis of true questions with the other on the basis of solidarity questions.

*Key words:* Secularism; Religion; Democracy; Postmodernity; Postmetaphysics; Postsecularism; Fundamentalism.

### Introducción

“Los fundamentalistas religiosos y los ateos militantes tienen algo en común: creen que toda la geografía del mundo cabe en un solo mapa. El de una interpretación intransigente de un libro sagrado o el de los datos de una ciencia excluyente y totalizadora. Sin embargo, cuando miramos alrededor, nos asalta de inmediato la complejidad de las cosas, siempre enredadas en una intrincadísima maraña de conexiones causales”<sup>1</sup>. Esta ilustrativa afirmación de A. Fernández-Ramada, tanto contra el fundamentalismo religioso como contra el fundamentalismo ateo, permitiría resumir al menos dos intuiciones que en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada en que nos encontramos comienzan a convertirse en convicciones compartidas: una filosófica y otra existencial. La primera descansaría en la *imposibilidad teórica de cualquier fundamentación última*, tal como se ha puesto de relieve desde el racionalismo crítico, el pensamiento postmetafísico y el pragmatismo recientes. La crisis de la Razón y de la Razón Moderna, la crisis de los metarrelatos modernos, ha deslegitimado cualquier relato con pretensiones de totalidad racional y ha permitido el acce-

so al debate sobre la justificación y legitimación de los discursos e instituciones de otros relatos, descalificados desde la racionalidad moderna como menores, e incluso como irracionales; entre ellos, el relato religioso. La segunda descansaría en la convicción experimentada de que la *ética no es patrimonio exclusivo del secularismo* y de que no todos los males provienen de la religión. La presencia revitalizada de la religión en el contexto *globalizado* de una sociedad-mundo, tan moderna como religiosa, no acontece únicamente como resultado sociológico del mundo postcolonial, que desmiente de hecho el pronóstico secularista del ocaso de la religión y que dota al fenómeno del pluralismo de una complejidad y virtualidad ética/política impensadas, sino también como resultado de la crisis de la razón moderna y sus postulados, que se revela incapaz de justificar desde el monismo ético racionalista la convivencia política. Pero –urge añadir– que la *crisis de fundamentación última* afecta igualmente a las pretensiones fundamentalistas de la religión y a una lectura precipitadamente triunfalista del llamado “retorno de la religión” en la “sociedad postsecular”. Secularismo y religión se enfrentan al mismo reto de una racionalidad

y una realidad que se resisten a concluir en sistema unitario y que se presentan, más bien, como inmersas en un océano de contingencia, pluralidad y complejidad crecientes<sup>2</sup>. La democracia, si quiere ser fiel a su esencia, no puede renunciar, so pena de adulterarse, al pluralismo que la justifica y constituye su razón de ser. Y el enemigo del pluralismo es el fundamentalismo, sea religioso sea secularista. El espíritu democrático actúa, o debe actuar, como correctivo antiautoritario contra pretensiones fundamentalistas de un sesgo u otro. Aunque los fundamentalistas de cualquier signo siempre verán en él debilidad intelectual (renuncia a la Verdad) y relativismo moral (renuncia al Bien). En este sentido convendría recuperar con Rorty la “primacía de la democracia” sobre la filosofía, la ciencia y la religión. A este estado de cosas que exige un cierto tarante debolista, tolerante e irónico, proponemos denominarlo el “giro democrático” en el debate entre secularismo y religión que desplaza el foco de atención de las cuestiones de verdad a las cuestiones de solidaridad.

### 1. Secularismo y pensamiento postmetafísico

El estado de la reflexión ontoepistémica sobre el estatuto de la razón en un *era postmetafísica* invita a nombrarla con mayúscula y a prescindir de hablar más bien de racionalidades en plural. La razón moderna se diversifica en pluralidad de racionalidades (científica, ética y estética), autónomas y sectoriales (contra el racionalismo que postulaba una razón sustantiva, unitaria y única); la racionalidad científica ha incor-

porado el falibilismo como condición de posibilidad de la misma ciencia (contra el cientismo que postulaba el método científico como garante único de acceso a la verdad única); la racionalidad política ha desembocado en democracia constitucional y deliberativa, sancionando el pluralismo como justificación pragmática suficiente y necesaria de la convivencia política (contra el fundacionalismo unitarista); y la racionalidad ética se conforma como ética procedimental, se adhiere al pluralismo moral y se articula en torno a mínimos de justicia ante el reconocimiento de la pluralidad y legitimidad de opciones morales diversas (contra el monismo ético). Si este diagnóstico sobre el estado plural de la razón es cierto, al menos *grosso modo*, entonces la racionalidad política del secularismo exclusivista que pretende para sí el monopolio de la razón política –por más secular que se pretenda– no puede verse sino como ideología particularista –una más entre otras– que no puede reclamar ni fundamento absoluto ni monopolio exclusivo para sus pretensiones de verdad, si no quiere incurrir en contradicción performativa. La democracia se configura cada vez más como *institucionalización del disenso* (Welsch), pluralismo cosmovisional y antifundamentalismo. De ahí que tanto las ideologías religiosas como las ideologías secularistas deben confrontarse con ese hecho que parece ser condición de posibilidad necesaria para la convivencia política en sociedades plurales, postmodernas y postseculares. En el ámbito público y político las cuestiones de verdad ceden prioridad a las cuestiones de solidaridad: en democracia, “¡el error tiene los mismos derechos que la verdad!” (Rawls).

## 2. Secularismo y postsecularización

El proceso de pluralización no solo se ha instalado en el corazón de la razón, debilitando sus pretensiones de totalidad, unidad y absolutez, sino también ha irrumpido en el corazón de la sociedad y de la plaza pública en una *era postcolonial*, descentrada y fragmentada. La globalización, el pluralismo, los flujos migratorios y los nuevos medios de comunicación han propiciado una nueva visibilidad de las religiones, en cuanto catalizadores de identidad, pertenencia y sentido, que exigen presencia social y reconocimiento activo en la construcción de lo público, poniendo en cuestión el ser y sentido de la democracia, tal como se ha entendido desde el secularismo occidental. La irrupción —no siempre pacífica— de las religiones y su nueva visibilidad en la escena pública global plantea un desafío para la teoría y la praxis política de las tesis secularistas. Una *era postsecular* (Habermas) se anuncia como signo del tiempo actual y una “desprivatización de la religión” (Cassanova) como signo principal de su nueva visibilidad.

La teoría clásica de la secularización implicaba una concepción de la política basada en varios principios incuestionables: la separación estricta entre estado y religión, la neutralidad del estado, la exclusión de la religión del debate público y privatización de la creencia. La razón secularista, supuestamente entendida como encarnación de la razón universal moderna, se bastaba para fundamentar los principios normativos de la convivencia política. La esfera pública en una sociedad secularizada debía ser el reflejo social de

un estado laico. La religión era considerada un problema y un obstáculo para la construcción de lo público, porque tanto su sistema de fundamentación como de normativización y cohesión social dependen de fuentes extrañas al consenso democrático y exigen fidelidades y pertenencias no reguladas por el estado y que escapan a su control. La religión, a lo sumo, era tolerada en el ámbito privado al amparo del reconocimiento de la libertad de conciencia. Esta concepción había convertido al secularismo en ideología, acríticamente aceptada, basada en tres supuestos axiomáticos: el supuesto *epistemológico* (modernidad significa superación de la religión en cuanto epistemológicamente irracional o arracional), el supuesto *historicista/teleológico* (modernidad significa superación de la religión en cuanto históricamente primitiva y obsoleta) y el supuesto *político* (modernidad significa superación de la religión en cuanto políticamente antidemocrática). No solo superflua, la religión era considerada, además, como obstáculo, peligro y problema a eliminar. El *triunfo del secularismo* se manifiesta claramente en la conciencia epocal, “*stadial consciousness*” (Taylor), de superioridad intelectual, moral y política que se ha ido imponiendo, sobre todo en Europa, y que lo ha convertido en teoría explicativa única de la racionalidad y de la realidad, de la historia e incluso de la misma religión. El estado moderno no necesitaba más razón que la razón de Estado (tesis fuerte: sacralización del poder del Estado) o que la razón comunicativa (tesis débil: sacralización del consenso). Esta concepción secularista se encuentra en dificultades teoréticas

y prácticas. La crisis de la razón política moderna y la revisión de sus postulados, basados en un secularismo ideológico y excluyente, se manifiesta en fenómenos diversos que apuntan a un malestar creciente. El desencanto político manifiesto en la crisis de valores, la crisis de las ideologías, la crisis de la representación política partitocrática y la crisis de las instituciones ha puesto de manifiesto un malestar ético que la “sola razón” secularista no parece poder solucionar. Una ética mínima, que no sea estrictamente procedimental, necesita de suplementos que no deben confundirse con fundamentos motivacionales, incluso para legitimar los mínimos convivenciales. Las religiones (éticas de máximos) vuelven a ofrecerse como fuentes inspiradoras para reafirmar lo político en su agotamiento – también para dinamitarlo – y no parece, al menos en un futuro inmediato y globalizado, que sin ellas pueda edificarse una convivencia pacífica.

### 3. Secularismo, religión y democracia

El secularismo ha querido presentarse como la mejor (y única) justificación racional y ética de la democracia. Pero la doble crisis por la que atraviesa el secularismo, de fundación racional (secularismo desvelado como ideología) y de legitimación ética (secularismo desvelado como utilitarismo: no todos los estados laicos son ni han sido democráticos), obliga a repensar tanto el secularismo como la religión dentro del marco de la *democracia*, que pasa a constituirse en test de validez racional y ética para ambos en una sociedad plural, postmetafísica y

global, postcristiana (en parte), pero no postreligional (todavía).

El secularismo político se encuentra, por tanto, ante el desafío de la religión que ha encontrado en la crisis de la razón política una oportunidad, no solo para hacerse presente en la esfera pública, sino también para reclamar, apelando a los mismos principios democráticos, igualdad de trato y de derechos en la discusión política. Ante el que no puede responder con otra forma de “fundamentalismo ilustrado” (Habermas). La democracia, como institucionalización del disenso, la justicia de la diferencia y los derechos humanos como garantía de la pluralidad reconocida, obligan a liberar la deliberación política de cualquier tipo de dogmatismo y fundamentalismo excluyente, sea religioso o secularista, y a convertir la misma práctica democrática en un ideal ético. Esto provoca serios problemas a la fundamentación de la democracia, los límites de la tolerancia y del pluralismo, la justificación del carácter normativo de la constitución política, el encaje de las religiones en el orden político, la yuxtaposición no siempre fácil entre ciudadanía y membresía, derechos privados y colectivos, las restricciones necesarias e incompatibles con la democracia, el derecho de sufragio indiscriminado y (des)identificación democrática, límites del laicismo y límites de la religión, constricciones racionales de la democracia o constricciones democráticas de la racionalidad, fundamentación o legitimación, y toda la casuística asociada a estas cuestiones. Estas aporías a las que el secularismo político tiene que responder, si quiere salvar la democracia que considera patrimonio propio, se vuelven

contra él mismo toda vez que no pueda presentarse como paradigma de los principios, virtudes y prácticas democráticas que dice defender.

Existe un acuerdo unánime en la teoría política actual respecto a que el verdadero y único problema de la democracia es el fundamentalismo y respecto a que el fundamentalismo tiene especiales dificultades para reconocerse a sí mismo como tal. El secularismo, que ha sabido poner en evidencia y criticar oportunamente el fundamentalismo religioso, no parece estar dotado de la misma lucidez para detectar el propio. Suponiendo la radical incompatibilidad entre religión y democracia, ha considerado a la religión como el principal enemigo de la democracia y la ha excluido por principio de la deliberación pública. Pero este argumento, que históricamente ha sido verdadero, se vuelve teóricamente falso siempre que la religión se “convierte” a la democracia (aunque no sea por virtud y convencimiento, sino por necesidad y conveniencia): es de sobra conocida la demanda de libertad y reconocimiento por parte de las religiones cuando están en minoría y la demanda de represión, en algunos casos, cuando están en mayoría, aceptándola como fórmula de convivencia política e, incluso, como en el caso del cristianismo como “signo de los tiempos”, ético y evangélico. Convertirse a la democracia exige aceptación pública del pluralismo y confrontación privada con el “dilema del fundamentalismo” (Casanova), es decir, resolver la tensión entre verdad y tolerancia, diferenciando planos, el público y el privado. Dicho de otro modo, haber aceptado al menos la relatividad *pública* de las propias creencias, aunque persista la convic-

ción *privada* de la verdad de las propias y del error de las opuestas. La superación del dilema fundamentalista exige desacoplar las cuestiones de verdad de las cuestiones de solidaridad, las cuestiones dogmáticas de las cuestiones éticas, la ortodoxia de la ortopraxis. Y la necesidad de este desacoplamiento no es tarea exclusiva del fundamentalismo religioso, sino de cualquier fundamentalismo. La “prioridad de la democracia” (Rorty) sobre la filosofía, la ciencia y la religión –en cuanto institución que garantiza el pluralismo, el respeto de las diferencias y la convivencia pacífica, sin necesidad de *fundamentación única* compartida, ni secular (filosófica) ni religiosa (teológica), a no ser en la forma de consenso mutuo sobre la legitimidad ética del disenso y el derecho a la diferencia– sitúa el debate entre secularismo y religión no en el terreno de la mejor fundamentación racional para la convivencia, sino en el terreno de las mejores motivaciones para la solidaridad. El debate entre secularismo y religión adquiere un nuevo tono, una vez que se han aceptado los resultados ontoepistémicos y éticopolíticos anteriormente citados. No se trata de un duelo de razones –razón secularista versus razón religiosa– en competencia por la misma y única verdad (absoluta), sino de convivir en paz y solidaridad en ausencia (racional) de verdad absoluta.

#### 4. El giro democrático. Consecuencias para el debate entre secularismo y religión

El reto democrático al que se enfrentan el secularismo y la religión, si quieren tomar parte en el juego deliberativo en condiciones de igualdad y simetría, es el reto

(anti)fundamentalista. Aceptar el marco teórico anteriormente expuesto y la democracia como marco axiológico debiera afectar necesariamente, y por igual, tanto a la interpretación religiosa como a la secularista. La religión no debiera interpretar su pervivencia y revitalización en contextos secularizadores como invitación a una restauración integrista de la religión tradicional, en términos de victoria triunfalista sobre la modernidad ilustrada, como si la modernidad no hubiera ocurrido. La razón ilustrada no debiera interpretar el mismo hecho como invitación a una restauración integrista de la razón moderna, como si la religión no hubiera ocurrido, en términos de victoria definitiva de la razón moderna sobre la religión. El negacionismo mutuo no es la estrategia más inteligente ni la más acorde con los hechos: ni la religión ha muerto ni la modernidad ha ocurrido en vano. Ambas posturas estarían defendiendo, en versiones diferentes de la misma lógica, la misma razón metafísica: sus postulados fundamentalistas y sus consecuencias dogmáticas, autoritarias, reduccionistas y excluyentes, reafirmando en el prejuicio ideológico particular e ignorando las propias contradicciones y las transformaciones históricas. Ni la religión ha quedado inmune a los efectos de la secularización moderna ni el secularismo puede seguir inmune al fenómeno de la pervivencia de la religión y a su revitalización en la posmodernidad globalizada. La crisis de la Razón afecta por igual a la razón religiosa y a la razón secularista.

Muchos son los pensadores que se han puesto a la tarea de revisar dogmatismos, asumiendo como nuevo marco de reflexión el pensamiento postmetafísico y sus

implicaciones: contingencia, pluralismo y complejidad, y, por tanto, antifundamentalismo (falibilismo epistemológico y consenso intersubjetivo, tanto en la racionalidad teórica como en la racionalidad práctica). Tres posturas diferentes con un denominador común: la prioridad de la democracia sobre la religión, la filosofía y la ciencia. Un *giro democrático*, hermenéutico y pragmatista, que desplaza el debate sobre secularismo y religión al ámbito de la convivencia política. Elegimos a Vattimo, Habermas y Rorty por ser tres referentes indiscutibles del pensamiento filosófico actual y por el eco que han obtenido sus propuestas en el ámbito sociopolítico.

### 1. Vattimo. *Secularización radical*

- *Secularización de la religión, secularización de la razón.* Vattimo desde el pensamiento postmetafísico (“*pensiero debole*”: pensamiento débil”, “debolismo”), extrae las consecuencias del estado vulnerable de la razón metafísica/occidental y postula la necesidad, por coherencia intelectual y responsabilidad ética, de la secularización *radical* de la secularización moderna. Asocia retorno de la religión, crisis de la modernidad y pensamiento postmetafísico. Religión cristiana y razón moderna pertenecen a la misma historia de la razón metafísica y occidental. Y, por tanto, el declinar de la razón metafísica lleva consigo el declinar de ambas. La secularización de la religión habría acontecido porque la secularización constituiría la esencia misma del cristianismo (encarnación, *kenosis*: mundanización de la salvación, historización de la verdad, prioridad del amor sobre el dogma). In-

terpreta la presencia actual de lo religioso no como triunfo de la religión tradicional y fracaso de la tesis de la secularización, sino como resultado del propio proceso de crisis y debilitamiento de la razón occidental y del proyecto moderno: “El ‘final de la modernidad’ (o, en todo caso, su crisis) ha provocado la disolución de las principales teorías filosóficas que pretendían haber acabado con la religión: el cientificismo positivista y el historicismo hegeliano (luego, marxista). Hoy no hay razones filosóficas de peso para ser a favor o en contra, en cualquier caso, rechazar la religión”<sup>3</sup>.

El hilo conductor de la argumentación vattimiana consiste en interpretar la historia de occidente como historia de la metafísica culminada y terminada en el nihilismo entendido como acontecimiento epocal (niezscheano/heideggeriano) que obliga como criterio normativo tanto a la religión como al socialismo. El final de la metafísica occidental se revela como la culminación de una historia del debilitamiento de la concepción objetivista y fundamentalista del ser y de la verdad. El Proyecto Moderno que desemboca en la Tecnociencia representa la culminación de la metafísica, no su negación, porque convierte la realidad en pura objetividad definida por el método científico y realiza plenamente su pretensión de verdad universal y única. Pero la crisis actual del Proyecto Moderno arrastra consigo los relatos que lo justificaban y obliga a revisar la lógica de dominio inherente a la metafísica occidental: la violencia de la metafísica y la metafísica de la violencia. El final de la razón metafísica significará debilitamiento del ser, es decir, final de los

fundamentos absolutos y definitivos, y despedida de la idea de verdad y de realidad objetivas<sup>4</sup>. De un concepto fuerte de las categorías metafísicas se pasa a un concepto débil de las mismas (pensamiento débil, debolismo). El debilitamiento se convierte en destino ontoepistémico que da cuenta del estado conveciente de la razón occidental y sus límites de la irrupción del pluralismo y del relativismo y de la nueva visibilidad de lo religioso, pero también en criterio hermenéutico que impide el retorno a concepciones fundamentalistas de la misma razón.

“El racionalismo ateo –dirá Vattimo– adoptó dos formas durante la modernidad, que a menudo se han mezclado la una con la otra: por un lado, la creencia de que las ciencias experimentales de la naturaleza son lo único que puede aspirar a alcanzar la verdad; y, por otro lado, la fe en el progreso de la historia hacia una condición de emancipación completa. Estas dos clases de racionalismo se han combinado a menudo: por ejemplo, en la concepción positivista del progreso. Ambas perspectivas guardaban para la religión un papel meramente provisional; ya que consideraban ésta como un simple error destinado a desmantelarse gracias a la racionalidad científica, o como un momento a superar gracias al desenvolvimiento de la razón hacia formas de autoconciencia más completas y más verdaderas. Hoy en día, tanto la creencia en la verdad objetiva de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia una transparencia más completa, parecen haberse superado. //

En nuestros tiempos, todos nosotros estamos acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya generado un desencanto radical hacia la idea misma de desencanto. Por decirlo de otro modo: la desmitificación se ha vuelto finalmente contra sí misma, reconociendo, por lo tanto, que el ideal de una eliminación del mito era un mito también”<sup>5</sup>.

Según esta interpretación, el retorno y *nueva visibilidad* de la religión no debiera entenderse como victoria religiosa sobre la razón secular, restaurando con ello un fundamento más sólido, más metafísico y más verdadero que serviría como terapia y solución contra el “malestar” de la razón occidental: “Mi propósito no es abrazar de nuevo una fe histórica, ni la racionalidad de lo real, al aducir el argumento de que, puesto que las religiones ‘vencen’, ello significa que las religiones tienen que ser verdaderas”<sup>6</sup>. El retorno de lo religioso no significa retorno a una verdad de siempre, ya de la teología metafísica o la metafísica teológica, porque la verdad de la religión y la verdad de la razón y de la ciencia occidentales son la misma (objetividad, poder). La historia de la metafísica (onto-teo-teo-ológica) es, para Vattimo, la historia de una violencia constante sobre la realidad (metafísica=violencia). Resumirla es repetir la historia del poder, la religión del poder o el poder como religión. “Más bien, de lo que se trata –precisará– es de ser capaces de escuchar los ‘signos de los tiempos’, por usar una expresión de los evangelios: una vez que el renovado interés social y político por la religión se asocia con la crisis de las ideologías racionalistas que durante la modernidad constituyeron la base del ateísmo, ta-

les signos adquieren un significado extraordinario”<sup>7</sup>. Actualidad de la religión, ligada a la crisis de la verdad racional, significa para el filósofo debolista, nueva legitimidad del lenguaje y del discurso simbólicos en un mundo en el que la verdad se disuelve en metáfora e interpretación (Nietzsche). El final de la concepción objetivista de la verdad arrastra consigo la concepción objetivista también de la verdad religiosa, y la necesidad de pensar como acontecimiento el criterio hermenéutico del debilitamiento. Pero no para incurrir en el irracionalismo del todo vale y de igual modo (validez de cualquier interpretación), sino para pensar la irrupción del pluralismo como signo del debilitamiento del Ser y el debilitamiento del Ser como único modo de hacer experiencia de la realidad, de la razón y de Dios (*passer debole*): “Si en la actualidad el mundo se nos presenta como un juego de interpretaciones, ello no es así debido a que hayamos entendido más agudamente que Aristóteles, Parménides y Descartes que las cosas sean objetivamente así. Por el contrario, ello es así debido a que el Ser mismo (que no es nunca objeto puro situado delante de nosotros, los sujetos) se da de un modo menos perentorio, más debilitado”<sup>8</sup>.

Esto es una traducción del núcleo del mensaje cristiano en cuanto relato de la historia del abajamiento y debilitamiento de Dios (muerte de Dios): “la secularización es la verdad del cristianismo”<sup>9</sup>. Ser fieles a la historia de la secularización significará no retornar a una religión *fuerte*, sino seguir la desacralización revelada en el cristianismo: “Si la Biblia habla del Ser como un evento, y de Dios como alguien que abandona su propia trascendencia

(primero, al crear el mundo; y luego, al redimirlo a través de la encarnación y la cruz – a través de la *kenosis*), entonces los fenómenos desacralizadores característicos de la modernidad son los auténticos aspectos de la historia de la salvación. Permítame citar otro dicho italiano, algo jocoso: ‘*Gracias a Dios, soy ateo*’<sup>10</sup>. Y la justificación para Vattimo es la siguiente: “La revelación bíblica nos libera de la ‘religión natural’, de las supersticiones, y de la idea de lo divino como un poder misterioso que yace absolutamente más allá de nuestra comprensión y que, por lo tanto, es irracional; poder ante el cual deberíamos sucumbir, aceptando calladamente las más variadas disciplinas dogmáticas y morales impuestas por la autoridad de las iglesias”<sup>11</sup>.

- *Caritas versus veritas*. Dios no es objeto, ni objetivo. No evidente, ni demostrable (los textos evangélicos invitan a ello). La creencia es más bien un “creer que se cree” (*credere in credere*) en que el amor es más fuerte que la ley y cualquier entidad suprahumana, y una fidelidad de memoria a la historia del bajamiento de Dios y su muerte que pone fin a la violencia sagrada y a la sacralización de la violencia. Y también, por tanto, a la cristiandad y su régimen y a una interpretación del cristianismo como religión. El futuro de la *religión* es estético. La religión no desaparecerá, no oblitante, como no desaparecen las obras de arte pasadas que guardamos con auténtica piedad y devoción en el museo. El futuro del *cristianismo* secularizado es ético: “Secularización como hecho positivo –dirá Vattimo– significa que la disolución de las estructuras sacrales de la sociedad cristiana, el tránsito a una ética de

la autonomía, a la laicidad del estado, a una menos rígida literalidad en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no se entiende como venir a menos o despedida del cristianismo, sino como una más plena realización de su verdad que es, recordémoslo, la *kenosis*, el abajamiento de Dios, la negación de los rasgos ‘naturales’ de la divinidad”<sup>12</sup> –rasgos autoritarios, arbitrarios, violentos e irracionales. Por eso, a su vez, el cristianismo se convierte en criterio normativo para la secularización: “la norma de la secularización es la caridad y, más en general, o en lenguaje ético, la reducción de la violencia en todas sus formas”<sup>13</sup>. La secularización realiza tanto la *kenosis* cristiana –centro de la historia de la salvación– como el nihilismo metafísico –final y destino de la metafísica–, conociendo ambos en reconocer el debilitamiento del ser y de la verdad como criterio ético y político que abre las puertas decididamente a un proceso de radicalización de la lógica escandalosa de la debilidad frente a la lógica del poder en ambos órdenes: “El nihilismo es la interpretación, o versión posmoderna del cristianismo” y, en opinión de Vattimo, “la única capaz de salvarlo de la disolución o de un final violento en una guerra religiosa universal. Puesta en otros términos, la muerte de dios anunciada por Nietzsche no es otra cosa que la muerte de Jesús en la cruz. La muerte de Dios significa, en Nietzsche, la disolución final de los valores supremos y de la creencia metafísica en un orden del ser objetivo y eterno, o sea, el nihilismo”<sup>14</sup>. El nihilismo representa la salida de la verdad entendida como poder. Y el cristianismo es nihilismo “en la medida en que Jesús no vino al

mundo para mostrar el orden 'natural' sino para destruirlo en nombre de la caridad. Amar a tu enemigo no es con exactitud lo que ordena la naturaleza y, sobre todo, no es lo que ocurre de modo 'natural'<sup>15</sup>. Si no nos es dada la verdad sino como interpretación, vivir en la pluralidad de interpretaciones impone el amor como verdad. Incluso más, el amor libera de la verdad: "En el cristianismo existe una virtualidad de liberación que en lo fundamental también es liberación, digámoslo de forma escandalosa, de la verdad"<sup>16</sup>. La caridad (el amor) es la verdad practicada (*famae veritates in caritate*)<sup>17</sup>. Y solo esa "verdad" nos hace libres, porque realmente libera, incluso del autoritarismo de la verdad ("La verdad que nos hace libres es verdadera porque nos hace libres. Si no nos hace libres, debe ser descartada")<sup>18</sup>.

- *Democracia versus verdad*. La democracia sorra para Vattimo un cristianismo secularizado, no metafísico, no dogmático y no violento: siempre que sea la expresión realizada del tránsito de la verdad al amor y tránsito de la imposición al respeto del otro (incluso equivocado desde el punto de vista de uno). "La conclusión a la que quiero llegar –dirá el filósofo debolista– es que la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. Conduce a la república de los filósofos, los expertos y los técnicos, y, al límite, al Estado ético, que pretende poder decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra su opinión y sus preferencias. Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia. Sin embargo, si se

piensa la verdad en términos hermenéuticos que muchos filósofos del siglo XX han propuesto, la verdad de la política deberá buscarse sobre todo en la construcción de un consenso y de una amistad civil que hagan posible la verdad también en el sentido descriptivo del término"<sup>19</sup>. "Política sin verdad", "cristianismo no religioso", y "una caridad que ya no dependa de la verdad"<sup>20</sup>, reflejan el cristianismo secularizado y la política secularizada que sueña Vattimo como coincidentes. "No podemos no decirnos cristianos" –dirá Vattimo– utilizando la expresión de Croce, porque en el mundo en el que Dios ha muerto –se han disuelto los metarelatos y se ha desmitificado afortunadamente toda autoridad, también la de los saberes 'objetivos' –nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad"<sup>21</sup>. Democracia y cristianismo –no dogmáticos, kenóticos, nihilistas– comparten para Vattimo un destino común: la secularización radical de toda pretensión de sacralización de cualquier orden o entidad que se pretenda "natural" y objetiva, es decir, metafísica, tanto religiosa como secular.

## 2. Habermas: Sociedad postsecular

- El giro postsecularista de Habermas se origina a partir de la cuestión central planteada a la racionalidad secular, política y ética: la crisis de la razón práctica, es decir, la crisis de fundamentación/justificación de la democracia deliberativa desde una racionalidad que ya no puede ser sino postmetafísica y desde el pluralismo social (también religioso) innegable. La expresión "sociedad postsecular" remite, para

Habermas, a la pervivencia de comunidades religiosas en entornos secularizados<sup>22</sup> y a un “cambio de conciencia”<sup>23</sup> respecto de la relación entre razón y fe que obliga a una interpretación diferente de la tesis de la secularización radical. Ni la pérdida de función social de la religión ni la privatización consiguiente han tenido (y tampoco deberían tener) como consecuencia la pérdida de significado de la religión ni en la esfera política ni la esfera privada; lo que obliga a repensar la ecuación: modernización igual a desaparición de la religión. El hecho de la pervivencia y revitalización de lo religioso a nivel global constituye para Habermas un auténtico reto cognitivo para la razón ilustrada, al que hay que responder con un cambio de mentalidad que se nota en tres sentidos: primero, reconocimiento sociológico de la pervivencia de las religiones (hecho); segundo, reconocimiento sociológico del valor motivacional y ético de las mismas para la vida pública y democrática (valor); y tercero, reconocimiento programático de un nuevo concepto de secularización en el mundo como proceso complementario de aprendizaje y mutua ilustración entre secularismo y religión, entre no creyentes y creyentes, con connotaciones normativas (ideal). Reconocer y aceptar el hecho de vivir en una “sociedad postsecular” implica todo eso<sup>24</sup>.

Tres son, para el filósofo frankfurtiano, los factores<sup>25</sup> que han contribuido al cambio de conciencia sobre el papel de las religiones en la esfera pública: a) la presencia global, potenciada a través de los medios de comunicación, de la violencia “religiosa” (fundamentalismos, terrorismo, conflictos atribuidos a antagonis-

mos religiosos) que lleva a tomar conciencia de la relatividad de la cosmovisión secular europea en comparación con las cosmovisiones religiosas y su influencia a nivel global: “Esto hace tambalearse la convicción secularista de la *previsible desaparición* de la religión, ahuyentando todo triunfalismo de la comprensión secular del mundo. La conciencia de vivir en una sociedad secular ya no viene vinculada con la *certeza* de que la creciente modernización cultural y social se realizará *a expensas* de la importancia, pública y privada, de la religión”; b) la importancia creciente del papel de las religiones en la vida pública, que adquieren paulatinamente la función de comunidades hermenéuticas (*Interpretationsgemeinschaften*), influyendo en la opinión pública a través de sus contribuciones a cuestiones éticas sensibles y polémicas para las que la moral laica no dispone de argumentos definitivos en un contexto de pluralización generalizada: “Nuestras sociedades, cosmovisionalmente pluralistas, constituyen una sensible caja de resonancia para tales intervenciones, porque ellas mismas están divididas –y cada vez con mayor frecuencia– en conflictos de valores necesitados de una regulación política. En la lucha entablada en torno a la legalización del aborto o la eutanasia, en cuestiones bioéticas de la medicina de la reproducción, en cuestiones sobre protección de los animales o el cambio climático, en estos temas y en otros similares el estado de la argumentación es tan complejo (*unübersichtlich*, inabarcable) que no está decidido en absoluto de antemano qué partido puede invocar las razones morales correctas”; y c) la radicalización del plura-

lismo religioso, debido a la inmigración masiva de colectivos muy identificados con sus tradiciones religiosas de origen, que mantienen como seña de identidad en las sociedades de acogida, y el problema agudizado de la convivencia tolerante y de la integración política de la diversidad cultural: “Como consecuencia de la inmigración, se unen las disonancias más estridentes entre religiones diferentes con el reto de un pluralismo de formas de vida típico de sociedades de inmigración que va más allá del reto de un pluralismo de creencias”.

Del hecho de la pervivencia de las religiones en sociedades secularizadas pasa Habermas a postular el *deber* de las mismas a intervenir activamente en la vida pública para enriquecer incluso la democracia y la racionalidad secular. ¿Por qué y cómo?

- Déficit motivacional y legitimación de la democracia liberal. La religión puede jugar un papel decisivo en la fundamentación deliberativa porque puede ayudar a solventar el marasmo y aporías de la razón comunicativa que, pretendiendo legitimar los principios jurídicos de la convivencia política sobre el reconocimiento de la simetría participativa de todos los miembros de una sociedad en condiciones de libertad e igualdad, no puede imponer la solidaridad, sin embargo, desde argumentos estrictamente racionales en el marco de un pensamiento postmetafísico consciente de su falibilidad y, por tanto, de la discutibilidad por principio de los fundamentos, valores y normas que la constituyen, ni imponerse como razón universal en ausencia de una contitucionalización del de-

recho internacional que la garantizara mundialmente; y que adolece, además, de un déficit motivacional en una sociedad cada vez más orientada por la razón estratégica, individualista, consumista y mercantilizada, orientada al éxito y no al mutuo entendimiento, fragmentada y despolitizada. La religión, según Habermas, puede coadyuvar a corregir los riesgos de una “modernidad que está descarrilando” (*eine entgleisende Modernisierung*) por diversas razones: primero porque dispone de un “potencial semántico” que no se debe despreciar, encapsulado en el depósito simbólico de un lenguaje no secular que puede traducirse en valores sociales, visiones políticas y motivos de solidaridad que no han encontrado todavía expresión secular políticamente apropiada –como, por ejemplo, categorías cristianas incorporadas al discurso secular de la dignidad, los derechos y la democracia despojadas del lenguaje religioso. Segundo, porque dispone a su vez de un potencial emocional que necesita el estado democrático liberal para reconstruir permanentemente el “patriotismo contitucional” que no puede ser solamente una mera idea regulativa a la que se corresponde con una aceptación cognitiva, sino que requiere una aceptación voluntaria que pasará por el filtro de los valores prepolíticos de los que se alimenta la sociedad civil (religiosamente) plural –comprometerse con valores comunitarios exige una solidaridad afectiva y efectiva que no puede imponerse coercitivamente, que depende de fuentes “prepolíticas” y de las que depende en última instancia el éxito de la convivencia democrática–. El estado consta de una doble condición, institucio-

nal y social: de ordenamientos e instituciones políticas, por una parte, y de sociedad civil, por otra; de ciudadanos de un estado democrático y miembros de una sociedad civil plural. La democracia se justifica a sí misma precisamente por ser un proceso inclusivo de participación y diálogo entre ciudadanos iguales que se saben diferentes por ser miembros de comunidades civiles variadas y de tradiciones culturales diversas, de las que nutren sus ideales, valores y motivaciones y que, a su vez, pueden aportar a la consolidación de las virtudes políticas necesarias para la vida democrática en proceso continuante permanente. ¿Cómo garantizar la civilidad, por una parte, y la pluralidad cosmovisional, por otra?

- *Democratización de la religión y democratización del secularismo, principio de simetría y proceso complementario de aprendizaje.* El ser y deber ser de la democracia constitucional, que persigue una ciudadanía inclusiva, exige un triple proceso “cambio de mentalidad” (*Bewusstseinswandel*), un “proceso complementario de aprendizaje” (*komplementärer Lernprozess*)<sup>26</sup> y un principio de simetría. La convivencia en el espacio público de discursos, fidelidades y filiaciones múltiples plantea, según Habermas, exigencias democráticas tanto a la mentalidad secular como a la religiosa, tanto al tradicionalismo como al secularismo. Contra el “fundamentalismo” secularista que, fiel al postulado ilustrado de la consideración de la religión como forma premoderna y científicamente superada, pretende arrinconar las religiones en el ámbito exclusivamente privado, desde una tolerancia

arrogante, y excluirlas de la construcción política y cultural de lo público, plantea una democratización del secularismo. ¿Descalificar la religión por principio y discriminar por razón de creencias no sería tan extraño a una concepción democrática de la ciudadanía como discriminar por razón de sexo?, se pregunta Habermas. No debería confundirse neutralidad religiosa del estado con exclusión de la religión de la esfera pública. Llega a proponer exigencias al pensamiento racionalista, ilustrado y secularista, que a algunos ateos activistas resultan excesivas (Flores<sup>27</sup>), tales como abstenerse cognitivamente en las cuestiones de verdad o falsedad de los contenidos religiosos. El respeto, que va de la mano de este abstenerse cognitivamente de todo juicio en este terreno, se funda en el respeto por las personas y formas de vida que claramente traen su integridad y autenticidad de convicciones religiosas. Pero no solo respeto. La filosofía tiene razones para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas<sup>28</sup>.

Porque, construir y legitimar una comunidad liberal constitucionalmente integrada, a partir de comunidades cosmovisionalmente fragmentadas<sup>29</sup>, impone un “cambio de mentalidad”, tanto religioso como secular, sobre la base de una “auto-reflexión hermenéutica”<sup>30</sup> y una nueva “actitud epistémica” abierta al “mutuo aprendizaje”, si se quiere evitar el “choque fragmentador de los credos fundamentalistas y secularistas”: “Es preciso un cambio en las actitudes epistémicas para que la conciencia religiosa se torne reflexiva y para que la conciencia secularista trascienda autoreflexivamente sus limitaciones”<sup>31</sup>. Esto plantea exigencias a ambas:

aceptación de la pluralidad de lenguajes, discursos y razones; conciencia autoautocrítica y voluntad hermenéutica de traducción:

“En vez de ser algo natural y sobreentendido, la intuición de los ciudadanos seculares de que viven en una sociedad postsecular que también está ajustada en sus actitudes epistémicas a la persistencia de comunidades religiosas requiere más bien un cambio de mentalidad que no es menos cognitivamente exigente que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno ampliamente secularizado. Con arreglo a los criterios de una ilustración que se cerciora críticamente de sus propias limitaciones, los ciudadanos seculares comprenden su falta de coincidencia con las concepciones religiosas como un desacuerdo con el que hay que contar razonablemente. // En ausencia de esta presuposición cognitiva, no se puede exigir de manera razonable la expectativa normativa de un uso público de la razón, al menos no en el sentido de que los ciudadanos seculares se embarquen en una discusión política sobre el contenido de las contribuciones religiosas con la intención de traducir, llegado el caso, las razones e intuiciones moralmente convincentes en un lenguaje universalmente accesible. Se presupone una actitud epistémica que tiene su origen en un cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular. Esta presuposición cognitiva indica que la ética democrática de la ciudadanía, en la interpretación que yo he propuesto, solo se les puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando los ciudadanos religiosos y los seculares recorran procesos de aprendizaje complementarios”<sup>32</sup>.

La responsabilidad y la carga *deben* recaer de modo “simétrico” sobre ambas partes<sup>33</sup>. Habermas reconoce que la mentalidad religiosa ya se ha visto obligada desde hace tiempo a una autorreflexión “modernizadora” –al menos en las iglesias occidentales– y ha debido (y deberá) enfrentarse a los retos planteados por la modernización –primacía de la tolerancia frente al pluralismo religioso y las diferentes pretensiones de verdad, primacía de la autonomía de la ciencia en la descripción y conocimiento del mundo y la primacía de la argumentación secular en la política y de la moral autónoma basada en una ética universal e igualitaria<sup>34</sup>– teniendo que responder con autorrestricciones y transformaciones hermenéuticas. Identica autorreflexión se exige a la mentalidad secularista, no sólo por motivos de pragmática política (convivencia y tolerancia) y de ética civil (respeto e igualdad), sino por razones cognitivas. El secularismo, para Habermas, debe superar actitudes displicentes hacia las cosmovisiones religiosas y aprender del diálogo con ellas, sin abdicar de la racionalidad secular, pero asumiendo a la vez una actitud epistémica, críticamente ilustrada, respecto de su contenido, estatus y genealogía. Es decir, aceptando una autoilustración animada por el diálogo con la religión que le permite: primero, aceptar la finitud y falibilismo de la razón secular; segundo, reconocer los préstamos religiosos que la constituyen –raíces, motivaciones, impulsos, conceptos y traducciones diversos de origen religioso tanto en su origen como en su evolución–; tercero, reconocer también un contenido de verdad, por tanto rancio –“equivalente se-

cular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva<sup>35</sup>— viene haciendo desde la filosofía, convirtiendo en categoría teórica la experiencia del postsecularismo vivido en una sociedad cosmovisionalmente plural, por medio de un programa ambivalente: “Por una parte, desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intención no polémica, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber. Y, por otra parte, se vuelve contra una concepción de la razón recordada científicamente y contra la exclusión de las doctrinas religiosas con respecto a la genealogía de la razón<sup>36</sup>. El pensamiento posmetafísico resume Habermas,

“... está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella: insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas. Los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe. Sin embargo, a la filosofía que se mantiene agnóstica no le corresponde la tarea de hacer una apología de la fe con medios filosóficos. A lo más, la filosofía gira alrededor del núcleo opaco de la experiencia religiosa cuando se interesa por la singularidad del habla religiosa y por el sentido específico de la fe. Este núcleo permanece tan abismalmente ajeno al pensamiento dis-

cursivo como el núcleo de la contemplación estética, el cual también puede solamente ser cercado, mas no penetrado por la reflexión filosófica<sup>37</sup>.

Esta actitud epistémica es la que Habermas considera adecuada y exigible al ciudadano secular—¡no menos ilustrada que la actitud exigida al ciudadano religioso!<sup>38</sup>—, entendiendo con ello que sólo así las cargas de una ciudadanía responsable e ilustrada recaerán por igual (simétricamente) en ambos lados<sup>39</sup>. No se trata, en ningún caso, de abandonar ni del saber natural ni de los principios democráticos del estado liberal y constitucional, ni de la moral racional autónoma, pero sí de exponerse al desafío de la potencia de la religión como un signo más de la insuficiencia de la ilustración moderna (recuérdese aquel lejano artículo de Habermas sobre la Ilustración insuficiente) que le obliga a pensar sobre sí misma. La secularización, por tanto, no puede funcionar como “un filtro que elimina los contenidos de la tradición”, sino como “un transformador que transmuta la corriente de la tradición<sup>40</sup>. El motivo que aduce Habermas para justificar su dedicación al tema fe-saber es salvar la razón, no depotenciarla; salvarla del derrotismo, del cientismo y del desencanto<sup>41</sup>. Salvar “la conciencia de lo que falta” —“ein Bewusstsein von dem, was fehlt” (título original de *Carta al Papa*)— para salvar la razón: poder legitimar la “solidaridad herida” y necesitada de convicciones que el déficit motivacional de que adolece la razón práctica para estimularla no puede subsanar desde su estricta lógica<sup>42</sup>. El estado democrático constitucional, pues, es más que un simple *modus vivendi* o un mero ordenamiento legal; implica un *ethos* ciu-

dadano, si quiere responder a su carácter inclusivo, igualitario y deliberativo, que plantea exigencias a todos los ciudadanos, que podríamos resumir en conversión a la democracia, y expectativas compartidas. A los ciudadanos religiosos pide, no una mera adaptación y obediencia externa a la ley, sino la aceptación de la legitimidad secular de la democracia (“Deben hacer suya, bajo las premisas de su propia fe, la legitimación secular de la comunidad estatal”)<sup>43</sup>. A los ciudadanos secularistas la aceptación real de la legitimidad del pluralismo y, por ello, la apertura, no solo a la tolerancia displicente o indiferente, sino al diálogo con la religión:

“Hay dos razones que hablar en favor de tal apertura liberal. Por un lado, las personas que ni quieren ni son capaces de desdoblarse sus convicciones morales y su vocabulario en una parte profana y una parte sagrada, deben participar, incluso con un lenguaje religioso, en la configuración de la opinión pública. Por otro lado, el Estado democrático no debería reduplicar precipitadamente la polifónica complejidad de la multitud de voces públicas, porque no puede saber si, de lo contrario, no confiará a la sociedad el flujo de los escasos recursos de creación de sentido e identidad. Especialmente en terrenos sensibles (“verwundbare Bereiche”) de la convivencia social, las tradiciones religiosas disponen de fuerza para articular convincentemente intuiciones morales. Pero lo que pone al secularismo en apuros es la expectativa de que los ciudadanos seculares deben encontrarse en la sociedad civil y en el espacio político público en el mismo plano de igualdad

con sus conciudadanos religiosos en cuanto ciudadanos religiosos. // Los ciudadanos seculares que se encuentran con sus conciudadanos manteniendo la reserva de que éstos, por su postura religiosa, no pueden ser tomados en serio como contemporáneos modernos, volverían (recaerían: “zurückfallen”) al nivel de un mero *modus vivendi* [i.e. de mera coexistencia entre extremos<sup>44</sup>] y abandonarían con ello la base del reconocimiento de la ciudadanía común. No deben, a fortiori, excluir que incluso en expresiones religiosas se descubran contenidos semánticos, y quizá incluso tácticas intuiciones propias, que pueden ser traducidos y aportados a una argumentación pública. Si todo ha de ir bien, ambas partes deben entonces, cada una desde su perspectiva, entregarse a una interpretación de la relación entre fe y saber que posibilite a ambos una convivencia autorreflexivamente ilustrada (“selbstreflexiv aufgeklärtes Miteinander”)<sup>45</sup>.

Ser ilustrados y modernos en una sociedad postsecular, exige, para Habermas, estos mínimos.

### 3. Rorty: Prioridad de la democracia

- *Solidaridad versus objetividad*. Rorty desde un neopragmatismo solidario, liberal e irónico, representa como pocos el desencanto secularizador tanto respecto de la razón teórica como de la razón práctica. Ni la filosofía ni la ciencia, ni la ética ni la política, pueden pretender fundamento último y objetivo, universal y necesario, basado en alguna supuesta naturaleza

o esencia metafísica –algo no humano– que obligue a ser correspondido e impuesto. El tenor antiesencialista y antipositivista, es decir, antimetafísico y antiautoritario, se muestra en el cuestionamiento del concepto clásico de verdad entendida como adecuación, correspondencia o representación exacta del ser de la realidad. Un concepto que, de ser así, sería paralizante, inhumano e impositivo. Secularización significa desacralización, es decir, pérdida de poder de lo real o de la realidad como poder. La cuestión de la verdad objetiva, en tanto correspondencia con una Naturaleza Intrínseca de la Realidad, sería para Rorty el equivalente secularizado del Dios Poder: “La ciencia... constituye la versión ilustrada de la adoración a un dios de poder”<sup>46</sup>. Hace tiempo que la racionalidad se ha “socializado” como demuestra el tenor de la filosofía reciente y de la filosofía de la ciencia poskantiana. No tendría demasiado sentido, por tanto, desde el punto de vista pragmatista, la rivalidad en la competición por la verdad entre creencias científicas y creencias religiosas, pretendiendo la racionalidad de las primeras y la irracionalidad de las segundas, o viceversa. Para el pragmatismo, la verdad es un hábito de acción<sup>47</sup>, algo que sirve a determinados objetivos, lo algo de naturaleza distinta a los deseos y necesidades humanas. Por tanto, las creencias son instrumentos o herramientas útiles para conseguir objetivos humanos, por ende, plurales y variables, el fundamental de los cuales es la felicidad. La obsesión por la verdad sustantiva y objetiva es una “neurosis cartesiana” (Bernstein). El conocimiento no consiste en la búsqueda de la Verdad Objetiva, sino en la “habilidad para resolver

problemas” (Kuhn)<sup>48</sup>. “El único criterio moral o epistemológico que tenemos o necesitamos [en sociedades democráticas] es el de si realizar una acción o sostener una creencia contribuirá o no, a la larga, a realizar una mayor felicidad humana”<sup>49</sup>. Por eso, el pragmatismo rortyano da prioridad a la democracia sobre la filosofía, a la solidaridad sobre la verdad objetiva y a la esperanza sobre el conocimiento<sup>50</sup>. La cuestión religiosa, por tanto, se juega fuera del marco de la pretensión de verdad y se desplaza al ámbito de la convivencia pragmática en sociedades plurales, que serán descentes –lo único que debería ser importante– si mitigan el sufrimiento de los individuos y les permiten construir la felicidad que sueñan. En una sociedad liberal y democrática la única postura controvertida es la que afirma el autoritarismo y el dogmatismo, queriendo *imponerse* a los demás por razones metafísicas, es decir, reclamando acceso privilegiado a una supuesta verdad/realidad/naturaleza preexistente y no humana. La discusión teórica sobre la verdad no tiene demasiado sentido para el debate público democrático que solo demanda solidaridad y decencia, es decir, aliviar el sufrimiento y evitar la humillación.

- *Privado-público*. De ahí que un criterio pragmatista para manejar la utilidad de las creencias sería la distinción privado-público:

“... deberíamos diferenciar la búsqueda de grandeza y sublimidad de la búsqueda de justicia y felicidad. La primera es opcional, la segunda no. Puede que el primer tipo de búsqueda sea ne-

cesario para satisfacer los deberes que tenemos para con nosotros mismos. El segundo tipo de búsqueda es necesario para los deberes que tenemos para con los demás. En las culturas religiosas se creía que además de estas dos clases de deberes, existían también unos deberes para con Dios. En la cultura completamente secularizada que anticipo no habrá deberes de esta última clase: las únicas obligaciones que tendremos serán respecto a nuestros semejantes y nuestras propias fantasías. De suerte que el único sitio que le va a quedar a lo sublime será el reino de la imaginación personal, en la vida fantástica de aquellas personas que, gracias a su particular idiosincrasia, son capaces de realizar hitos inexplicables y sensacionales para el resto de la gente.<sup>51</sup>

El secularismo pragmático va más allá del secularismo racionalista y del secularismo positivista, ambos deudores del paradigma de la sumisión a una autoridad no-humana (Verdad, Naturaleza o Dios), a algo in-escribible.<sup>52</sup> Es el pragmatismo antiautoritario que no acepta otra autoridad que el consenso intersubjetivo en cuestiones de ámbito público y el pluralismo de creencias en el privado.

- *Cuestión religiosa, cuestión de gusto. Anticlericalismo*. “Vivir y dejar vivir”. Rorty confiesa, en coherencia con su postura escéptica e irónica en cuestiones ontoepistémicas, su indiferencia ante la cuestión de Dios como cuestión metafísica y/o científica. El asunto relevante no consiste en plantearse la cuestión de si existe Dios o no (metafísica), o de si tiene sentido

epistemológico la cuestión (contenido cognitivo de la creencia en Dios); sino si la creencia en Dios, como cualquier otra, sirve para algo. Y parece que en el ámbito de lo privado sigue inspirando la vida y la fantasía de las personas. De ahí que el debate ateísmo-teísmo no tendría demasiado sentido. Sí, sin embargo, el debate sobre religión pública (clericalismo de todo tipo) y anticlericalismo, es decir, religión con pretensión de universalidad y religión privada sin pretensión de universalidad. De hecho, reconoce que su postura, atea en principio, quedaría mejor matizada como anticlerical: “Ahora desearía haber utilizado este término en las ocasiones en que utilicé el primero [sc. ateísmo] para caracterizar un punto de vista”. La razón estriba en que el debate teísmo-ateísmo se desarrolla todavía en el eje de la verdad (metafísica), mientras que el debate clericalismo-anticlericalismo se desarrolla en el eje del poder (política):

El anticlericalismo es una visión política, no epistemológica o metafísica. Es la idea de que las instituciones eclesiales, a pesar de todo el bien que hacen —a pesar del consuelo que ofrecen a los que están en situación de necesidad o hasta de desesperación—, son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas. Mientras que los filósofos que defienden que el ateísmo, a diferencia del teísmo, se apoya en pruebas dirían que la creencia religiosa es irracional, los seculares contemporáneos, como yo mismo, se contentan con decir que es políticamente peligrosa. Según nuestro punto de vista, la religión resulta inobjetable

en la medida en que se privatice, en la medida en que las instituciones eclesíásticas no pretendan convocar a los fieles en pos de propuestas políticas y en la medida en que tanto creyentes como no creyentes estén de acuerdo en seguir una política de vivir y dejar vivir”<sup>53</sup>.

Por eso, para Rorty, “anticlerical” tiene más contenido pragmático que “ateo”. Incluso subraya que la evolución de la filosofía reciente ha restado popularidad a la misma palabra:

“Los filósofos que no van a la iglesia tienen hoy menos tendencia a describirse a sí mismos como participantes de la creencia de que no hay Dios. Son más propensos a usar expresiones como aquella de Max Weber: ‘religiosamente no musical’ [entre los que se encuentra él mismo]. Uno puede tener mal oído para la religión como puede ser indiferente a la fascinación de la música. Los que son indiferentes a la cuestión de la existencia de Dios no tienen derecho a despreciar a los que creen apasionadamente en su existencia o a los que la niegan con igual pasión. Del mismo modo, ni los creyentes ni los no creyentes tienen derecho a despreciar a aquellos que sostienen que ésta es una disputa sin sentido”<sup>54</sup>.

Y esto porque el concepto de “prueba empírica” es irrelevante para hablar de Dios; lo que sirve tanto para el teísmo como para el ateísmo, pues ambos son una fe que no puede ni confirmarse ni refutarse empíricamente: “Ni los que afir-

man ni los que niegan la existencia de Dios pueden reclamar, de forma plausible, tener pruebas de su parte. Ser religioso en el Occidente moderno no tiene mucho que ver con la explicación de fenómenos específicamente observables”<sup>55</sup>. La cuestión pragmáticamente relevante se podría formular sencillamente de otro modo: “¿Tengo derecho a ser religioso?” y “¿debe todo el mundo creer en la existencia de Dios?”. Respuesta positiva a la primera pregunta, negativa a la segunda.

*Pragmatismo, democracia y cristianismo: ley del amor.* Rorty no tiene inconveniente en aceptar un cristianismo útil, socialmente útil, un “cristianismo no platónico y no exclusivo”, es decir, “un cristianismo meramente ético”, un evangelio social<sup>56</sup>. Liberado de la deriva metafísica, platónica y agustiniana, que ha marcado su historia: “Un cristianismo concebido como poema lleno de posibilidades, un poema entre muchos otros, puede ser socialmente tan útil como un cristianismo basado en la afirmación platónica de que Dios y la Verdad son términos intercambiables”<sup>57</sup>. El poema de la solidaridad, de la compasión, de la esperanza, del amor puede inspirar una forma de espiritualidad profana:

“Mi sentido de lo sagrado, en la medida en que lo tenga, está relacionado con la esperanza, de que algún día, en algún milenio indeterminado, mis descendientes remotos podrán vivir en una civilización globalizada en la que el amor será, con mucho, la única ley... No tengo ni idea de cómo podrá surgir una sociedad de tales características. Po-

dría decirse que se trata de un misterio. Este misterio, igual que el de la Encarnación, concierne al surgimiento de un amor que sea compasivo, paciente y capaz de soportar cualquier cosa. 1Cor. 13, es un texto útil tanto para las personas religiosas... como para las no religiosas, como yo, para las que este sentido consiste sencillamente en la esperanza de un futuro mejor para la humanidad. La diferencia entre estos dos tipos de personas es la existente entre la gratitud injustificable [sc. Vattimo] y la esperanza injustificable [sc. Rorty]. No es una cuestión de convicciones en conflicto sobre lo que realmente existe y lo que no”<sup>58</sup>.

La democracia, que también puede verse como cristianismo secularizado, está más allá de la filosofía y de la religión: prioriza la solidaridad sobre la verdad, la caridad sobre el poder y transforma el amor a la verdad en la verdad de amor, convirtiéndolo en criterio hermenéutico de cualquier pretensión de validez: “...pienso que la actitud hermenéutica o gadameriana es en el mundo intelectual lo que la democracia en el mundo político. Ambas pueden verse como apropiaciones alternativas del mensaje cristiano de que la única ley es el amor”<sup>59</sup>. Democracia es, para Rorty, de igual modo que para Vattimo, salida de la Metafísica, del Fundamento, de la Verdad, de Dios como Poder y retorno a la contingencia y a la finitud vivida desde el amor:

“Ponerse fuera del logos metafísico es casi lo mismo que cesar de buscar el poder y contentarse con la caridad. El

movimiento gradual de los últimos siglos dentro del cristianismo, que ha ido en la dirección de los ideales sociales de la Ilustración, es un signo del paulatino debilitamiento de la adoración a Dios como poder y su gradual reemplazo por la adoración a Dios como amor. Pienso en el declinar del logos metafísico como un declinar en la intensidad de nuestro intento por participar en el poder y la grandeza. La transición del poder a la caridad y la del logos metafísico al pensamiento postmetafísico son ambas expresiones de una voluntad de aprovechar las oportunidades que se nos ofrecen en lugar del intento de escapar de nuestra finitud al identificarnos con el poder infinito”<sup>60</sup>.

Resumiendo. Lo mejor de la cuestión religiosa, por consiguiente, desde el punto de vista pragmatista, es la “utilidad” de Dios, de la fe en Dios, de la religión. ¿Qué puede hacer con ello? A nadie se le escapa la ambivalencia de la religión y su posible utilización al servicio de intereses inhumanos; algo que se puede evitar, si se procede con el criterio pragmatista que podría sintetizarse en la tríada inmanentista rortyana: contingencia –aceptación de la finitud–, ironía –escepticismo respecto del carácter absoluto de las creencias– y solidaridad –empatía con el sufrimiento de los demás<sup>61</sup>. El debate, por tanto, entre secularismo y religión no tiene demasiado interés si se focaliza en torno a cuestiones de razón, verdad y poder. El ser o no ser de una sociedad democrática no se juega en el debate teórico sobre la mejor teoría racional de la verdad, sino en el debate práctico sobre los mejores motivos para una

praxis de solidaridad entre diferentes (ateos, creyentes e indiferentes respecto a Dios o sus subrogados).

### Conclusiones

1. El debate secularismo-religión adquiere contornos diferentes desde lo que entendemos como el *giro democrático*, acontecido por la presencia de tres hechos que implican consecuencias teóricas y prácticas importantes, tanto para la religión como para el secularismo: la pervivencia de la religión contra el pronostico secularista, la creciente pluralización en un mundo global y la imposible fundamentación racional última. La combinación cruzada de estos elementos cristaliza en la urgencia de repensar la esencia misma de la democracia que pasa a convertirse en el nódulo hermenéutico en el que confluyen los tres fenómenos de modo significativo.

2. Si la democracia ha de ser la forma de estructurar la convivencia política, no puede ser ajena a a los nuevos descriptores hermenéuticos que configuran actualmente las sociedades y las redefinen —sociedad globalizada y postsecular, sociedad postcolonial y postmoderna, sociedad postmetafísica y pluralista. Tras la irrupción del pluralismo, la crisis de la razón metafísica y el cuestionamiento de la teoría de la secularización, se convierten en vinculantes las siguientes claves: antifundamentalismo y antiautoritarismo; falibilismo, conciencia de límites y de presupuestos; contingencia, pluralidad y complejidad de la racionalidad y de lo real. El fundamentalismo, religioso o secularista, es incompatible con el estado actual de la racionalidad. El giro pragma-

tista y hermenéutico prioriza la praxis sobre la teoría y la solidaridad sobre la verdad.

3. El debate entre secularismo y religión en el marco de una democracia deliberativa pasa por el *giro democrático* que adquiere la cuestión de la disputa por la Verdad y el Bien y la necesaria “conversión” al espíritu de la democracia exigible a cualquier ideología o cosmovisión. La democracia como consenso institucionalizado del consenso, implica el *ethos* mínimo de una ciudadanía igualitaria y plural, exige aceptación efectiva del pluralismo y convivencia con lo diferente, “poner entre paréntesis” la cuestión de la verdad” y resolver “el dilema fundamentalista” (Casanova) al interior de cada cosmovisión, tanto religiosas como secularistas. El *giro democrático* de la teoría política (no fundacionalista) invita a la deliberación pública en una sociedad abierta, plural, tolerante y dialogante, entre todos los ciudadanos (ateos, indiferentes y creyentes) en condiciones de igualdad y sometidos a las mismas exigencias simétricas (Habermas). Esto exige una *conversión mínima* a la democracia por parte de todos.

4. Este desplazamiento *democrático* que ha experimentado la cuestión de la presencia de lo religioso en la esfera pública —como respuesta al hecho del retorno de lo religioso y a la crisis de la razón— pone en el centro del debate la *prioridad de la democracia* (Rorty), convertida en reto teórico y ético a formas de fundamentación autoritarias y dogmáticas. La cuestión central no gira en torno a pretensiones de verdad en competencia y al logro de una fundamentación racional-

lista de la vida política, sino a motivaciones democráticas para la convivencia que se alimentan de fuentes diversas. La alternativa, pues, no es o secularismo o religión, sino o democracia o no democracia. Lo que hace que un estado sea moralmente decente no es su condición secular o religiosa, sino su condición democrática. La democracia no es patrimonio del secularismo (el secularismo político no siempre ha sido ni es *per se* democrático, menos todavía el teocratismo político) ni requiere en principio de una fundamentación secularista.

Subrayemos, para finalizar, que el enemigo de la democracia es el fundamentalismo. Pero el fundamentalismo no es patrimonio exclusivo de la religión, también se dan fundamentalismos secularistas. La alternativa al fundamentalismo religioso no es el secularismo, como tampoco la alternativa al secularismo es el fundamentalismo religioso. En argumento democrático y el espíritu democrático invitan, primero, a reconocer como parte del problema de la convivencia política plural, además del fundamentalismo religioso (propio de la religión y suficientemente evidente), un fundamentalismo secularista (impropio de la razón secular, también evidente, pero no igualmente destacado)<sup>63</sup>. Y, segundo, invita a renunciar en la esfera pública y política a cualquier forma totalitaria de estado, reivindicada por cualquier tipo de fundamentalismo que pretendiera convertir la verdad de sus particulares razones en obligaciones universales y en exclusiones dogmáticas; algo incompatible con la grandeza y debilidad de la democracia que termina haciendo valer el *ethos* de sus virtudes cívicas más

allá o más acá de la teología, de la filosofía y de la ciencia, o transversalmente en medio de ellas.

### Bibliografía

- Bader, V., *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, 2010.
- Bader, V., “Constitutionalizing secularism, alternative secularisms or liberal-democratic constitutionalism?”, in: *Utrecht Law Review* 6/3 (2010) 8-35.
- Bader, V., “Beyond secularisms of all sorts”, in: *The Immanent Frame*, 2011. [<http://blogs.ssrc.org/>]
- Beck, U., “Dios es peligroso”, in: *El País*, 12/01/2008.
- Beck, U., *Der heilige Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt a. M., 2008. Trad. esp.: *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Berger P. L. / Luckmann Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Berger, P. L., “Secularization Falsified”, in: *First Things* (February, 2008).
- Berger, P. L., “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in: Id. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, 1999.
- Bernejo, D. (ed.), *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 2013.
- Bernejo, D., “El ‘retorno de Dios’ en la condición posmoderna, posmetafísica y

- globalizada”, in: D. Bermejo (ed.), *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 15-81.
- Bermejo, D., *Posmodernidad, pluralidad y transversalidad*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Bermejo, D. (ed.), *La identidad en sociedades plurales*, Anthropos, Barcelona, 2010.
- Bermejo, D. (ed.), *En las fronteras de la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 2008.
- Bermejo, D., “Pensar la pluralidad”, in: *Brocar* 27 (2003) 81-114.
- Bilgrami, A., *Secularism: Its Content and Context*, SSRC Working Papers, Social Science Research Council, New York, 2011.
- Bilgrami, A., “Secularism: Its Content and Context”, in: *The Immanent Frame*, 2011. [<http://blogs.ssrc.org/>]
- Casanova, J., “A Secular Age: Dawn or Twilight?”, in: M. Warner / J. VanAntwerpen / S. Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, 2010, pp. 265-281.
- Casanova, J., “Secular, secularizations, secularisms”, in: *The Immanent Frame*, 2007. [<http://blogs.ssrc.org/>].
- Casanova, J., *Five Lectures in the Sociology of Religion*, Renmin University, Beijing, 2010 [Draft].
- Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000.
- Casanova, J., “The Religious Situation in Europe”, in: H. Joas / K. Wiegandt (eds.), *Secularisation and the World Religions*, University of Chicago Press, 2009, pp. 206-227.
- Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012
- Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Dawkins, R., *El espejismo de Dios*, Espasa, 2009 [*The God Delusion*, 2006].
- Díaz-Salazar, R., “Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad”, in: *RIFP* 31 (2008) 65-84.
- Eagleton, T., *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven/London, 2009.
- Eagleton, T., “Religion for Radicals: an Interview with Terry Eagleton”, in: *The Immanent Frame*, 2009. [<http://blogs.ssrc.org/>].
- Ferry J. / Gauchet M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2007.
- Flores d’Arcais, P., “Ateísmo y verdad”, in: P. Flores d’Arcais / J. Ratzinger, *¿Dios existe?*, Espasa, Madrid, 2008, pp. 91-133.
- Flores d’Arcais, P., “Once tesis contra Habermas”, in: *Claves de Razón Práctica* 179 (2008) 56-60.
- Gauchet M. / Debray R., “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir” (R. Debray, M. Gauchet: en échange), in: *Le Débat* 127 (2003) 3-21.
- Gauchet, M., “La religión de la salida de la religión”, in: *Iglesia Viva* 228 (2006) 73-84 [reproducción de la entrevista realizada por M. Crépu en *Autrement* 75].
- Gauchet, M., “Neutralité, pluralisme, identités: les religions dans l’espace public démocratique”, in: T. Ferenczi (ed.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Ed. Complexe, Bruxelles, 2003, pp. 53-61.
- Gauchet, M., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 2001.
- Gauchet, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985. Trad. esp.: *Des-*

- encantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005.
- Girard R. / Vattimo G., *¿Verdad o fe débil?*, Paidós, Barcelona, 2011.
- Graf, F. W., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, 2007.
- Habermas J. / Mendieta E., “A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society”. (An Interview with J. Habermas), 2010. <http://ssrc.org>.
- Habermas, J., “¿Qué significa una sociedad ‘postsecular’?”, in: Id., *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2009.
- Habermas, J., “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paul F. Flores d’Arcais”, in: *Claves de Razon Práctica* 180 (2008) 4-6.
- Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J., “Die Dialektik der Säkularisierung”, in: [www.eurozine.com](http://www.eurozine.com) [Vortrag an der Universität Tübingen, Niederlande, 15/08/2007].
- Habermas, J., *Glauben und Wissen*, Frankfurt, 2001 [traducido en el dossier de M. Jiménez Redondo, *Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger*, Valencia, 2004].
- Habermas, J., “Für Bewusstsein von dem, was fehlt”, in: M. Reder / J. Schmidt (Hrg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Discussion mit J. Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008 (Debate entre Habermas y profesores de la Philosophische Hochschule de München). Trad. esp.: J. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Habermas, J., “Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den <öffentlichen Vernunftgebrauch> religiöser und säkularer Bürger”, in: Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005. Trad. esp.: Id., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Habermas, J., “Transcendence from Within, Transcendence in this World”, in: D. S. Browning / F. Schlüssler Firenza (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, NY, 1992, pp. 226-250.
- Habermas, J., “Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, in: Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, 4. Kap., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005. Eadem in: J. Habermas / J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Herder, Freiburg, 2006, 6. Aufl. Trad. esp.: *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México, 2008. Textos originales del debate en la Academia Católica de Baviera (2004), in: <http://www.kath-akademie-bayern.de>. Traducidos, también, junto a otros textos de los autores, en el dossier de M. Jiménez Redondo, *Debate entre el filósofo liberal J. Habermas y el cardenal J. Ratzinger*, Universidad de Valencia, 2004.
- Harris, S., *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*, Norton and Company, NY, 2004.
- Kaufmann E. / Goujon A./ Skirbekk V. (eds.), “The End of Secularization in Europe?: A Socio-Demographic Perspective”, in: *Sociology of Religion* (2011) 1-23.
- Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del*

- mundo, Anaya/Mario Muchnik, Madrid, 1991.
- Luckmann, Th., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York, 1967 [*La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2007].
- Martin, D., *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978.
- Martin, D., *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington, 2005.
- Mate, R., “La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d’Arcais”, in: *Claves de Razón Práctica* 179 (2008) 28-33.
- Mendieta E. / VanAntwerpen J. (ed.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011.
- Onfray, M., *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- Rorty R. / Vattimo G., *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Rorty, R., *Una ética para los cos*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2009.
- Rorty, R., *El pragmatismo, una versión*, Aies, Barcelona, 2009.
- Rorty, R., “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, in: G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Rorty, R., *Solidarität oder Objektivität*, Reclam, Stuttgart, 1988.
- Rorty, R., *Offnung statt Erkenntnis*, Pasingen Verlag, Wien, 1994.
- Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.
- Sánchez de la Yncera, I. / Rodríguez Fouz, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012.
- Taylor, Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 2007.
- Taylor, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Taylor, Ch., *The Meaning of ‘Post-Secular’*. Ringvorlesung SoSe 2011 des Exzellenzclusters von der Goethe-Universität zum Thema ‘Postsäkularismus’ [vídeo].
- Vattimo G. / Bosetti G. C., “El Dios de los filósofos”, in: *Letra Internacional* 90 (2006) 2-9.
- Vattimo G. / Caputo J. D., *Después de la muerte de Dios*, Paidós, Barcelona, 2010.
- Vattimo G. / Onfray M. / Flores d’Arcais P., *¿Ateos o creyentes?*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Vattimo, G. “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología”, in: A. Ortiz-Osés / P. Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 43-52.
- Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.
- Vattimo, G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1996.
- Vattimo, G., *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003.

NOTAS

<sup>1</sup> A. Fernández-Rañada, *Los Científicos y Dios*, Nobel, Oviedo 1994, p. 273.

Un argumentario más extenso, para apoyar las tesis que se defienden en este artículo, puede encontrarse en D. Bermejo, “El ‘retorno de Dios’ en la condición posmoderna, posmetafísica y globalizada”, en: D. Bermejo (ed.), *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 15-81. En este mismo libro diferentes autores (Sádaba, Muguerza, Mosterín, Puente Ojea, Camps, Cortina, Díaz, Tamayo, García-Santesmases, Savater, Oñate, Aguirre, Conill, Estrada, Duch, Monserrat, Ortiz-Osés, González Faus y Fierro), reflexionan desde perspectivas diversas sobre el hecho de la pervivencia de lo religioso y la revisión de la teoría de la secularización.

G. Vattimo, “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología”, in: A. Ortiz-Osés / P. Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo*, Anthropos, Barcelona, 2006, p. 44; Id., *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1996, p. 18 (sustituimos “abandonar” de la traducción por “rechazar” que consideramos más adecuado al verbo original “rimpiantare”).

Cf. G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.

G. Vattimo, “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología”, art. cit., p. 44. Cf. Id., *Credere di credere*, o. c., p. 18.

*Ibid.*, p. 45.

*Ibid.*, p. 45.

*Ibid.*, p. 50.

G. Vattimo, *Credere di credere*, o. c., p. 81.

*Ibid.*, p. 51.

*Ibid.*, p. 52.

*Ibid.*, pp. 40-41.

*Ibid.*, p. 52.

Vattimo, G. *Adiós a la verdad*, o. c., p. 74.

*Ibid.*, p. 74.

*Ibid.*, p. 86.

*Ibid.*, p. 30 (*Carta a los Efesios*, 4,15-16, cit. por Vattimo).

*Ibid.*, p. 93. Cursiva original.

*Ibid.*, p. 29.

*Ibid.*, pp. 21.78.75 respectivamente.

R. Rorty / G. Vattimo, *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 80-81.

J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt, 2001, p. 13.

J. Habermas, “Die Dialektik der Säkularisierung”, in: [www.eurozine.com](http://www.eurozine.com) [Vortrag an der Universität Tilburg, Niederlande, 15.07.2007], p. 7. Traducciones en: *Dossier de M. Jiménez Redondo*, p. 28; y en: J. Habermas, *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos II*, Trotta, Madrid, 2009, p. 68.

J. Habermas, *Stellungnahme-Prof. Dr. Jürgen Habermas*, p. 6. Textos originales del debate entre Habermas y Ratzinger en la Academia Católica de Baviera (2004), in: <http://www.kath-akademie-bayern.de>.

Cf. J. Habermas, “Die Dialektik der Säkularisierung”, art. cit., p. 4; *¡Ay, Europa!*, pp. 68-69.

*Ibid.*, pp. 3.10 respectivamente.

Cf. F. Flores d’Arcais, “Once tesis contra Habermas”, in: *Claves de Razón Práctica* 179 (2008) pp. 56-60.

J. Habermas, *Stellungnahme-Prof. Dr. Jürgen Habermas* [Debate Habermas/Ratzinger], p. 4.

Cf. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 143ss.

*Ibid.*, p. 145.

*Ibid.*, p. 152.

*Ibid.*, pp. 147-8. Cursivas originales. Cf. etiam J. Habermas, “Ein Bewusstsein von dem, was fehlt”, in: M. Reder / J. Schmidt (Hrg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit J. Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008 (Debate entre Habermas y profesores de la Philosophische Hochschule de Múnich) [J. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 70].

- Cf. *Ibid.*, p. 146.
- Cf. *Ibid.*, p. 144.
- Ibid.*, p. 148.
- Ibid.*, p. 148.
- Ibid.*, p. 151.
- Cf. *Ibid.*, p. 151.
- Cf. J. Habermas, *Carta al Papa*, o. c., p. 72.
- Ibid.*, p. 62.
- Cf. *Ibid.*, p. 63.
- Cuestión de Böckenförde: "...ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann" ["... si un Estado liberal, secularizado, no se está nutriendo de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar"], J. Habermas, *Stellungnahme*, p. 1.
- J. Habermas, "Die Dialektik der Säkularisierung", art. cit., p. 10; *id.*, *Europa!*, o. c., p. 78.
- Cf. *Ibid.*, p. 63; p. 71.
- Ibid.*, p. 11; p. 80.
- R. Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 74.
- Cf. *Ibid.*, p. 58.
- Cf. en R. Rorty / G. Vattimo, *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 113.
- R. Rorty, *El pragmatismo, una versión*, o. c., p. 24.
- Cf. Rorty, K. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", in: G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992; *Id.*, *Solidarität oder Objektivität*, Reclam, Stuttgart, 1988; *Id.*, *Hoffnung statt Erkenntnis*, Passagen Verlag, Wien, 1994.
- R. Rorty, *El pragmatismo, una versión*, o. c., p. 14.
- Cf. *Ibid.*, p. 21.
- R. Rorty / G. Vattimo, *El futuro de la religión*, o. c., p. 52.
- Ibid.*, pp. 48-49; cf., 51.
- Ibid.*, p. 52.
- Cf. R. Rorty, *El pragmatismo, una versión*, o. c., p. 56.
- Ibid.*, p. 57.
- R. Rorty/G. Vattimo, *El futuro de la religión*, o. c., pp. 62-63.
- Ibid.*, p. 113.
- R. Rorty / G. Vattimo, *El futuro de la religión*, o. c., p. 86.
- Cf. Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.
- Cf. Análisis de "fundamentalismos secularistas", V. Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam: University Press, 2007.
- Berger ilustra esta idea: "There is the general view that fundamentalism is bad for democracy because it hinders the moderation and willingness to compromise that make democracy possible. Fair enough. But it is very important to understand that there are secularist as well as religious fundamentalists—both unwilling to question their assumptions, militant, aggressive, contemptuous of anyone who differs from them... There are fundamentalists of one stripe who think that religious tyranny is around the corner if a Christmas tree is erected on public property. There are fundamentalists of the other stripe who believe that the nation is about to sink into moral anarchy if the Ten Commandments are removed from a courtroom. // In plain language, fundamentalists are fanatics. And fanatics have a built-in advantage over more moderate people: *Fanatics have nothing else to do*—they have no life beyond their cause". P. Berger, "Secularization Falsified", in: *First Things* (February, 2008), p. 7. (Cursivas originales).