

Garzón Vallejo, Iván

Argumentos laicos para una revisión de la secularización

Prudentia Iuris. N° 66/67, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución. La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Garzón Vallejo, I. (2009). Argumentos laicos para una revisión de la secularización [Versión electrónica], *Prudentia Iuris*, 66-67. Recuperado el,de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/argumentos-laicos-secularizacion.pdf>

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta. Ej: Recuperado el 13 de octubre de 2009,)

ARGUMENTOS LAICOS PARA UNA REVISIÓN DE LA SECULARIZACIÓN

IVÁN GARZÓN VALLEJO
Facultad de Derecho
Universidad de La Sabana (Bogotá, Colombia)

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

*Card. Joseph RATZINGER, Europa en la crisis de las culturas,
Conferencia pronunciada en Subiaco, 1/4/2005.*

Sumario

1. Introducción.
2. Habermas y el aprendizaje mutuo entre creyentes y no creyentes
3. Un pasado para no repetir: Burleigh y las religiones políticas.
4. Gray y la crítica a una forma única de modernidad occidental.
5. J. H. H. Weiler y la “Cristofobia” europea.
6. Milbank y la recuperación de la teología como metadiscurso.
7. Conclusión: una postura intermedia entre laicismo y laicidad.

1. Introducción

Tomando como punto de partida la vigencia y la complejidad de la cuestión acerca del papel de la religión en el ámbito público contemporáneo occidental, podrían sintetizarse en dos las grandes explicaciones que se han dado a dicha cuestión.

La primera, consiste en la mentalidad laicista y secularizadora según la cual las sociedades occidentales deben reconocer en su simbología jurídica y en su praxis política que la religión tiene un papel estrictamente privado, individual y subjetivo. Esta postura recoge la herencia intelectual ilustrada según la cual la religión era una suerte de subproducto de la conciencia del sujeto, y que además reflejaba la tradición escolástica contra la que combatió el iluminismo y el proyecto de la Modernidad hegemónica. Esta perspectiva adquirió una singular influencia debido al positivismo decimonónico que entendía la historia occidental a partir del esquema de evolución y superación sucesiva de fases o estadios históricos en los que la era positiva marcaba el culmen del devenir humano.

Así pues, en nuestros días el laicismo se presenta como una suerte de ideología política posmoderna asociada desde sus mismas raíces históricas al proceso secularizador moderno, del cual constituye su vertiente política. Intelectuales como Fernando Savater, Christopher Hitchens, Mario Vargas Llosa, Richard Dawkins, Peter Singer, Paolo Flores D'Arcais, Gianni Vattimo, entre otros, son representativos de esta opinión.

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

Entendida como una clave hermenéutica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y a partir de un fundamento bíblico,¹ la laicidad

¹ “Lo del César, devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios”. Cf. *Mt* 22, 21; *Mc* 12, 17; *Lc* 20, 25.

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

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

No obstante, en el ámbito académico e intelectual hodierno hay una serie de argumentos y esquemas conceptuales que no parecerían encajar ni en una ni en otra posición. Sugieren una revisión del modelo secularizador que Occidente ha asumido como políticamente correcto para encuadrar las relaciones entre la política y la religión. Son ideas sostenidas por intelectuales no católicos, incluso por algunos que no son creyentes –o por lo menos que no se reconocen abiertamente como tales–. Arguyen dicha revisión de la secularización desde diferentes posturas científicas y epistemológicas: la historia, la filosofía, la sociología, la ciencia política, la teología, entre otras.

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

Una vez perfilado este marco teórico, este trabajo se propone presentar algunos de los argumentos que sugieren dicha crítica o revisión. No está de más aclarar que no se pretende acá elaborar un estudio exhaustivo de la obra de dichos autores, sino poner de relieve aquellos puntos que son representativos de lo expresado en el título,

es decir, pretendo presentar los argumentos esgrimidos por autores laicos que sugieren una revisión de la secularización moderna. Con ello se pretende ofrecer puntos teóricos de apoyo para un desarrollo posterior que indague en qué medida pueden ser estos, realmente, elementos para un diálogo entre creyentes y no creyentes en el marco de las actuales sociedades liberales. Creo que con ello se posibilita el planteamiento de cuestiones de notoria vigencia como: ¿cuál es el papel público de la religión en la sociedad plural y postsecular contemporánea? ¿Cuáles son las condiciones teóricas para posibilitar la coexistencia armónica entre creyentes y no creyentes en el ámbito público democrático, superadoras de la neutralidad y la tolerancia del liberalismo moderno?

2. Habermas y el aprendizaje mutuo entre creyentes y no creyentes

En el marco de su planteamiento de la acción comunicativa como configuradora de la democracia deliberativa contemporánea, Jürgen Habermas se interroga acerca del papel de la religión en el ámbito de un Estado liberal secular como el que ha triunfado en el Occidente moderno. Su propuesta se sitúa como un término medio entre las posturas secularistas y laicistas, y las que denomina revisionistas. El núcleo teórico de tal perspectiva consiste en que los ciudadanos creyentes y seculares

sólo pueden cumplir las expectativas normativas del papel liberal de la ciudadanía si satisfacen determinadas presuposiciones cognitivas y se atribuyen mutuamente las correspondientes actitudes epistémicas.²

Tal base epistémica posibilitaría no solo una convivencia razonable, sino incluso un aprendizaje mutuo entre creyentes y no creyentes. En otras palabras, se trata de que cada uno reconozca los rasgos nobles de su antagonista, de lo cual se deriva la certeza que tendrán tanto creyentes como no creyentes de que el otro hará una reverencia.³

² HABERMAS, J.: *Entre naturalismo y religión*: Barcelona, Paidós, 2006, pág. 126.

³ Por considerarlo aplicable en este aspecto, tomo la referencia de un contexto diferente, y es el que señala Leo Strauss acerca de la relación entre judíos y protes-

El desarrollo teórico de Habermas está referido al plano filosófico, y específicamente al epistemológico, pues a su juicio, para que sea posible un entendimiento entre ciudadanos creyentes y seculares se precisa de ellos determinadas actitudes cognitivas, y tal debate se produce teniendo como marco teórico el concepto rawlsiano de razón pública.

Son las propias partes afectadas las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros⁴.

Aunque Habermas reconoce que en un Estado secular en el que se contempla la separación entre la Iglesia y el Estado las instituciones estatales deben preservar una estricta imparcialidad en las relaciones con las comunidades religiosas, sin embargo apunta que un Estado que garantiza la libertad religiosa no puede gravar a sus ciudadanos con deberes que son incompatibles con su forma de existencia como creyentes. Es decir, el Estado no puede exigirles algo imposible.⁵ De allí que para el caso de los creyentes, la separación institucional entre la Iglesia y el Estado así como entre la política y la religión no puede pretender trascender al plano mental y psicológico⁶. Por lo tanto, la neutralidad de la cosmovisión del poder estatal no implica una generalización política de una visión laicista del mundo⁷.

El éxito de la propuesta habermasiana parece depender de la forma como creyentes y no creyentes cumplan ciertas condiciones cognitivas que a su vez sienten las bases de su relación mutua, por ello distinguiré entre unos y otros para detallar cuáles son estos requisitos.

tantes al comentar un coloquio judeo-protestante auspiciado por la Divinity School de la Universidad de Chicago y la Liga Antidifamación de B'nai B'rith en 1963. Cf. STRAUSS, L., *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007, pág. 379.

⁴ Cf. HABERMAS, J.: ob. cit., pág. 127.

⁵ Cf. Ibíd., pág. 133.

⁶ Cf. Ibíd., pág. 137.

⁷ Cf. HABERMAS, J., y RATZINGER, J.: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 46.

Los *ciudadanos religiosos* deben *traducir* en el debate público sus convicciones religiosas a un lenguaje universalmente accesible para todos, salvo en aquellas situaciones en que ello no sea posible, en cuyo caso su expresión debe ser en términos religiosos, sin que ello obste para reconocer la secularización reconocida por las instituciones políticas. Para Habermas, tal proceso de traducción es una condición *sine qua non* de la participación de los ciudadanos religiosos en el debate público, toda vez que sin ella el contenido de las voces religiosas no tendrá acceso a las agendas, negociaciones y deliberaciones dentro de las instituciones y el proceso político. Sin la traducción, tales argumentos estarían condenados a la irrelevancia puesto que, según el filósofo germano, no serían tomados en cuenta públicamente.⁸

Por su parte, los *ciudadanos seculares* deben abrir sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y participar en diálogos en los que podrían esgrimirse razones religiosas en forma de argumentos universalmente accesibles.⁹ Ello debe partir de la consideración de que el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado no significa un indiferentismo indulgente al modo laicista,¹⁰ así como tampoco, en la misma lógica laicista, los ciudadanos no creyentes o agnósticos deben negar por principio el potencial de verdad de los conceptos religiosos.¹¹ Comporta más bien una crítica al convencimiento extendido en Occidente de que las tradiciones religiosas son una reliquia arcaica de sociedades premodernas, lo cual debe llevar a una superación autorreflexiva del autoentendimiento de la Modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas.¹² Por ello, a diferencia de la postura laicista beligerante, impositiva e ideológica predominante en el contexto hodierno, según Habermas los ciudadanos seculares deben asumir sus diferencias con las concepciones religiosas como “un desacuerdo con el que hay que contar razonablemente”.¹³

Ahora bien, para que la propuesta habermasiana sea posible requiere que los creyentes y los no creyentes conciban el proceso

⁸ Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, ob. cit., pág. 140.

⁹ Cf. Ídem.

¹⁰ Cf. *Ibíd.*, pág. 147.

¹¹ Cf. HABERMAS, J. y RATZINGER, J.: ob. cit., pág. 47.

¹² Cf. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, ob. cit., pág. 146.

¹³ Cf. *Ibíd.*, pág. 147.

de secularización de la sociedad como un *proceso de aprendizaje complementario*. Solo así podrán tomar en serio mutuamente sus aportaciones en los temas públicos controvertidos y reflexionar acerca de los límites de su propia racionalidad.¹⁴

Deslindándose de una postura laicista, el filósofo alemán reconoce que el Estado liberal tiene necesidad de las reservas para la creación de sentido que pueden aportar las comunidades religiosas en el debate público.¹⁵ El Estado liberal requiere esta aportación en cuanto pretende la integración política de los ciudadanos más allá del simple *modus vivendi*.¹⁶ Por tal motivo, el Estado debe cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos.¹⁷ En consecuencia, tal apertura cognitiva a las manifestaciones religiosas en la esfera pública puede ser exigida a todos los ciudadanos toda vez que es coherente con las premisas normativas del Estado constitucional así como con el *ethos* democrático de la ciudadanía.¹⁸

En el empeño teórico habermasiano de participar en la discusión aporética de la relación entre creyentes y no creyentes se debe reconocer su constatación de que la convivencia entre unos y otros en el marco del Estado liberal constitucional es un problema complejo y abierto a dilucidaciones y propuestas intelectuales. En otros términos, con ello ya se sitúa al margen de la postura que concibe la secularización como un estado definitivo de la historia moderna occidental, una fase que requiere profundización pero no necesariamente reinterpretación o reformulación.

No obstante, el propio filósofo mantiene algunas dudas respecto de su propuesta teórica, y específicamente se pregunta si su concepción revisada de la ciudadanía no impone una *carga asimétrica* a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas.¹⁹ Además, ante la propuesta filosófica habermasiana es muy difícil eludir el escepticismo ante una época en la que la razón es denostada

¹⁴ Cf. HABERMAS, J., y RATZINGER, J.: ob. cit., págs. 26, 43 y 44. Cf., además, HABERMAS, J.: *Entre naturalismo y religión*, ob. cit., pág. 148.

¹⁵ Cf. HABERMAS, J.: ob. cit., pág. 138.

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, pág. 44.

¹⁷ Cf. HABERMAS, J., y RATZINGER, J.: ob. cit., pág. 43.

¹⁸ Cf. HABERMAS, J.: ob. cit., p. 147.

¹⁹ Cf. *Ibíd.*, pág. 146.

sistemáticamente o secuestrada para justificar causas ideológicas y partidistas. No obstante, la razón ha sido y seguirá siendo la forma mediante la cual, a pesar de sus diferencias y en medio de los conflictos, los seres humanos se entiendan mutuamente y aprendan unos de otros.

3. Un pasado para no repetir: Burleigh y las religiones políticas

Siguiendo la estela planteada por autores como Alexis de Tocqueville, Franz Werfel, Eric Voegelin y Raymond Aron, los cuales hicieron alusión al término *religión política*, Michael Burleigh cree encontrar en este concepto el gran hilo conductor de la historia moderna europea desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Este fenómeno no solo ha definido el tono de la relación entre la Iglesia y el Estado en las diferentes naciones, sino que además explica buena parte de lo ocurrido durante la Revolución Francesa, las dos guerras mundiales, los campos de concentración, la década de los sesenta, el conflicto en el Ulster, el “11-S”, y ofrece claves de lectura para comprender el actual panorama político europeo signado por la obsesión de “borrar del mapa” al cristianismo²⁰.

Para Burleigh, un estudio de las religiones políticas como el jacobinismo, el bolchevismo, el fascismo y el nazismo obliga a considerar que el mundo cristiano de representaciones aún informa gran parte de la política, y en sentido más amplio, la base antropológica del mundo simbólico del Estado-nación. Esto implica profundizar en ello más que tener un interés contemporáneo superficial por el uso del mal que hace George W. Bush, los pañuelos de las mujeres musulmanas, los problemas constitucionales sobre Iglesia y Estado que se presentan con ocasión de las escuelas confesionales, o los desayunos de oración en la Casa Blanca.²¹ El término *religión política* explicaría la tendencia de las grandes ideologías políticas modernas a suplantarse el mensaje cristiano, pretendiendo recibir de las masas la misma leal-

²⁰ Cf. BURLEIGH, M.: *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Madrid, Taurus, 2006, pág. 550.

²¹ Cf. BURLEIGH, M.: *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005, p. 24.

tad y sentido de adhesión y pertenencia que habían profesado durante siglos a la religión cristiana. En este propósito y bajo esta transferencia, las ideologías exhibieron sus máximas, íconos y guías enmarcados en una simbología heredada de las religiones pero limitada al aquende.

Tanto en *Poder terrenal* (2005) como en *Causas sagradas* (2006), el historiador inglés detalla cómo desde la Modernidad, en Occidente se ha impuesto la tendencia a hacer de la política una suerte de culto civil, una religión sustituta que cuenta con sus propios ritos, sacerdotes, símbolos, liturgias y ortodoxia sustentadas en un credo único, lugar ocupado por la respectiva ideología política. Por ello, quizás no deba extrañar que algunos de estos fenómenos políticos devinieran en feroces persecuciones religiosas. La razón es simple: en las iglesias encontraron el gran obstáculo para la realización de sus obnubiladas pesadillas, de su proyecto de crear un “hombre nuevo” a imagen y semejanza de la ideología totalitaria, y de su pretensión de establecer el cielo en la tierra.²² En este sentido, las correspondencias históricas que se pueden rastrear entre los jacobinos de la Francia revolucionaria, los bolcheviques de la naciente Unión Soviética o de los nazis del Tercer Reich son bastante sugerentes como pruebas de la presencia de un mismo fenómeno, el de la *religión política*, que no obstante se estableció en diferentes escenarios, y con diversas motivaciones y justificaciones políticas.

En el contexto del enrarecido debate sobre la secularización y el laicismo de las sociedades actuales, el concepto de *religión política* que retoma Burleigh es quizás el mayor aporte al debate intelectual tanto de *Poder terrenal* como de *Causas sagradas*. En ambos libros no se profundiza en el concepto como tal ni se exploran sus notas filosóficas. Allí hay una carencia que se les puede imputar aunque el autor tampoco la identifica como un objetivo a conseguir. No obstante, el mérito intelectual de las dos obras de Burleigh está en documentar dicho concepto, en *recrearlo* en la historia de la Europa moderna apartándose de una forma de hacer historia políticamente correcta que, al tiempo que se indigna absoluta y moralmente con el terror del nazismo cree hallar en la Iglesia uno de sus cómplices, lo cual, paradójicamente,

²² Cfr. BURLEIGH, M.: *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, ob. cit., pág. 17.

camente, terminaría exculpándolo o, cuando menos, atenuando su responsabilidad. Una forma de hacer historia en la que el comunismo fue un mal de menor gravedad que el nazismo y el fascismo, una interpretación que algunos intelectuales aún ilusionados con la revolución marxista se niegan a revisar. Una forma de hacer historia según la cual, a pesar de los horrores imputables a las religiones políticas totalitarias, Occidente seguiría estando regido por la irrefrenable tendencia histórica hacia la absoluta secularización de la sociedad, augurando una época en la que se retornará a la ausencia de dioses de la antigüedad pagana. Aunque mejor sea decir, a la *multiplicidad* de dioses a los que se rinde culto en una exacerbada sociedad del mercado, el nihilismo y la tecnocracia.

Aunque Burleigh apunte sumariamente que los cambios que se produjeron en la Europa moderna no se explican satisfactoriamente con la categoría “secularización”,²³ su discurso se estructura sobre la idea de que la Modernidad ha significado históricamente un proceso en el que los Estados nacionales han reclamado unas lealtades que los ciudadanos otrora le tributaban a las religiones.²⁴ En medio de su profusa documentación histórica, este agnóstico declarado,²⁵ sugiere argumentos laicos que permitirían revisar en varios sentidos el discurso de la secularización de la sociedad contemporánea.

En este sentido, a partir de las referencias históricas el autor parece dar a entender una y otra vez la banalidad y peligrosidad que han constituido las ideologías políticas cuando han pretendido reemplazar a las iglesias y se han constituido en portadoras de ideales religiosos y morales, y no únicamente políticos. De allí la forma como insistentemente presenta ciertos hechos que han sido ignorados por la historiografía actual o que han sido minimizados bajo el influjo de las pautas académicas de lo políticamente correcto. Pero además, Michael Burleigh es muy crítico con el presente europeo, heredero de la tradición moderna secularizada. Por ello, se muestra crítico de que en la Europa actual el secularismo se haya convertido en la mentalidad dominante que, curiosamente, ignora los efectos culturales y po-

²³ Cf. *Ibíd.*, pág. 16.

²⁴ Cf. *Ídem.*

²⁵ AGUILAR, A., El historiador Michael Burleigh explora la religión política en la Europa moderna, Madrid, *El País*, 29/10/2005.

líticos de una creciente migración musulmana que se atrinchera en guetos cual pruebas piloto del gobierno de la *sharia*,²⁶ en lo que algunos, invocando cierto profetismo han denominado *Eurabia*,²⁷ pero al mismo tiempo excluye a los cristianos del debate público por el hecho de serlo.²⁸ Apunta además que en el actual contexto mundial el modelo secularizado europeo constituye más bien una excepción política y no la regla.²⁹ Los Estados Unidos, la India, la China (por defecto) y el Medio Oriente están allí para comprobarlo. Del mismo modo, “los derechos humanos”, la “tolerancia” y el reconocimiento de la “diversidad” que son asumidos por algunos intelectuales liberales como sustitutos religiosos conllevan por parte de estos el desconocimiento del trasfondo cristiano que contienen dichos conceptos.³⁰

4. Gray y la crítica a una forma única de modernidad occidental

En el libro *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, el profesor John Gray no solo argumenta por qué se equivocan quienes consideran que la organización terrorista Al Qaeda es un producto del pasado medieval olvidado y que sus miembros son unos rezagados del inexorable proceso de modernización jalonado por Occidente desde la Ilustración, sino que apunta una aguda crítica a la forma como se ha concebido la modernidad en Occidente. Según Gray,

las sociedades occidentales se encuentran regidas por el mito de que, a medida que el resto del mundo absorba la ciencia y se vuelva moderno,

²⁶ Cf. BURLEIGH, M.: *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, ob. cit., pág. 555.

²⁷ El término habría sido acuñado por el historiador de Harvard Niall Ferguson. Una crítica a dicha categoría puede verse en JENKINS, P.: El retorno del cristianismo en Europa, *Foreign Policy en Español*, junio - julio 2007, versión electrónica: <http://www.fp-es.org/el-retorno-del-cristianismo-en-europa>

²⁸ Cf. BURLEIGH, M.: ob. cit., págs. 20, 551, 552.

²⁹ Cf. BURLEIGH, M.: ob. cit., págs. 550, 559. Un sugerente desarrollo de las diferencias entre uno y otro modelo puede verse en CASANOVA, J.: “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, nº 7, noviembre 2007, págs. 1 a 20.

³⁰ Cf. *Ibíd.*, pág. 552.

habrá que volverse obligatoriamente laico, ilustrado y pacífico... Con su ataque a las torres gemelas, Al Qaeda destruyó ese mito y pese a todo sigue creyéndose en él.³¹

En Occidente, ser moderno significa una sola cosa: realizar nuestros valores, es decir, los valores de la Ilustración, tal como nos gusta concebirlos. No obstante, el profesor Gray apunta que existen muchos modos de ser moderno, incluso algunos de ellos monstruosos como el presupuesto de la organización de Bin Laden según el cual espectaculares actos de terror pueden reorganizar el mundo.³²

En esa línea, los intelectuales y políticos del mundo occidental han creído que únicamente el discurso secular, laico e institucional gobierna el mundo, y que, en consecuencia, asuntos como la determinación materialista de la vida son los que realmente forman intereses y crean movilizaciones.³³ En ese sentido, el profesor Patiño Villa apunta que la perspectiva según la cual la religión es un nuevo problema –como si hubiese salido de la nada– obedece a una actitud etnocéntrica e ingenua que impuso como modelo, medida y programa el razonamiento y el discurso intelectual occidental a partir de la segunda mitad del siglo XIX, época en la que predomina el positivismo metodológico.³⁴

Ahora bien, el cuestionamiento que han representado en los últimos años los grupos islamistas radicales al paradigma ilustrado occidental no es el único elemento que sugiere Gray como indicador de la necesidad de una revisión de la secularización como modelo cultural triunfante. También lo es el señalamiento de la transferencia cristiana que ha significado la propia Modernidad, pues a su juicio, “a los pensadores ilustrados les gusta considerarse a sí mismos como paganos modernos, pero en realidad son cristianos de nuestros días: también ellos se proponen salvar a la humanidad”.³⁵

Las tesis del profesor de la London School of Economics and Political Science son muy sugerentes para los propósitos de este artí-

³¹ GRAY, J.: *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pág. 162.

³² Cf. *Ibíd.*, págs. 13, 14, 162.

³³ Cf. PATIÑO, C.: *ob. cit.*, pág. 208.

³⁴ Cf. *Ibíd.*, pág. 208.

³⁵ GRAY, J.: *ob. cit.*, pág. 144.

culo, toda vez que permiten cuestionar el marco teórico desde el cual se ha entendido desde el siglo XVI la relación entre la política y la religión, así como entre la Iglesia y el Estado moderno. El profesor británico asevera algo que, de alguna manera ha estado latente desde los atentados del “11-S”: que la universalidad del Occidente moderno es una quimera, que hay un mundo complejo y extenso hacia el Oriente que no solo nos es desconocido, sino que además no ha asumido un rechazo visceral y sistemático hacia la religión como pauta de vida personal y social. Y es en este marco que, a mi modo de ver, representa un conjunto de argumentos laicos que sugieren la necesidad histórica y conceptual de revisar el paradigma de la Modernidad, particularmente la asociación intrínseca de ésta con la secularización como un proceso inevitable y de necesario progreso racional.

Las tesis de John Gray no pretenden refutar el mito moderno de Occidente con una teoría omniexplicativa opuesta, lo cual por lo demás, constituiría un procedimiento teórico típicamente moderno. El embate teórico viene, como en el caso de Michael Burleigh, con la invocación de los hechos mismos. Es decir, la refutación de la vacuidad del mito moderno de Occidente y de su fracaso como proyecto universal está en los acontecimientos políticos más significativos de la posguerra fría en los cuales se puede comprobar la fuerte presencia de la religión como motivo de movilizaciones, transformaciones y cohesión colectiva en todo el mundo.³⁶ El profesor Carlos Patiño ensaya una sugerente explicación a tal paradoja: quizás el mundo nunca fue moderno, porque quizás nunca ha sido secular de forma radical, y por eso, probablemente la secularidad solo sea una expresión institucional políticamente correcta³⁷ asumida básicamente por las élites políticas e intelectuales de Occidente.

“Teniendo en cuenta que la historia abunda tan notablemente en conflictos y estrategias, es una idea bien extraña que la humanidad esté destinada a no tener más que un único modo de vida”. Por eso, Gray se pregunta: ¿No podemos aceptar que los seres humanos tienen valores

³⁶ Algunos de estos hechos son: la revolución iraní del Ayatolá Jomeini (1979), la invasión rusa en Afganistán (1979 – 1989), la disolución de la URSS (1991) y Yugoslavia (1993), el “11-S” (2001), el “11-M” (2004), y el “7-J” (2005), y el pontificado de Juan Pablo II (1978 – 2005).

³⁷ Cf. PATIÑO, C.: ob. cit., pág. 68.

divergentes y conflictivos y aprender a vivir con este hecho?³⁸ Ante el carácter impositivo, beligerante, excluyente y homogeneizador que viene asumiendo la mentalidad laicista en la sociedad contemporánea, la pregunta del profesor británico parece cada vez más sugerente.

5. J. H. H. Weiler y la “Cristofobia” europea

Uno de los tantos intelectuales que ha terciado en el debate acerca de las raíces cristianas de la constitución europea es el profesor Joseph Weiler, de New York University School of Law. De tradición judía y autor de un libro provocador (*Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*) en el que recoge varias tesis de Juan Pablo II, Weiler señala que el orden constitucional de los Estados europeos se basa en la premisa del Estado agnóstico, lo cual significa que el orden constitucional debe proteger tanto la libertad *de* religión como la libertad *respecto de* la religión. Este esquema garantiza a los creyentes la libertad de practicar su religión y a los laicos la libertad frente a cualquier forma de coerción religiosa.³⁹ No obstante, la negativa europea a reconocer oficialmente la presencia del cristianismo en la historia europea obedece a motivos de tipo psicológico, sociológico o emotivo, y no a principios constitucionales. Weiler denomina a este fenómeno “Cristofobia”.⁴⁰

Quizás la mera crítica del proceso constitucional europeo no constituiría una razón suficiente para encuadrar a Weiler dentro de quienes sugieren una revisión del modelo secularizador contemporáneo, y específicamente europeo. Sin embargo, el razonamiento de este autor revela cómo, a su juicio, un procedimiento contrario sería más compatible con el *ethos* de las sociedades democráticas, y es acá donde aparece su crítica a que la democracia y la religión sean consideradas como enemigos mutuos.⁴¹ En este sentido, apunta que una mirada al paisaje constitucional europeo evidencia que por sí misma, una referencia a Dios o al cristianismo en el Preámbulo de la Constitución no

³⁸ GRAY, J.: ob. cit., pág. 157.

³⁹ Cf. WEILER, J.: *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Madrid, Encuentro, 2003, pág. 56.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, pág. 92.

⁴¹ CORTINA, A.: *Entrevista a Joseph Weiler*, 10/12/2003, en www.laicidad.org

conllevaría una violación del vínculo europeo con el respeto de la libertad religiosa y de la libertad respecto de la religión.⁴² De allí que la opción más razonable no sea la neutralidad entendida como exclusión de la opción religiosa y laica, sino el “pluralismo tolerante” que consiste en reconocer tanto la sensibilidad religiosa como la sensibilidad laica.⁴³ El preámbulo de la Constitución polaca expresa tal idea:

Nosotros, la Nación polaca, todos los ciudadanos de la República, tanto aquellos que creen en Dios como fuente de verdad, justicia, bien y belleza, como aquellos que no comparten esta fe pero respetan esos valores universales derivando de otras fuentes, iguales en derechos y obligaciones frente al bien común.⁴⁴

Weiler sugiere explícitamente la revisión del modelo secularizado europeo al considerar que es oportuno incluir una referencia a la tradición judeo-cristiana en el Preámbulo de la *Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea*. Mientras que en la Constitución se debe hacer una referencia tanto a la tradición religiosa como a la laica.⁴⁵

La propuesta de Weiler es una *Europa cristiana*, que a pesar de los equívocos que pueda suscitar el nombre no sería exclusivista o necesariamente confesional. “Sería una Europa que respetase por igual de forma plena y completa a todos sus ciudadanos: creyentes y laicos, cristianos y no cristianos”. Una Europa que, celebrando la herencia noble de la Ilustración humanista, abandona su cristofobia y no le causa miedo ni embarazo reconocer el cristianismo como uno de los elementos centrales en el desarrollo de su civilización.⁴⁶

Al igual que Gray y Burleigh, el profesor Weiler apela a los hechos para fundamentar sus argumentos revisionistas de la secularización. En este sentido, no solo apunta que el reconocimiento del cristianismo en el proceso constitucional europeo habría sido una decisión sin carga ideológica, una simple constatación de una realidad casi tan antigua como Pericles y Tucídides,⁴⁷ sino que además, las

⁴² Cf. WEILER, J.: ob. cit., pág. 64.

⁴³ Cf. *Ibíd.*, pág. 67.

⁴⁴ Cf. *Ídem.*

⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, pág. 90.

⁴⁶ Cf. *Ibíd.*, págs. 30 y 31.

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, pág. 70.

referencias a Dios y al cristianismo se encuentran en las tradiciones constitucionales de Estados que en conjunto representan más de la mitad de la población europea.⁴⁸ Por eso, a su modo de ver, el silencio frente al influjo histórico del cristianismo en la formación de Europa conlleva un silencio atronador con carga ideológica.⁴⁹

La argumentación de Weiler no solo pone en entredicho los argumentos constitucionales esgrimidos en este proceso, sino además los presupuestos de la necesaria neutralidad del Estado. Existe el convencimiento ingenuo de que el Estado tiene que practicar la laicidad (laicismo) para ser verdaderamente neutral. No obstante, esto es falso porque cuando un Estado toma partido por una de las dos posiciones –laicidad o religiosidad– está privilegiando en la simbología del Estado una visión del mundo respecto a la otra, haciendo que ello pase por neutralidad, cuando de acuerdo con la premisa agnóstica del Estado, este debe garantizar el reconocimiento tanto de la sensibilidad *religiosa* (libertad de religión) como de la sensibilidad *laica* (libertad respecto de la religión).⁵⁰

6. Milbank y la teología como metadiscurso

El intelectual anglicano John Milbank propone una revisión de la secularización en el ámbito de la teoría social desde una perspectiva teológica al intentar demostrar que prácticamente todos los más importantes supuestos por los que se guían las teorías sociales modernas están estrechamente relacionados con la modificación o el rechazo de posiciones cristianas ortodoxas,⁵¹ a lo cual apunta que es erróneo considerar que las argumentaciones secularizadas de las teorías sociales tienen mayor justificación racional que las posiciones cristianas.⁵²

⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, pág. 62. Entre ellos están: Alemania, Irlanda, Dinamarca, Polonia, Grecia y Malta.

⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, pág. 70.

⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, pág. 65.

⁵¹ Cf. MILBANK, J.: *Teología y Teoría social. Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004, pág. 15.

⁵² Cf. *Ídem.*

Para volver a situar la teología en el centro de las ciencias y las disciplinas humanas –como en efecto ocurría en la época medieval–, Milbank considera que es necesario superar el *pathos* de la teología moderna que consiste en la falsa humildad de situarse a sí misma en el debate intelectual como un discurso más. Para Milbank, si la teología no intenta situar, calificar o criticar otros discursos será inevitable que esos discursos intenten situar o posicionar a la teología, dado que siempre se requiere de una lógica organizadora final, en términos posmodernos, de un “metarrelato”. De allí que el profesor de la Universidad de Nottingham se proponga –y con él la corriente de la *Radical Orthodoxy*–, restablecer en términos posmodernos el papel de la teología como metadiscurso, como discurso rector magistral,⁵³ toda vez que en el actual contexto posnietzscheano, sólo la teología cristiana ofrece un discurso capaz de situar y superar el nihilismo.⁵⁴ Incluso, en el interior del discurso posmoderno donde se puede encontrar la necesidad de contar con la cuestión religiosa, puesto que la propia teoría social descubre con creciente claridad que la secularización es paradójica y da a entender que nunca se podrá prescindir de lo mítico-religioso. Por eso, pensar las condiciones teóricas de un contexto social posnietzscheano es prácticamente inevitable, según él.⁵⁵

Al destacar el carácter secularizado de la teoría social moderna, Milbank se hace eco de la célebre tesis de Carl Schmitt, que a su vez fuera tomada de Donoso Cortés según la cual “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.⁵⁶ No obstante, al tiempo que Milbank recoge la tesis de la secularización como fenómeno definitorio del proceso moderno, también plantea una explicación novedosa. Y es que para él la secularización moderna consiste ante todo en una *invención*, la invención teológica del espacio laico, de ‘este mundo’.⁵⁷

Para Milbank, el espacio de lo laico o secular fue una invención de la modernidad como un espacio del “poder puro”. Específicamente,

⁵³ Cf. *Ibíd.*, págs. 15, 22.

⁵⁴ Cf. *Ibíd.*, pág. 22.

⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, pág. 17.

⁵⁶ SCHMITT, C.: *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1998, pág. 54.

⁵⁷ Cf. MILBANK, J.: *ob. cit.*, pág. 135.

se trató de una invención teológica positivista.⁵⁸ El teólogo anglicano apunta que antes no existía “lo laico”. En el contexto de una sola comunidad de la cristiandad que tenía el aspecto dual de *sacerdotium* y *regnum*, lo secular era algo latente, un tiempo –el intervalo entre la caída y el *eschaton*–, que tenía que ser contenido. De allí que la categoría negativa de desacralización no da cuenta del espacio imaginado por la Modernidad.⁵⁹ Será la nueva ciencia de la política la que se encargará de la creación e institución del nuevo espacio secular, el poder,⁶⁰ afirmando progresivamente su autonomía de la teología, y estableciendo unas pautas morales tanto de juicio como de acción diferentes a las cristianas.

En consecuencia, con el surgimiento de la moderna sociología, lo *social* aparece como un ámbito propio y autónomo que se contrapone a la religión, o que, en cualquier caso debe subsumirla. El “organismo social” aparece como un *hecho* irreductible.⁶¹ En este marco, mientras las “religiones” son consideradas problemáticas, lo “social” es asumido como obvio.⁶²

Ahora bien, la contradicción del discurso moderno proviene del hecho de que aunque se reivindique una constatación de hechos y fenómenos históricos como presupuestos de la nueva forma de comprender la realidad –una explicación que prescinde de consideraciones metafísicas y religiosas– el mismo credo positivista conlleva una teología positivista,⁶³ es decir, una fe indemostrada en unos presupuestos básicos. En efecto, como ha señalado el profesor Rubio de Urquía, no es posible formular una antropología mediante el uso exclusivo de “información lógico-empírica”, sino que es necesario admitir *fiducialmente* algunos núcleos esenciales de esa antropología, los cuales se corroboran mediante actos tácitos o expresos de adhesión fiducial del autor.⁶⁴

⁵⁸ Cf. *Ibíd.*: pág. 30.

⁵⁹ Cf. *Ibíd.*: pág. 25.

⁶⁰ Cf. *Ibíd.*: págs. 26, 49.

⁶¹ Cf. *Ibíd.*: pág. 81.

⁶² Cf. *Ibíd.*: págs. 148 y 149.

⁶³ Cf. *Ibíd.*, pág. 202.

⁶⁴ Cf. “Entrevista a Rafael Rubio de Urquía”, *Debate Actual. Revista de religión y vida pública*, n.º 5, noviembre 2007, Madrid, CEU Ediciones, pág. 45.

7. Conclusión: una postura intermedia entre laicismo y laicidad

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

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

Los autores que he tomado como referencia no son los únicos que aportan argumentos para una revisión de la secularización, y seguramente en sus obras podrán encontrarse contradicciones con los argumentos que traigo a colación. De hecho, salvo Milbank y Burleigh ninguno de los demás lo traza como un objetivo central de sus investigaciones así como tampoco lo abordan sistemáticamente. Ello se explica también porque no han hecho de la secularización su único tema de estudio, y ni siquiera el más representativo, al menos en el caso de Habermas, Weiler y Gray. Pero los argumentos están allí y se sustentan en argumentos de diversas disciplinas en una época en la

que se requiere cada vez más de un estudio interdisciplinar para abordar un asunto.

Por todo ello, considero que en el debate actual acerca de la secularización, intelectuales como Jürgen Habermas, Michael Burleigh, John Gray, Joseph Weiler y John Milbank constituyen “casos testigo”⁶⁵ y razones representativas que permiten plantear la existencia de una postura intermedia entre laicistas y no laicistas, y con ello reiterar la certeza de que el debate sigue abierto.

⁶⁵ Cf. ROSANVALLON, P.: *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 45.