



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**CENTRO DE ESTUDIOS EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN**

**RELIGIÓN Y ESFERA PÚBLICA: LA VOZ PÚBLICA DE LOS CIUDADANOS  
CREYENTES EN MÉXICO**

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN**

PRESENTA:

**ABRAHAM HAWLEY SUÁREZ**

ASESOR:

**MTRO. FELIPE NERI LÓPEZ VENERONI**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO**

**2017**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



A Stephania, Lalo, Mario, mamá y, especialmente, a papá. Hoy, nuevamente, me dan testimonio de que las grandes batallas de la vida se enfrentan con fe, templanza, sabiduría y esperanza.



# Agradecimientos

*De gente bien nacida es agradecer los beneficios que reciben, y uno de los pecados que más a Dios ofende es la ingratitud.*

Miguel de Cervantes Saavedra

**E**sta breve sentencia que el Manco de Lepanto puso en voz de Don Quijote cumple aquí algo más que un mero requisito de formato. No es solo pertinente por su contenido, sino por lo que particularmente me representa: el comienzo y fin de un ciclo. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* fue la última lectura que completé algunas semanas antes del inicio de mis estudios en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Ahora, en la etapa conclusiva de mi licenciatura, tengo a bien rememorar estas palabras por dos razones: la primera, ponderar cuánto y en qué sentido he cambiado desde entonces; la segunda, para reconocer a todos aquellos que en mayor o menor medida participaron de este proceso formativo.

La realización de este trabajo de tesis fue, en mi caso, mucho más que un trámite necesario para conseguir un título profesional. Como diría Churchill, en este proyecto invertí —por elección propia— sangre, esfuerzo, lágrimas y sudor. Este documento refleja los conocimientos y competencias que adquirí en la máxima casa de estudios de México, pero, sobre todo, algunas de mis más profundas inquietudes, reflexiones y convicciones. Es por eso que la terminación de esta investigación me produce una enorme satisfacción, de la cual quiero hacer partícipes a quienes considero me acompañaron o apoyaron en su elaboración.

Agradezco a mi asesor, el Profesor Felipe López Veneroni, por su acompañamiento, paciencia, sugerencias bibliográficas, revisiones, palabras de aliento y, en especial, por enseñarme una de las más valiosas lecciones morales que recibí durante la carrera: a saber, que la finalidad de un debate no es la anulación del otro. Ésta fue una de las premisas básicas que motivó la elección de mi tema de tesis y que, actualmente, trato de seguir en mi día a día.

Al Profesor Leonardo Figueiras, por su ayuda incondicional, sabia orientación, y amistad sincera. De mi periodo de servicio social en el Seminario Interdisciplinario de Comunicación e Información, recuerdo particularmente su enseñanza sobre la máxima

aristotélica *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Gracias a ella, hoy entiendo que, en el quehacer científico, la mayor lealtad es la que se debe al conocimiento, en sí mismo.

A la Dra. Fátima Fernández Christlieb, por su lectura atenta y sensibilidad para comprender las razones por las que decidí emprender este estudio. Su trayectoria académica es un modelo a seguir para todos aquellos que, como yo, tienen deseos de desarrollarse profesionalmente como investigadores.

Al Dr. Mario Alberto Zaragoza, por su revisión pormenorizada y guía desde la etapa de diseño de este proyecto de investigación. Sus comentarios contribuyeron a la solidez teórica y metodológica de este trabajo, particularmente, los referentes a la distinción entre los conceptos de espacio y esfera pública.

Al Dr. Iván Islas, por darse el tiempo de examinar cuidadosamente este trabajo pese a las múltiples responsabilidades que debe atender en su calidad de Coordinador. Asimismo, agradezco su interés y asistencia en la expedición de documentos que requeriré para continuar mis estudios y mi desarrollo profesional.

A la UNAM y a las escuelas maristas en las que me formé, por capacitarme para ejercer el pensamiento crítico y por inculcarme un sentido de compromiso con México.

Al Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, por su incansable lucha en la defensa de la libertad religiosa, así como por abrir espacios para la participación de los ciudadanos creyentes en los grandes debates políticos y sociales de nuestro país. En particular, agradezco a Gerardo Cruz González por brindarme su consejo, amistad y confianza para publicar en las revistas del Instituto y participar en sus seminarios.

Al Mtro. Bernardo Barranco; a la Dra. Cristina Gutiérrez Zúñiga; al Dr. Roberto Blancarte; al Dr. Raúl González Schmal; al Dr. Jorge Adame Goddard y al Mtro. José Enrique Mendoza Delgado. Su investigación contribuye invaluablemente a la apertura del debate sobre las relaciones entre religión, sociedad y política en México, por lo que han sido un eslabón fundamental en la realización de esta investigación.

Al Dr. Carlos Gadsden, por darme la oportunidad de aplicar mis conocimientos en ámbitos profesionales ampliamente reconocidos a nivel internacional. Le expreso mi más profunda admiración. Es usted para mí un ejemplo de cómo un cristiano pone incansablemente sus talentos al servicio de la sociedad.

A Julián López Espinosa, de quien he adquirido inestimables aprendizajes en materia de metodología de la investigación. A Daniela Lemus, Víctor García, Natalia Pérez, Daniela

Flores, Yazmin Morlet, Alejandro Aguilar, Anhely Aguirre y Monserrat Paz, quienes en diferentes momentos de la realización de este trabajo me ayudaron con sugerencias bibliográficas, aclaraciones conceptuales, información de trámites, escucha, motivación, amistad y consejo.

A Carlos, Joab, Rodolfo, Kimi, Sofi, Jess, Nat, Melo, Fu, Huevo, César, Lalo, Martín, Pau, David, Kareem y muchos otros amigos, por hacer de mis años de formación la mejor etapa de mi vida.

A Jimena Briz, porque has compartido amorosa y pacientemente casi una década conmigo. Nada podrá borrar la huella que has dejado en mi vida. Has sido parte fundamental de mi proceso de crecimiento y maduración.

A mi familia. Su amor incondicional ha sido la mejor herencia que pude recibir. Este logro es de ustedes.

A Dios, cuyo amor y sabiduría puso a mi disposición para la consecución de esta meta a través de todas las personas que aquí he mencionado.





# Índice

Introducción.....	XI
Capítulo uno. Aproximación a las relaciones entre religión, sociedad y Estado en Occidente .....	1
1.1 Religión, sociedad y Estado en el mundo premoderno .....	2
1.2 La Reforma Protestante y el desencantamiento del mundo.....	6
1.3 Secularización y separación Iglesia-Estado .....	16
Capítulo dos. Modernidad y esfera pública .....	25
2.1 ¿Qué es la Ilustración?: el proyecto filosófico de la Modernidad.....	26
2.2 Una mutación en el imaginario social moderno: el surgimiento de la esfera pública.....	38
2.3 La idea de razón pública .....	47
2.4 Críticas a la Modernidad .....	53
Capítulo tres. Coexistencia del discurso religioso en la esfera pública moderna.....	59
3.1 ¿Qué es la religión? .....	60
3.1.1 Estatus epistemológico de los credos .....	61
3.1.2 ¿De qué habla la religión?: contenido y fundamentos del discurso religioso .....	68
3.1.3 ¿Para qué sirve la religión?: funciones de los sistemas de creencias .....	71
3.1.4 La religión que enferma: el fundamentalismo .....	78
3.1.5 Prevención de los fundamentalismos y revaloración de religión .....	82
3.1.6 Excurso: Habermas y la religión.....	84
3.1.7 ¿Es la religión caso especial en la esfera pública? .....	96
3.2 Las religiones en las sociedades postseculares: ¿por qué escuchar su voz pública? .....	101
3.3 Límites y alcances del discurso religioso en la esfera pública.....	116
3.3.1 Consideraciones para los ciudadanos religiosos.....	125
1) Respetar el carácter laico del Estado.....	125
2) Adquirir una actitud crítica y reflexiva que vaya más allá de la <i>doxa</i> y del dogmatismo .....	126
3) Renunciar a cualquier pretensión monopolizadora del proceso de formación de la opinión pública y de la voluntad común.....	127
4) Convivir de un modo razonable con las posturas de otras doctrinas comprensivas religiosas o arreligiosas .....	128
5) Respetar la primacía y autoridad teórica de las ciencias institucionalizadas en cuestiones y decisiones del saber mundano .....	130
6) Hacer compatibles los contenidos de la fe con la moral universalista de los Derechos Humanos.....	131

7) Traducir los argumentos religiosos a un lenguaje neutral aceptable para todos los miembros de una sociedad cuando se participe en la propuesta o defensa de una decisión política en un foro oficial.....	135
3.3.2 Consideraciones para los ciudadanos seculares.....	135
3.3.3 La traducción como una tarea cooperativa entre creyentes y no creyentes.....	136
3.4 Perspectivas y conclusiones en torno a la construcción de una esfera pública postsecular.....	146
Capítulo cuatro. Religión y esfera pública en México.....	153
4.1 Laicidad y laicismo en México .....	153
4.2 Marco jurídico actual de las religiones en la esfera pública .....	170
4.3 Diversidad de credos .....	186
4.4 Reflexiones finales sobre las religiones, la sociedad y el Estado en el México contemporáneo....	194
Conclusiones .....	203
Referencias.....	211
Apéndice .....	219

#### **Lista de figuras**

Figura 1. Matriz mítica.....	4
Figura 2. Diferenciación de esferas de valor .....	8
Figura 3. Categorización y conteo de enunciados sobre religión y laicidad en libros de texto gratuito de los cursos de Formación Cívica y Ética .....	176
Figura 4. Gráfico de de población católica en México (1895-2010).....	186
Figura 5. Gráfico de la población mexicana de cinco años o más según creencias (1990-2010).....	188

#### **Lista de tablas**

Tabla 1. Representatividad de las religiones diferentes del catolicismo.....	188
Tabla 2. Percepciones sobre las relaciones Religiones-Estado.....	191

# Introducción

*Muchas de nuestras opiniones comunes sobre la religión y la vida pública son mitos que tienen poco que ver con nuestra vida política o con nuestra experiencia cotidiana. Por ejemplo, la religión no es ni meramente privada ni puramente irracional. Y la esfera pública tampoco es un ámbito de franca deliberación ni un espacio pacífico de acuerdo libre de coacción.*

Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen

**P**arece difícil conciliar conceptos tan aparentemente dispares como los de esfera pública y religión. Mientras el primero remite a la razón pública, la ilustración o la deliberación racional, el segundo connota un pasado oscurantista donde predominaba la ignorancia y la falta de oportunidades para ejercer el libre pensamiento. No obstante, en este trabajo me tomé el atrevimiento de vincular ambas nociones. No solo eso; además, argumento cuál es el lugar que podrían ocupar las posiciones de los ciudadanos creyentes en el espacio público político de México.<sup>1</sup>

En esta investigación explico por qué y cómo las voces religiosas podrían insertarse en los debates sobre lo público; esto es, en los procesos políticos de formación de opinión

---

<sup>1</sup> Con el fin de clarificar los términos a los que acudiré en toda la discusión en la que se enfasca este trabajo, considero que vale la pena hacer algunos comentarios introductorios sobre la distinción entre los conceptos de espacio y esfera pública. Al respecto, Zaragoza (2017: 11) explica que “el espacio público podría precisarse como el espacio común, no secreto, al que se tiene acceso desde los contenidos significativos comunes, cuyas fronteras o límites están dados por una construcción social de sentido y su vigencia está sostenida en la interacción de los individuos en sociedad. En el espacio público se intercambian acciones comprendidas colectivamente e implica acciones, discursos e información. En algunos momentos de la vida política, también indica convivir y resolver problemas. [...] el espacio público puede ser un sitio tangible y también una representación simbólica. Por otra parte, pensar la esfera pública implica no necesariamente un complemento, sino una invitación a complejizar la apropiación de eso que llamamos comúnmente con el nombre de espacio público, pero que a través de un proceso reflexivo-consciente del sujeto social permitiría generar un momento propenso a la mutua voluntad de entenderse y resolver conflictos o problemas que siente o percibe como suyos, la esfera pública no tiene un referente material pero no por ello no existe, se trata de una representación significativa”. A diferencia de la esfera pública, el espacio público no es necesariamente político ni construido a partir de debates racionales. En este sentido, se puede decir que la esfera pública prefigura una idealización de las interacciones que se gestan en este espacio, imponiendo, así, condiciones normativas a partir de los principios de validez y de racionalidad comunicativa (Cf. Zaragoza, 2017: 34). Consiguientemente, la esfera pública también se diferenciaría del espacio público por su ineludible orientación al entendimiento y al consenso.

pública; incluso en aquellos asuntos que pueden desembocar en decisiones jurídicamente vinculantes en tanto determinaciones aprobadas por el Estado. De este modo, las consideraciones aquí vertidas aplican para discusiones, ya sea informarles o institucionales, en las que se participa en calidad de ciudadano con derechos políticos.

Comprendo las suspicacias que algo así puede suscitar, especialmente en un país con una Iglesia preponderante como la católica. Ya nos advierte la sabiduría popular que en la mesa no se habla de religión ni de política. Los dos aspectos en los que se centra este estudio están contenidos en el enunciado, razón suficiente para pensar en la polémica que puede generar. Romerales y Zazo (2016: 13) reconocen que aun en el ámbito académico es difícil hablar de las religiones en la esfera pública. Las creencias constituyen uno de los ámbitos más íntimos del individuo, por lo que discutir en torno a ellas conlleva el peligro de ofender a alguien. Es por eso que no suele llevarse este tema a simposios, seminarios, congresos universitarios ni *think tanks*.

Por tanto, para calmar las sospechas, aclaro que este documento no alberga ninguna clase de apología o cruzada para reinstaurar un régimen de cristiandad ni de ninguna otra confesión. Tampoco hallarán en estas líneas ninguna invectiva agria y violenta en contra de la laicidad. Lo que sí ofrezco en esta tesis es una reflexión sobre la necesidad de reconsiderar nuestros presupuestos sobre lo público, lo secular y lo religioso. Tengo la expectativa de que, al terminar la revisión de este trabajo, el lector se sienta confrontado en tanto ciudadano creyente o arreligioso.

Mi interés por desarrollar esta investigación surgió de una sincera preocupación por conciliar lo que percibí como múltiples contradicciones. Sabía que las sociedades plurales requieren de gobiernos neutrales en términos de creencias para garantizar a todos los individuos las libertades de pensamiento, conciencia y religión. También tenía claro que la legitimidad de las democracias modernas se nutre del involucramiento de sus ciudadanos. Sin embargo, consideraba improbable que las personas religiosas pudieran asegurarle ese compromiso a un régimen si éste no les permitía acudir a sus convicciones al momento de participar en asuntos públicos. ¿No son precisamente sus creencias las que los motivan a ser ciudadanos activos en la búsqueda del bien común para la sociedad?

De tal modo, me asaltó la duda de si era posible encontrar una forma de integrar a los ciudadanos creyentes —en cuanto tales— en los debates de la esfera pública política sin comprometer el carácter laico del Estado Mexicano. Partí de la premisa de que algo así sólo

podía ocurrir si la laicidad dejaba de ser entendida como una barrera que “protege” los asuntos públicos de cualquier punto de vista religioso.

Pero ¿lo que hasta ahora he aducido sería razón suficiente para poner en entredicho un régimen de laicidad que tanto ha costado a nuestro país? ¿No es demasiado lo que se pone en juego? Considero que vale la pena cuestionar el estado actual de las relaciones religiones-sociedad-Estado en la medida en que las tradiciones espirituales y de la fe junto con sus líderes y comunidades han tomado un nuevo brío a nivel mundial.

Esta notable vitalidad pone en tela de juicio los vaticinios positivistas sobre una extinción próxima de las religiones. Más bien, nos conmina a analizar cómo podremos afrontar el inevitable hecho de la pluralidad religiosa e ideológica sin mermar las libertades políticas de los creyentes y los no creyentes. Por tanto, es mi intención que el trabajo que presento lleve a revalorar críticamente la laicidad como aquello que permite la diversidad, y a comprender razonablemente las tradiciones religiosas evitando su caricaturización como una ideología *per sé* irracional o perjudicial.

La propuesta de esta investigación puede ser calificada como una aproximación hacia una teoría de la comunicación política de las religiones en los regímenes seculares. Es decir, como un entramado teórico con parámetros ideales para la participación de los argumentos religiosos en los intercambios discursivos de la esfera pública y, por ende, en el espacio público. Su función es ofrecer un horizonte de expectativas que evidencie irracionalidades y distorsiones. No se trata de entronizar una postura sino de revitalizar un debate que en este país se ha estancado en visiones polarizadas. Con esto, se busca tender puentes para el entendimiento entre creyentes y no creyentes en una sociedad plural.

Bajo este entendido, prevengo al lector sobre algunas características del contenido y el estilo de este escrito. Encontrará numerosos argumentos y discusiones propios de la teoría política normativa que en ocasiones parecen ponernos cerca de terrenos deontológicos. Asimismo, por motivos de retórica de la prosa, opté por un estilo de redacción personal que facilita la comunicación. Nada de esto tiene por qué hacer dudar del rigor del trabajo emprendido (Cf. Cassany, 1996: 204-205).

Dado lo polémico del tema, procuré brindar una justificación conceptual y respaldo bibliográfico a cada idea. Los párrafos plagados de referencias directas o indirectas dan cuenta de esta precaución. Además, aclaro que, así como hay enunciados normativos, también presento consideraciones históricas, explicaciones epistemológicas y datos estadísticos. Con

todo esto, espero que no se piense que la propuesta de la investigación surgió de una mera subjetividad.

Aun así, en una actitud de honestidad intelectual, también veo necesario reconocer que hay motivos biográficos que atraviesan algunas de las posiciones vertidas en este estudio: cursé mi formación básica en escuelas religiosas, y la superior en una institución laica. En cierto modo, esta experiencia me colocó en la frontera de dos comunidades de sentido; me ayudó a comprender que numerosos malentendidos entre creyentes y no creyentes que polarizan a la sociedad parten de prejuicios, temores y asunciones no siempre bien fundadas de ambas partes. Así, espero que este trabajo sea una pauta para el diálogo entre los dos grupos y que abone a la solidaridad de la que dependen las comunidades democráticas.

Una vez aclarado lo anterior, presento la pregunta general de investigación que guió este trabajo:

*¿Cuál es el papel que les corresponde desempeñar a los ciudadanos creyentes y a las comunidades religiosas, en general, y a las de la sociedad mexicana, en particular, en los procesos de formación de opinión pública y de voluntad común que se gestan en la esfera pública?*

Asimismo, sostuve como argumento central de esta tesis que...

*Por razones de legitimidad y representatividad democrática; cohesión y solidaridad social; respeto a la pluralidad y la libertad religiosa, así como por la naturaleza de sus contenidos; no hay motivos para prescindir de los argumentos de los ciudadanos creyentes y las comunidades religiosas en los debates de la esfera pública, siempre que estos 1) respeten el carácter laico del Estado; 2) adquieran una actitud crítica y reflexiva que vaya más allá de la doxa y del dogmatismo; 3) dejen de lado cualquier pretensión monopolizadora del proceso de formación de la opinión pública y de la voluntad común; 4) convivan razonablemente con las posturas de otras doctrinas comprensivas religiosas o arreligiosas; 5) respeten la autoridad del saber de las ciencias institucionalizadas en cuestiones del saber mundano; 6) hagan compatibles sus contenidos de fe con la moral universalista de los derechos humanos, y 7) sean capaces de traducir sus argumentos a un lenguaje neutral*

*accesible a todos los miembros de una sociedad cuando participen en la propuesta o defensa de alguna decisión pública en foros oficiales.*

Para dar respuesta a la interrogante planteada y argumentar la tesis mencionada, estructuré el trabajo en cuatro capítulos con los siguientes objetivos:

1. Describir el trayecto histórico de las relaciones entre religión, sociedad y Estado en Occidente.
2. Exponer los fundamentos teóricos de la esfera pública a la luz de sus contextos originarios: la Modernidad y la Ilustración.
3. Formular una alternativa teórica para la articulación de los argumentos de los ciudadanos creyentes y los miembros de comunidades religiosas en la esfera pública.
4. A la luz de la formulación teórica construida sobre la religión y la esfera pública, evaluar cómo se articula la voz pública de los creyentes en el espacio público político de México.

Los capítulos uno y dos están orientados a explicar por qué, en un inicio, las teorizaciones de la esfera pública no tuvieron en cuenta los argumentos de las religiones. En el primero, ofrezco una visión general de las relaciones religión-sociedad-Estado en Occidente; presento acontecimientos históricos y explicaciones sociológicas que van del mundo premoderno al desencantamiento del mundo y el proceso de secularización. En tanto, en el segundo, explico a la esfera pública como una noción determinada por los presupuestos y deficiencias del proyecto filosófico de la Modernidad y, más en específico, de la Ilustración; realizo algunas críticas que muestran la necesidad de reconceptualizarla.

En el capítulo tres, entro de lleno al debate sobre la coexistencia de los argumentos religiosos en la esfera pública. Analizo la naturaleza de la religión para determinar si representa en sí misma un caso especial para los procesos de formación de la opinión pública y de la voluntad común; argumento por qué las condiciones de las sociedades postseculares exigen la ampliación de la clásica noción de razón pública, y determino alcances, límites y directrices para la participación de los ciudadanos creyentes en los debates públicos.

Finalmente, en el capítulo cuarto, contrasto la propuesta teórica construida en el capítulo tres con el contexto mexicano. Para ello, describo las condiciones históricas, jurídicas y sociales de las relaciones entre religiones, sociedad y Estado en el México contemporáneo.



Con esa información, al final, hago una ponderación sobre cuál podría ser la utilidad de los criterios y consideraciones establecidas en esta tesis.

# Capítulo uno

## Aproximación a las relaciones entre religión, sociedad y Estado en Occidente

*He aquí a nuestra época [...] volcada al exterminio del mito. El hombre de hoy, despojado del mito, se yergue famélico sobre su propio pasado y debe escarbar frenéticamente buscando sus raíces entre las más remotas antigüedades.*

Friedrich Nietzsche

**L**a esfera pública es una mutación del imaginario social moderno. Fue prefigurada como un espacio metatópico, extrapolítico y secular que hoy incide en la comprensión de nuestra existencia y nuestros entornos sociales. Afecta nuestra manera de interactuar con los demás al generar prácticas vinculantes, expectativas, imágenes normativas, y al dotar o restar legitimidad a decisiones que inciden en el bien colectivo. Su existencia es una condición hacia la que aspiran las sociedades con regímenes democráticos. Su conceptualización es una de las principales transformaciones que acarrió la inserción y desarrollo del orden moral moderno (Cf. Taylor, 2014).

En este sentido, lo que hoy comprendemos de la esfera pública es, primero, fruto de un gran trabajo teórico desarrollado desde diversas disciplinas tales como la Filosofía, la Ciencia Política, la Sociología y, más recientemente, las Ciencias de la Comunicación. Los diferentes pensadores que han trabajado este tópico han sido los encargados de moldear su imagen y, con ello, de sentar los precedentes sobre su ser y deber ser. Además, hay que decir que no son menos importantes las sucesivas apropiaciones que las sociedades modernas han hecho de las teorías de la esfera pública. Cada una de estas explicaciones y reinterpretaciones por parte de los intelectuales y los ciudadanos de a pie se ha dado en una línea de continuidad histórica.

Esta investigación surge, principalmente, por una inquietud: me llama la atención que, en el origen, la definición y fundamentación teórica de la esfera pública dejara de lado a las religiones. ¿Acaso los procesos de formación de opinión pública en nuestras sociedades están

## CAPÍTULO UNO

exentos de la injerencia de perspectivas religiosas? ¿A qué se debe esta omisión? Algunos intelectuales, bajo la influencia de Wittgenstein y Heidegger, han hecho notar la existencia de un marco de referencia sobre el que se sostienen todas las comprensiones, interpretaciones y creencias presentes en una comunidad. Es un *trasfondo* que suele darse por sentado (Cf. Taylor C., 2014: 37).

Dado mi objetivo general de analizar el papel de los argumentos religiosos en las discusiones del espacio público político de México, considero indispensable explicitar el telón de fondo sobre el cual surgió y se desarrolló la esfera pública. Así, propongo emprender un primer paso: *describir el trayecto histórico de las relaciones entre religión, sociedad y Estado en Occidente*. Mediante una breve exposición diacrónica de los cambios que sufrió el orden natural, social, cultural y tecnológico de las civilizaciones occidentales, pretendo preparar el terreno para explicar por qué los fenómenos religiosos se quedaron al margen del nacimiento de la noción de esfera pública. El capítulo se estructura en tres subapartados con las siguientes temáticas: 1) naturaleza de las relaciones entre religión, sociedad y Estado en el mundo premoderno; 2) implicaciones de la Reforma protestante para estos vínculos, y 3) desencadenamiento del proceso de secularización y separación Iglesia-Estado.

### **1.1 Religión, sociedad y Estado en el mundo premoderno**

Un acercamiento al “jardín encantado”; en esto se constituye cualquier aproximación a la naturaleza de las comunidades del mundo antes de la Modernidad. El término premoderno sirve más para aludir a la presencia de ciertas condiciones sociales que a una periodización precisa. Es característica de este tipo de sociedades una delimitación poco clara de los órdenes social (económico, político y psicológico); cultural (filosófico, artístico y religioso); natural (químico, biológico y físico), y tecnológico (Cf. Taylor M. C., 2011: 52).

La clase de realidad a la que aludo no es únicamente intelectual. Es ante todo una experiencia o vivencia de *continuum*. Para los habitantes de las sociedades tribales, de la Antigüedad y del Medioevo era difícil hablar de los fenómenos naturales sin hacer referencia a nociones religiosas y políticas. Peter Berger (2006: 79-80) nombra como “matriz mítica” a esta concepción y experiencia de la vida presente en la historia de la mayor parte de las culturas humanas. Según esta perspectiva, las fronteras de los mundos humano, físico-biológico y sobrenatural eran fluidas y permeables; sociedad, naturaleza, espíritus y dioses “coexistían” y se relacionaban los unos con los otros.

La individualidad tampoco era una categoría plenamente desarrollada. La relación con la colectividad, el entorno y las instituciones determinaba en gran medida el destino de cada uno de los hombres y mujeres premodernos. Estos nexos eran parte de un orden cósmico e impregnaban cada dimensión de la vida. “Lo que nosotros consideramos que son agentes sobrenaturales, incluidos los dioses, intervenían continuamente y penetraban en las realidades cotidianas de la vida humana” (Berger, 2006: 80).

Así, la presencia de la divinidad impregnaba cada una de las dimensiones de la vida. No era posible participar de actos públicos libres de lo sagrado. De hecho, las decisiones políticas estaban fuertemente condicionadas por las cosmovisiones míticas y religiosas. No es exagerado aseverar que era inevitable tener un perpetuo encuentro con lo sagrado:

Si retrocedemos algunos siglos en nuestra civilización, vemos que Dios [...] estaba presente en una gran cantidad de prácticas sociales —no sólo en la política— y en todos los niveles de la sociedad; por ejemplo, cuando el modo de funcionamiento del gobierno local era la parroquia, y la parroquia era todavía fundamentalmente una comunidad de oración, o cuando las cofradías llevaban una vida ritual que no era meramente formal, o cuando los únicos modos en los que la sociedad en todos sus componentes podía exhibirse ante sí misma eran las fiestas religiosas, como, por ejemplo, la procesión de Corpus Christi. En esas sociedades era imposible participar en alguna actividad pública sin ‘encontrarse con Dios’ en el sentido antes indicado. (Taylor C. , 2014: 20-21).

El mismo autor considera que, a medida que el rastreo histórico retrocede más en el tiempo, deja ver que la distinción entre dimensiones sociales pierde sentido. Las sociedades arcaicas vivían profundamente incrustadas en la matriz mítica. El jardín encantado era la única opción concebible de vivir en comunidad. La religión, en modo alguno, era una esfera separada del resto. La figura 1, en la siguiente página, ejemplifica gráficamente esta situación.

Como es de suponerse, la organización de la política estaba vinculada de manera íntima con las cosmovisiones míticas. De tal modo, todos los razonamientos sobre la autoridad giraban en torno a temáticas religiosas y metafísicas. Según Charles Taylor (2014: 265), una idea de complementariedad jerárquica daba orden y sentido a cada una de las clases sociales de estas antiguas civilizaciones. Cada quien poseía un rol y funciones que asumir, pero las relaciones no estaban al mismo nivel: unas eran más dignas que otras.

Esta manera de entender la política dista de lo que hoy se reflexiona sobre la administración de lo público y la lucha mundana por el poder. Retomando la distinción de Claude Lefort entre la concepción de la política profana y la cargada de significados divinos, Jürgen Habermas utiliza el concepto de lo “político”. Con él da cuenta de un campo simbólico

## CAPÍTULO UNO

por el cual las culturas de la antigüedad con regímenes monárquicos gestaron las primeras imágenes de sí mismas (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 24-25).

Figura 1

*Matriz mítica*



Nota. Elaboración propia.

Grandes imperios de la Antigüedad como el mesopotámico, el sirio o el egipcio son puntos de referencia para comprender este concepto. En ellos la integración de sus sociedades se daba con base en estructuras jerárquicas de parentesco derivadas de explicaciones mágico-religiosas. La autoridad política de las clases gobernantes necesitaba encontrar legitimidad para tomar decisiones que influían sobre el resto de los estamentos. “Solo estableciendo una conexión convincente entre la ley y el poder político y las creencias y prácticas religiosas los gobernantes podían estar seguros de que el pueblo seguiría sus ‘órdenes’” (Habermas *et al.*, 2011: 25).

El filósofo alemán señala que la autoridad de los mandatarios se derivaba de normatividades de origen sacro. No se puede perder de vista que las narraciones de las mitologías contemplaban un orden cósmico integrado, entre otras dimensiones, por la política. Era común encontrar nexos entre las dinastías divinas y las de los dirigentes. Por ello, los ritos

de las comunidades eran prácticas de carácter estatal y la autoconcepción de la sociedad encontraba representación en los reyes.

Con estas descripciones queda de manifiesto la fusión de política y religión en la dimensión simbólica de lo político. La cohesión social de las civilizaciones monárquicas del mundo antiguo estaba supeditada a la representación de la comunidad a través del soberano. Así, el ejercicio político de este dirigente era equivalente al de la totalidad de la sociedad en tanto que ésta lo aceptaba deliberadamente como quien la simbolizaba:

Así, 'lo político' significa la representación simbólica y la autocomprensión colectiva de una comunidad, que se diferencia de las sociedades tribales por un cambio reflexivo a una forma *consciente* más que espontánea de integración social. En la autocomprensión de este tipo de organización política el lugar del control se desplaza a la acción colectiva (Habermas *et al.*, 2011: 26).

Lo político necesitó dar un paso más allá de las narraciones míticas —único medio de representación simbólica, en un primer momento— para erigirse como tema autónomo de discurso. Piénsese que en las primeras comunidades tribales la mezcla de lo metafísico y los fenómenos de poder se asociaba de manera natural. Sin embargo, las cosmovisiones metafísicas y religiosas producidas en la llamada “Era Axial”<sup>2</sup> dieron lugar a doctrinas normativas que posibilitaron esta evolución. Con ellas, sabios de la época tales como profetas, monjes y predicadores centraron su atención, gradualmente, en tópicos alejados de cuestiones mundanas como la política. Esto significaría uno de los primeros pasos en la diferenciación de órdenes de la sociedad.

Como consecuencia, los gobernantes se tornaron vulnerables a la crítica. Gradualmente, los soberanos perdieron su ligación directa con el linaje divino y pasaron a ser tan sólo la representación humana de un orden establecido míticamente; esto es, el poder dio un incipiente paso hacia la mundanización: las jerarquías religiosas se distinguieron de las estrictamente políticas. (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 26).

Es de suponerse que este proceso de diferenciación se viera marcado por la tensión. ¿Qué intereses eran prioritarios para la sociedad? En su obra, Sabine (1994) expone cómo la teoría de las dos espadas promovida por el papa Gelasio I fue un referente para el debate sobre

---

<sup>2</sup>Habermas *et al.* (2011: 26) retoma este concepto de Karl Jaspers, quien lo creó para categorizar una época (800 a. C. a 600 d. C.) en la que se desarrolló una nueva tendencia de sentido en las civilizaciones. El foco de atención pasó de las narraciones míticas a las reflexiones sobre la experiencia interior. Así, habrían surgido las grandes tradiciones filosóficas y religiosas de la humanidad (Cf. Gaztañaga, 2012; Hernández, 2005).

## CAPÍTULO UNO

la división del poder divino y el político en el Medioevo. Así, los reyes perdieron la capacidad de disponer con plenitud del apoyo que las religiones daban a su legitimidad.

Este precario equilibrio puede ser estudiado en la baja Edad Media europea, en las relaciones entre el emperador y el papa. Este marcado salto histórico da una idea del largo periodo de tiempo durante el cual hablar de 'lo político' tenía un significado claro: el orden simbólico de la autorrepresentación colectiva de las comunidades políticas en la imagen especular de los soberanos cuya autoridad estaba legitimada por un poder sagrado (Habermas *et al.*, 2011: 27)

Se hizo mención del estrecho lazo que existía entre el destino colectivo a las vidas de cada miembro de las sociedades arcaicas y premodernas. Los pasos en la diferenciación de lo religioso y la política marcaron una tendencia creciente hacia la individualización. Berger (2006: 81) considera que las modificaciones en las condiciones de aquellas culturas sólo pudieron tener lugar a partir del resquebrajamiento y eventual colapso del orden mítico.

Pueden percibirse una serie de acontecimientos de ruptura en la civilización occidental que prefiguran lo que Weber (2011) denominó como “desencantamiento del mundo” y que será abordado con mayor amplitud en el siguiente subapartado. Este concepto, en términos generales, refiere un proceso cultural de racionalización. Por él, los fenómenos naturales y sociales dejaron de ser atribuidos a agentes sobrenaturales y fueron comprendidos a través del conocimiento meramente humano (Cf. Berger, 2006: 81).

### **1.2 La Reforma Protestante y el desencantamiento del mundo**

Al clavar sus 95 tesis en las puertas del templo del palacio de Wittenberg, es probable que el fraile agustino Martín Lutero no previera la magnitud de las consecuencias, el vuelco histórico y la profunda ruptura del Cristianismo que propiciaría. El 31 de octubre de 1517 tuvo lugar un acto que simbolizaba la crisis y la angustia de una civilización. En principio, el fin del documento era poner en tela de juicio la venta de indulgencias por parte de la Iglesia católica en Alemania. Sin embargo, la acción estaba movida por un drama de conciencia: ¿qué se necesitaba para alcanzar la salvación?; en el fondo, se hizo un reclamo a una cosmovisión que ya no era suficiente para hacer frente a los problemas de aquel momento histórico (Cf. Bruley, 2008: 79).

Extendiendo la tesis de Max Weber, Mark C. Taylor (2011) no duda en ubicar las raíces de los pensamientos moderno y posmoderno en la Reforma protestante. El catedrático de la Universidad de Columbia aprecia una línea de continuidad entre la negativa del monje a

retractarse ante el emperador romano sobre su postura y la rebeldía que sustentó a los movimientos revolucionarios de Francia y Estados Unidos. Asimismo, afirma que el sujeto de la Modernidad —el que se legisla a sí mismo— es producto de la liberalización de la relación de los creyentes con Dios, la cual se produjo al relativizar el papel de la Iglesia con el concepto luterano de sacerdocio universal.

El terreno sobre el cual se gestó la Reforma ya había sido preparado por algunas interpretaciones del acaecer histórico. Una de los modelos comprensivos más destacados en esta materia fue el de Joaquín de Fiore. Este místico italiano del siglo XII dividió la historia en tres edades que se correspondían con la Trinidad: “la edad del Padre, que va desde Adán hasta Juan Bautista y el nacimiento de Cristo; la edad del Hijo, que se extiende desde el rey Ozías (Isaías 6) hasta el 1260 e. c.; y la edad del Espíritu, que empieza con Benito y la fundación del monacato en el siglo VI y que también acaba en el 1260 e. c.” (Taylor M. C., 2011: 68).

El teólogo protestante Paul Tillich interpretó que esta división de la historia de Joaquín daba cuenta de la progresiva propagación de la libertad. El primer estadio estuvo caracterizado por el gobierno de la ley; en la edad del Hijo, “la realidad sacramental hace que la ley sea innecesaria” (citado en Taylor M. C., 2011: 68); finalmente, en la del Espíritu, la libertad es de todos por lo cual no se requería la sujeción a autoridades eclesiásticas. El Espíritu era planteado como superior a la Iglesia, por lo que quedaba relativizada.

Mark C. Taylor (2011) afirma que la ruptura que vivió el cristianismo durante el siglo XVI encaminó a la civilización hacia un proceso de desregulación, descentralización y privatización de la religión. Eventualmente, este fenómeno alcanzó otros niveles: también iniciaron una autonomización progresiva la política, la economía y las comunicaciones. La Reforma puede ser, además, entendida como una auténtica revolución de la información y las comunicaciones. Desde ese momento y hasta nuestros días, permea una tendencia individualizadora en Occidente, así como una diferenciación de esferas de valor. En la figura 2 se representa gráficamente esta situación, la cual bien puede ser contrastada con la representación de la matriz mítica.

Debo hacer énfasis en que, inicialmente, Lutero no buscaba un nuevo cisma cristiano. La inconformidad con las indulgencias tan sólo era producto de una inquietud más difícil de resolver. Para este religioso, las prescripciones morales de la Iglesia suponían una carga demasiado pesada para cualquier hombre que por naturaleza era considerado pecador. Era

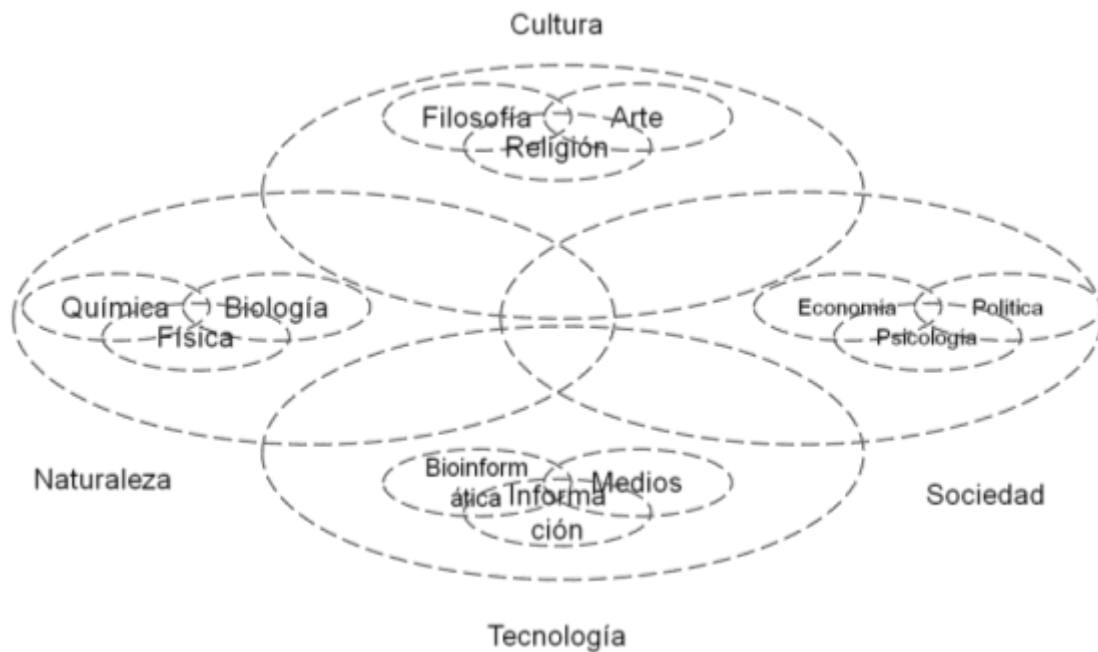


## CAPÍTULO UNO

absurdo no sentirse atormentado por el riesgo de perder el favor del cielo cuando cada acción humana parecía poner a todos —inclusive a los más devotos— en camino hacia el infierno.

Figura 2

*Diferenciación de esferas de valor*



Nota. Tomado de Mark C. Taylor, (2011: 50).

Al darse cuenta de la imposibilidad de alcanzar la perfección de la ética cristiana, Lutero llegó a la conclusión de que el ser humano no se salva por sus obras, sino por la gracia divina, esto es, por la gratuidad de la salvación a través de la fe (Cf. Bruley, 2008: 80). Este razonamiento se dio a partir de la reinterpretación de un fragmento de la epístola de San Pablo a los romanos: “Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: *El justo vivirá por la fe*” (Rm 1, 16-17).

Esta manera de comprender las Escrituras se erigió como el axioma y punto de partida de los teólogos a favor de la Reforma. A diferencia del pensamiento medieval que afirmaba la redención mediante las obras, Lutero calmó la angustia de los hombres y mujeres de la Edad

Media diciéndoles que estaban salvados por su fe. Dios era el misericordioso agente de la justificación que como un don gratuito otorgaba a la humanidad la gracia de la salvación (Cf. Taylor M. C., 2011: 70). Si las obras eran insuficientes, las indulgencias no tenían razón de ser y sólo aparecían como un signo de avaricia de las autoridades eclesiásticas que no se apiadaban de la pobreza de los fieles.

Se debe analizar el contexto social, político, económico, cultural, tecnológico e, incluso, natural para entender por qué resultó tan atractiva y revolucionaria esta propuesta.

[...] ¿por qué fue Lutero quién se convirtió en una figura revolucionaria y no uno de sus predecesores? Lo que hizo que Lutero fuese tan influyente fue su reconocimiento de que las cuestiones críticas no eran simplemente eclesiásticas y políticas, sino, más importante aún, doctrinales y teológicas. Para Lutero, las doctrinas teológicas eran profundamente existenciales y no meras abstracciones escolásticas. La crisis personal de la que surgió su teología era un reflejo directo de la crisis social del momento [...] Su noche oscura del alma articuló la generalizada idea de que las cosas se estaban desmoronando y de que el cambio apocalíptico era inminente (Taylor M. C., 2011: 77).

Los años que antecedieron a la Reforma estuvieron caracterizados por un sentimiento generalizado de angustia. Enfermedades, disputas políticas, inestabilidad de la jerarquía eclesiástica, transformaciones económicas e innovaciones técnicas fueron tan sólo algunos de los fenómenos que motivaron ideas sobre la ira de Dios: algo parecía marchar mal y no era raro que se interpretaran estos sucesos como signos inequívocos de condena (Cf. Taylor M. C., 2011: 71).

El hecho local de Wittenberg tuvo alcances de dimensión global en tanto que daba cauce a una sensibilidad ya desarrollada. La necesidad de una reforma de la Iglesia — organización hasta entonces encargada de garantizar la cosmovisión imperante— era algo ampliamente reconocido. El resquebrajamiento del viejo orden sólo fue acentuado por la falta de comprensión de las autoridades clericales hacia las demandas de la población. Lutero hacía énfasis en la cuestión de la gracia, pero sus detractores se preocupaban más por justificar teológicamente la autoridad del Papa.

Bruley (2008: 80) explica cómo la primacía de la Iglesia en el orden medieval fue desestabilizada con la idea del sacerdocio universal. La Tradición y el Magisterio no tenían fundamentación válida como fuentes de revelación desde la perspectiva luterana. La *sola Scriptura* era la única vía aceptada por los reformistas para conocer el mensaje de Dios. Ante tales argumentos, no había motivos para que la comunidad cristiana contara con un jefe

## CAPÍTULO UNO

terrestre. Se buscó relegar todo el pensamiento medieval para dar prioridad a un regreso a la fe de las primeras comunidades cristianas y a la escucha y lectura del Evangelio.

A través de Cristo —se argumentaba—, Dios había dejado de manifiesto que buscaba un vínculo personal con cada individuo. De tal manera, Lutero descalificó la intermediación de la Iglesia entre los creyentes y la divinidad. Dios no actuaba en los rituales institucionalizados por el clero. Él se hacía presente a través de su mensaje plasmado en la Biblia. La traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas hacía innecesaria la mediación de los sacerdotes católicos. La palabra estaba libre.

Lutero efectuó un giro hacia el yo de naturaleza distinto al que Descartes propondría un siglo más tarde. Mientras el “*Cogito, ergo sum*” cartesiano da la idea de que la autoconciencia es un ejercicio de lucidez, la forma en que el fraile agustino efectuaba la autorreflexión mostraba a un sujeto contradictorio. Por este proceso, llegó a la conclusión de que el hombre era pecador y justificado. “Este yo escindido se convierte en el sujeto infinitamente desasosegado de la modernidad [...] Este giro hacia el interior acaba conduciendo hasta el sujeto autónomo que se legisla a sí mismo” (Taylor M. C., 2011: 87).

Además, la idea del sacerdocio universal dio la pauta para efectuar un llamado de vocación terrenal. Es cierto que la atención hacia el dinero fue una de las más duras críticas de los luteranos hacia la Iglesia. Sin embargo, no dudaban en promover el compromiso con la vida en el mundo. Se pronunciaron en contra de las estructuras jerárquicas, uno de los principios normativos del orden premoderno (Cf. Taylor C. , 2014: 265).

El rechazo del celibato implica que el monacato no sea una vocación superior a la vida ordinaria de la fe. Para servir a Dios, no es necesario retirarse del mundo, sino que es posible involucrarse en el mundo incluso más profundamente. Lutero expresó esta convicción en su doctrina de la llamada o vocación terrenal [...] Anticipando a teólogos y artistas posmodernos, Lutero derrumbaba lo alto para que se una con lo bajo, asociando lo sagrado con lo profano de tal manera que transforma el valor del esfuerzo terrenal (Taylor M. C., 2011: 88-89).

El Espíritu actuaba a través de todo aquél que tenía fe y por ello todos podían estar habilitados para ejercer funciones de alta dignidad. El filósofo canadiense Charles Taylor (2014: 267) aprecia en estas transformaciones una modificación de los imaginarios sociales. De las épocas en las que se consideraba que existían diversos niveles en el ordenamiento de la sociedad de acuerdo con las funciones a desempeñar —unas más respetables que otras, claro estaba— se pasó a tiempo con nuevos ideales: los del servicio y el respeto mutuo (sin importar

el rango) para cumplir con fines instrumentales colectivos. Asegurar la prosperidad económica y la seguridad eran algunos de estos cometidos.

El viejo orden se desmoronaba para dar paso a uno nuevo. La filosofía y la teología escolásticas, en especial la de Santo Tomás de Aquino, habían fortalecido la cosmovisión medieval de un mundo creado y gobernado racionalmente. A imagen y semejanza de Dios, el ser humano se distinguía del resto de las especies por su condición racional. Tal naturaleza le imponía como *telos* el conocimiento de Dios. Tomás consideraba que el saber revelado sólo era aprehensible mediante los rituales católicos. Esta perspectiva sostenía que la relación con Dios nunca era directa: “[...] la salvación sólo es posible si se es miembro de la comunidad cristiana verdadera [...] la gracia es mediada a los individuos a través del canal de los sacramentos administrados por los representantes oficiales de la Iglesia” (Taylor M. C., 2011: 75).

La crítica de Lutero a este juicio fue respaldada por una cadena de acontecimientos coyunturales. La pandemia de peste bubónica que tuvo su clímax a mediados del siglo XIV dejó un saldo de alrededor de 25 millones de muertos. Este desastre tuvo consecuencias para la agricultura, la manufactura, el comercio y hasta la vida académica, desestabilizando la estructura social de aquella época (Cf. Taylor M. C., 2011: 75-76).

La escasez de mano de obra contribuyó al desmoronamiento del feudalismo. El valor de la fuerza de trabajo de los campesinos aumentó a medida que disminuía su oferta por los decesos. Los señores feudales tenían la necesidad de competir por los trabajadores y con ello se debilitaba la estructura jerárquica hasta entonces imperante. La movilidad geográfica y el aumento de libertad en las labores cotidianas contribuyeron a generalizar la inseguridad e incertidumbre sobre el orden tradicional (Cf. Taylor M. C., 2011: 76).

A esto se sumaron los conflictos de la jerarquía eclesiástica. Entre 1378 y 1417 se produjo el Gran Cisma de Occidente, por el cual hasta tres pontífices se disputaron la autoridad sobre la Iglesia. El orden teocrático quedó sumamente afectado por estas desavenencias políticas y contribuyó a la percepción generalizada de crisis sobre la cosmovisión de un imperio cristiano. “A mediados del siglo XIV, el mundo ya no parecía tan racional y ordenado como Tomás de Aquino había supuesto y se buscaban otras formas de dar sentido a la vida” (Taylor M. C., 2011: 76). Como puede apreciarse con esta exposición, todo estaba dispuesto para la reestructuración de la comprensión del mundo. El colapso de la visión mítica se había gestado.

## CAPÍTULO UNO

En diversas manifestaciones culturales se apreciaba un novedoso entendimiento de la realidad. La reinterpretación de los milagros —expresión por excelencia de la incidencia de lo sobrenatural en lo natural— fue ejemplo de ello. En un principio, los protestantes no eran más escépticos que los católicos sobre la posibilidad de presenciar estos acontecimientos misteriosos. “No, ciertamente, en el caso personal de Lutero, de quien se cuenta que en cierta ocasión tiró un tintero al diablo” (Berger, 2006: 171). Sin embargo, en el fondo la inconformidad estaba vinculada a la intermediación de la Iglesia a través de los rituales sacramentales. La transustanciación en la Eucaristía; la obtención del perdón de Dios a través de la confesión y las indulgencias, y la veneración a imágenes de santos y reliquias —que a ojos de los reformadores transitaba peligrosamente en las cercanías de los terrenos de la idolatría—, ejemplifican algunas de las creencias y prácticas que llevaron al rechazo paulatino de los milagros.

Los pensadores de la Reforma —en especial los calvinistas, de quienes se hablará con mayor detalle más adelante—, poco a poco, se mostraron más reacios y críticos hacia estas manifestaciones. Una de las posturas que se desarrolló fue la denominada como “cesacionismo”. Según esta perspectiva —explica Berger (2006: 172)—, los acontecimientos milagrosos habían cesado con los signos realizados por Jesús y sus apóstoles.

De hecho, el progreso del conocimiento científico en siglos posteriores sería aplicado en los estudios bíblicos. Se elaboraron tipificaciones de estos hechos: los milagros de curaciones (Jesús sanando a paralíticos y ciegos, por ejemplo), por un lado, y los de la naturaleza, por el otro (Cristo caminando sobre el agua). Los segundos fueron negados y reinterpretados metafóricamente, mientras que a los primeros se les concedió el beneficio de la duda; pudieron tratarse —se decía— de casos de enfermedades psicosomáticas (*Cf.* Berger, 2006: 172).

Estos hechos aparentemente anecdóticos en realidad son bastante sintomáticos de lo que aconteció en aquel siglo. Sin siquiera notarlo o pretenderlo, la civilización occidental acogía ideas que la alejaban cada vez más del jardín encantado. “Basta comparar, por aducir un ejemplo, una basílica barroca española, llena a rebosar de imágenes que escenifican la presente e ininterrumpida actividad de entidades milagrosas, con las sencillas iglesias de blancas paredes encaladas de la Nueva Inglaterra puritana” (Berger, 2006: 172).

Para Mark C. Taylor (2011: 94-95), la oposición reformista a los sacramentos de la Iglesia posee implicaciones semióticas. Si en un principio los católicos afirmaron que el cuerpo

y la sangre de Cristo estaban presentes literalmente en el pan y el vino consagrados, los protestantes se separaron en mayor o menor medida de este precepto. Los luteranos rechazaban el dogma de la transustanciación aunque concedían que de alguna manera Jesús se manifestaba en el rito. Los calvinistas fueron más radicales e interpretaron la recreación de la Última Cena como un mero acto conmemorativo. De esta forma, significado y significante quedaban separados.

Este trayecto también fue prefigurado por una teoría anterior a la Reforma. En la primera mitad del siglo XIV, el fraile inglés Guillermo de Ockham causó controversia con su filosofía del nominalismo. Este pensador dio solución al “problema de los universales” afirmando que estos conceptos no eran otra cosa que nombres que aluden a esencias o formas supraindividuales pero aplicados a singulares. En consecuencia, eran entidades mentales individuales, es decir, no poseían existencia fuera de la mente de los individuos. No hay nada universal en los objetos del mundo porque toda sustancia es individual.<sup>3</sup>

Esta aseveración del nominalismo marcó una separación de las palabras y las cosas. En este esquema de pensamiento, los individuos son singulares —los únicos reales— y el lenguaje, general. Es por ello que los primeros no pueden ser representados lingüísticamente de forma fiel. Los significantes no vinculan a significados con existencia independiente, sino a otros significantes. “Las palabras son rastros de lo que nunca puede representarse y, como tales, son como espíritus o fantasmas de un real que se ha escurrido desde siempre y, sin embargo, no está precisamente ausente” (Taylor M. C., 2011: 82). Como se verá adelante, esto acarrearía consecuencias en el ámbito económico.

Hasta ahora me dediqué a hacer énfasis en la relevancia de Lutero para el surgimiento de la Reforma y la superación de la cosmovisión premoderna. Empero, los conocedores de la emblemática obra de la Sociología *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber (2011) podrían hacer una objeción al respecto. ¿Acaso el sociólogo de Erfurt no concedió mayor importancia a la figura de Juan Calvino en esta evolución histórica?

Si la Reforma no puede ser entendida sin la figura de Martín Lutero, no es exagerado proponer que, sin Calvino, este movimiento religioso no hubiera tenido una enorme repercusión global. Bajo la influencia del primero, el segundo decidió romper con la

---

<sup>3</sup> Ockham además veía la burocracia y la centralización del poder en la jerarquía eclesiástica como obstáculos para la cristiandad. Entre otras peripecias, sufrió de arresto domiciliario, fue excomulgado y tuvo que huir de su lugar de residencia. No obstante, continuó escribiendo y pugnando por dar mayor relevancia a los teólogos y laicos en la Iglesia (Cf. Bruley, 2008: 69-70).

## CAPÍTULO UNO

catolicidad. Apropiaría y modificaría las ideas luteranas para dar una nueva síntesis reformadora en su obra *Institución de la religión cristiana*, que apareció en 1536 (Cf. Bruley, 2008: 81-82).

Para entender el impacto y lo distintivo del pensamiento de Calvino, Mark C. Taylor (2011: 90) destaca la formación y el contexto en que creció el reformador francés. Por un lado, son relevantes sus estudios de leyes y lenguas clásicas; a ellos se debe su revalorización de la ley y del pensamiento humanista. Por el otro, la Francia en la que vivió era testigo del empoderamiento de una nueva clase social compuesta por comerciantes que cada vez tenía mayor acceso a la educación. Ambos factores hicieron de este reformista a alguien familiarizado con una cultura comercial urbana.

Los destinatarios del mensaje de Calvino poseían características sociodemográficas distintas a los luteranos. El lenguaje satírico e incluso vulgar de Lutero fue bien acogido por los campesinos víctimas del desmoronamiento del orden feudal.<sup>4</sup> En contraste, los burgueses — este estamento que se encargaría de tomar las riendas del nuevo orden mundial— fueron quienes acogieron ampliamente las palabras de Calvino, propias de un erudito con una alta capacidad retórica (Cf. Taylor M. C., 2011: 90-93).

Weber (2011: 135) especuló sobre la existencia de posibles afinidades electivas entre “ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional”; entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Bajo el concepto de ascetismo intramundano, refirió a la secularización y aplicación de la disciplina monástica al “mercado de la vida” (Weber, 2011: 210).

Fue el calvinismo el que introdujo la idea de que el éxito en el mundo es un signo de poseer el favor de Dios. Debe recordarse que el corazón de la Reforma se incrustaba en la idea de la salvación mediante la gracia. ¿Cómo saber quién tenía la gracia de su lado? Con su concepto de la predestinación, Calvino afirmó que Dios ya tenía un plan sobre quiénes estaban salvados y condenados, sin importar las obras humanas. La gran incertidumbre y la angustia causadas ante este precepto sólo pudieron ser canalizadas mediante el trabajo duro en el mundo para tener mayores posibilidades de alcanzar el éxito (Cf. Weber, 2011).

Se afirmó que la riqueza no se buscaba por sí misma. El derroche de los jerarcas católicos era uno de los ejemplos más citados para prevenir la avaricia entre los protestantes. La generación de recursos que no eran dilapidados fomentó la acumulación y herencia de

---

<sup>4</sup> No resulta raro que la capacidad de convocatoria de Lutero sufriría un revés cuando manifestó su rechazo a la rebelión campesina que surgió en Alemania entre 1524 y 1525 en contra de la nobleza (Cf. Taylor M. C., 2011: 89).

capital a través de numerosas generaciones. Con estas ideas y acciones se marcaban directrices hacia un nuevo sistema económico: el capitalista (Cf. Weber, 2011).

El calvinismo proporcionó a muchos de los que vivían en la Europa del Norte de finales del siglo XVI y principios del XVIII una carta de navegación eficaz para llevar a cabo la turbulenta transición hacia el nacionalismo y el capitalismo. El cálculo racional era importante no sólo para la economía de la salvación, sino también para la economía capitalista burguesa. Mientras que Lutero condenó el mercantilismo como obra del demonio, Calvino vio el capitalismo como parte del plan providencial de Dios. El racionalismo y el legalismo, cuando se extendieron más allá de la vida religiosa, crearon las condiciones para la lógica instrumental y el régimen disciplinario sin el cual el capitalismo no puede florecer (Taylor M. C., 2011: 93-94).

Como se apuntó párrafos atrás, la separación de significado y significante mencionada con anterioridad también tendría repercusiones de carácter económico. A diferencia de los católicos y los luteranos, Calvino aceptó la práctica de la usura. Antes, para los cristianos sólo era bien visto recibir dinero por la venta de productos o del trabajo. Sin embargo, el crecimiento del comercio internacional se veía frenado por la vieja restricción. El incipiente capitalismo exigía la separación del signo monetario y su valor físico. La usura permitía que el dinero (un signo) produjera por sí mismo más dinero (más signos) (Cf. Taylor M. C., 2011: 94).

La Reforma estuvo acompañada de una revolución de la información y las comunicaciones. La expansión de las propuestas de Lutero no puede ser comprendida sin la aparición de la imprenta de tipos móviles de Gutenberg. Tanto la difusión de las 95 tesis como las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas fueron posibles gracias a esta innovación tecnológica. Si bien ya existía este recurso técnico desde siglos atrás en China, la necesidad de satisfacer las demandas de los interesados por leer las sagradas Escrituras y las ideas de la Reforma otorgó un renovado atractivo a este adelanto.

Al poder leer los Evangelios en su lengua materna, los países que adoptaron la Reforma incrementaron sus tasas de alfabetización. Así, las naciones protestantes pudieron capacitar más fácilmente a su población para las exigencias del nuevo orden económico. En contraste, el papa León X censuró la transcripción de la *Vulgata* a las lenguas vernáculas al apreciar la relación entre protestantismo e imprenta. La oposición de la Iglesia a las traducciones perjudicó la enseñanza de la lectura y la escritura en los países de adherencia católica, rezagando su desarrollo (Cf. Taylor M. C., 2011: 100-101).

Lo que inició como un rechazo de los medios mágicos para la salvación dio lugar a un reordenamiento religioso, político, económico y tecnológico. Se desarrolló un proceso



## CAPÍTULO UNO

creciente de racionalización ejemplificado por el ascetismo intramundano pero que desembocaría en la secularización del conocimiento, la técnica y diversos niveles de la sociedad. Los fenómenos de la realidad perdieron su carga mítico-normativa y sobrenatural para ser sujetos de manipulaciones racionalmente mundanas (Cf. Berger, 2006: 83). Weber (2011: 149) denominó a esta transformación cultural como desencantamiento —o “desmagicalización” según la traducción literal de *Entzauberung*— del mundo.

Sin pretenderlo ni esperarlo, los que una vez fueron religiosos concentrados en trabajar para convencerse de estar salvados dieron lugar a los “especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón” (Weber, 2011: 248):

El puritano quiso ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo también, pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la eticidad intramundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más. A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como ‘un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo’. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en un caparazón duro como el acero (*ein Stahlhartes Gehäuse*). El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres como nunca se había conocido en la historia. El caparazón (*Gehäuse*) ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente (Weber, 2011: 247-248).

El jardín encantado se tornó en un “paraíso perdido” y dio lugar a la era secular.

### 1.3 Secularización y separación Iglesia-Estado

Los subapartados anteriores me permitieron trazar en términos generales el colapso de las sociedades regidas por cosmovisiones míticas y religiosas. Ahora me encargaré de presentar las últimas fases de esta transición hacia un orden en donde el ser humano se erigió como su propio principio organizador. Entre la nada y el infinito —recuperando la famosa sentencia de Pascal—, hombres y mujeres modernos tuvieron la necesidad de producirse nuevas maneras de dar sentido a su existencia con un horizonte disminuido por la supresión de lo trascendente. Describiré el cambio en la percepción del conocimiento, algunas transformaciones políticas, la creación de un orden normativo moderno y la manera como se definió la condición secular de las sociedades modernas. Esto me permitirá preparar el camino para el siguiente capítulo, en el

que se clarifican las causas por las cuales la esfera pública se teorizó sin considerar a las religiones.

Dentro de las narrativas de la historia occidental, Mark C. Taylor recupera la de Heidegger, quien destacó el desplazamiento de Dios como fuente del poder creador y destructor y la colocación del ser humano como su propio centro de referencia. Con ello, la orientación del conocimiento se mundanizó e instrumentalizó. “Heidegger identifica el *telos* de esta trayectoria como la metafórica proclamación de la muerte de Dios de Nietzsche. No determinado ya por Otro, el hombre se determina a sí mismo” (2011: 66-67).<sup>5</sup>

Ratzinger (2013b: 50-56)<sup>6</sup> concuerda con esta perspectiva y ofrece un análisis del devenir histórico en tres estadios de transformación espiritual. Cada uno de ellos muestra modificaciones en la identificación de la Verdad por parte de la humanidad. En la Antigüedad y la Edad Media preponderaba una corriente esmerada en demostrar la identidad del Ser y la Verdad —una ecuación escolástica sentenciaba “*Verum est ens*”—. Se creía que, si la realidad era cognoscible, era porque se trataba de una obra del Absoluto, quien era considerado el conocimiento mismo por definición. Bajo esta concepción, la creación existe porque es pensada por Dios. Por consiguiente, el razonamiento humano era producto del pensamiento de Dios (Cf. Ratzinger, 2013b: 50-51).

Giambattista Vico (1688-1744) daría pasos importantes hacia un cambio de dirección. “*Verum quia factum*” —el hecho es la verdad— es su audaz propuesta intelectual. Según esta premisa, sólo las obras del ser humano son lo auténticamente cognoscible. Las doctrinas metafísicas —ciencia de lo verdadero en el pasado— son enterradas para elevar el estatus epistemológico de la Historia —disciplina anteriormente despreciada— y de las Matemáticas.

Para los antiguos y medievales la obra humana es, por el contrario, algo contingente y algo efímero. El ser es idea y, por tanto, pensable, objeto del pensamiento y de la ciencia, que busca la sabiduría. Sin embargo, la obra del hombre es mezcla de *logos* y *no-logos*, mezcla que con el tiempo se pierde en el pasado. Por eso, la ciencia antigua y medieval creía que el saber de las cosas humanas era solamente *techne*, capacidad

---

<sup>5</sup> Estas condiciones propiciarían el fenómeno al cual el filósofo judío Martín Buber (1993) llamaría “Eclipse de Dios”: la clausura a la posibilidad de encontrar en la realidad cotidiana instancias para el diálogo con un “Tú eterno”. La ceguera espiritual a la realidad de lo trascendente —argüía— era consecuencia del subjetivismo radical del pensamiento moderno. “Heidegger sostiene que la afirmación ‘Dios ha sido asesinado’ significa que el hombre contemporáneo ha desplazado el concepto de Dios desde el ámbito del ser objetivo hacia la ‘inmanencia de la subjetividad’” (Buber, 1993: 46).

<sup>6</sup> En el aparato crítico de este documento se hará una distinción entre las obras que Joseph Ratzinger publicó a título personal como teólogo, y aquellas que emitió en su carácter de Obispo de Roma. La razón de mantener esta diferencia radica en que, de cada una de estas facetas, se desprenden ideas con matices e implicaciones que no son iguales.

## CAPÍTULO UNO

artesanal, no verdadero conocer ni, por tanto, verdadera ciencia. Por eso, en las universidades medievales, las artes eran sólo el prelude de la ciencia propiamente dicha que reflexiona sobre el ser. Esta tesis pervive claramente todavía en Descartes, al comienzo de la época moderna, por ejemplo, cuando niega expresamente a la historia el carácter de ciencia: por mucho que diga el historiador que conoce la historia de Roma, sabe menos de ella que cualquier cocinera romana; saber latín significa hablarlo igual de bien que las criadas de Cicerón (Ratzinger, 2013b: 51).

El nuevo interés en la historia se reflejó en el quehacer intelectual de diversos pensadores: Comte y su filosofía de la historia; Marx y el materialismo histórico; incluso Darwin y su entendimiento del sistema de lo vivo como una historia de la vida. Que el mundo sólo se pueda conocer como algo hecho por el ser humano es consecuencia de un antropocentrismo radical. Esta perspectiva obligó a los modernos a entenderse como producto de la casualidad. El ser humano no viene de lo divino. No hay cielo hacia el cual elevar la vista. La “tierra de los hechos” era el renovado campo para generar conocimiento (Cf. Ratzinger, 2013b: 53).

El enfoque de Vico se percibiría como insuficiente a medida que el paso del tiempo también hacía imposible una recuperación plenamente fidedigna de los hechos del pasado. Karl Marx daría un nuevo salto al criticar a los filósofos del pasado por limitarse a la interpretación de la realidad y no a su transformación. “*Verum quia facendum*”, la verdad era ahora la técnica, orientada al futuro y a la acción. De manera similar a lo sucedido con la historia, la *techné* es recuperada de entre los saberes antes despreciados. Ahora se presenta como lo decisivo para construir su propio futuro e identidad, sin ninguna atadura divina (Cf. Ratzinger, 2013b: 54-56).

Los cambios de intereses intelectuales también impactaron la comprensión del mundo premoderno. El presente se desarrollaba en oposición al pasado reciente. Ser moderno implicaba identificarse como distinto lo anteriormente vivido. La misma raíz de ‘moderno’ — del latín *modo*, esto es, “ahora mismo”— deja entrever tal orientación. Desde entonces, la autoconcepción de la historia humana se expresó en términos de la triada antiguo-medieval-moderno. Bautizar como “Edad Media” a una época no fue idea de las comunidades medievales. El término fue asignado por los que se asumían como modernos (Cf. Taylor M. C., 2011: 67-68).

En cuanto al orden político, el enfrentamiento entre Estados a favor y en contra de la Reforma conocido como Guerra de los 30 años suscitó el reordenamiento de Europa. En la Paz de Westfalia —los tratados que pusieron fin al conflicto y en los cuales el Papa no tuvo voz— se definió a la secularidad como “el hecho de que una institución eclesiástica y religiosa,

o sus propiedades, pasasen a ser patrimonio de los soberanos, de los príncipes o del pueblo llano'. Por extensión, *secular* acabó significando 'perteneciente a este mundo o a sus asuntos en tanto que diferentes de la Iglesia y de la religión; civil, en el sentido de no eclesiástico, no religioso o no sagrado' (Taylor M. C., 2011: 160). Príncipes, nobles y letrados sustituyeron paulatinamente a la jerarquía católica para dar realidad a un nuevo orden social secularizado.

El mermado Imperio Romano Germánico hubo de declarar la igualdad entre católicos y protestantes. Aunque mantuvo su existencia jurídica y política, renunció de forma oficial a su ideal de unidad religiosa. El programa universalista católico que durante siglos dio unidad fue sustituido por la Europa pluralmente religiosa como mera realidad geográfica. El carácter confesional pasó a ser una cuestión que competía a cada Estado-nación (Cf. Bruley, 2008: 85-86).

El desmoronamiento del universalismo católico motivó la creación de ideas sobre un nuevo modelo jurídico que desembocaría en las doctrinas del derecho moderno. Inclusive teólogos como el dominico Francisco de Vitoria y el jesuita Francisco Suárez participaron en la reflexión de un derecho natural aplicable a toda la humanidad. Por la vertiente protestante, Hugo Grocio y Samuel Pufendorf teorizaron sobre un orden jurídico internacional libre de referencias religiosas. La paz entre naciones sería fruto de la razón que las colocaba en una situación de respeto mutuo y vínculos contractuales (Cf. Bruley, 2008: 86-87).

Sin dejar de reconocer el trabajo de los pensadores mencionados, Habermas enfatiza que la justificación de la neutralidad de los Estados y los derechos humanos son, en última instancia, un logro de las corrientes de pensamiento surgidas en los siglos XVII y XVIII. El liberalismo político, por ejemplo, sentó las bases para legitimar un Estado constitucional democrático no religioso renunciando a la doctrina del derecho natural clásico que partía de suposiciones metafísicas y cosmológicas (Cf. Habermas & Ratzinger, 2013: 11-12). Esto dio lugar a la sustitución de lo "político" —que había perdido su contexto vital— por la "política" —la lucha mundana por el poder y su ejercicio— y las "políticas" —las metas de quienes ejercen el poder— (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 24-27).

La pérdida de la ligación con el campo simbólico de lo político suscitó dudas sobre la de los nuevos ordenamientos jurídicos. ¿Serían capaces de obtener la legitimidad necesaria sin el apoyo de las cosmovisiones míticas y religiosas? Todavía en el siglo XX, Ernst-Wolfgang Böckenförde indagaba la posibilidad de que el Estado constitucional democrático dependiera

## CAPÍTULO UNO

de una sustancia ética religiosa libre de derecho para renovar sus fundamentos normativos (*Cf.* Habermas & Ratzinger, 2013: 9).

Habermas argumenta que el Estado constitucional no requiere tal referencia prejurídica (*Cf.* Habermas & Ratzinger, 2013: 12-13). Su derecho goza de legitimidad en tanto que se considera lo suficientemente racional para ser aceptado por los ciudadanos. De hecho, son tales individuos los que se otorgan a sí mismos el estatus de coautores y agentes racionales de ese derecho, formado en un proceso democrático que le garantiza legalidad y legitimidad. La autoridad de los Estados modernos estaría, así, completamente arraigada en lo jurídico.

[...] parto de la base de que la constitución del Estado liberal tiene la suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación con autosuficiencia, es decir, recurriendo a existencias cognitivas de un conjunto de argumentos independiente de la tradición religiosa y metafísica. Sin embargo, esta premisa sigue albergando un cierto tipo de duda en cuanto a la motivación, dado que los presupuestos normativos en los que se basa el Estado constitucional democrático son más exigentes en lo que respecta a la función de los ciudadanos si se entienden éstos como autores del derecho que si se entienden como meros destinatarios del derecho (Habermas & Ratzinger, 2013: 15-16).

En este debate, Charles Taylor, coincide con Habermas en que, en las sociedades premodernas, se ejecutaban los fenómenos de poder con arreglo a teologías políticas (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 50). Sin embargo, el canadiense discrepa en que los Estados modernos seculares no deban recurrir a una situación análoga a la de lo “político”. Así, asevera que las fundamentaciones cósmico-religiosas fueron sustituidas por una novedosa concepción normativa fuerte a la cual categoriza bajo el concepto de “orden moral moderno”, el cual se forja a partir de tres principios: los derechos y libertades de los ciudadanos de estos Estados; la igualdad entre sí, y la cimentación de su gobierno en el consenso.

La nueva forma de lo “político” posee un renovado campo simbólico que permite a las sociedades autorrepresentarse en la soberanía, con la diferencia de que ésta no es encarnada por una persona sino por la noción de “pueblo”. Puede que los Estados constitucionales democráticos no se organicen con base en la “religión civil” de Rousseau, pero sin duda existe una “fuerte filosofía de civilidad” que cohesiona a su población (*Cf.* Habermas *et al.*: 51). Esta queda bien ejemplificada por las ideas del filósofo francés Charles Bernard Renouvier:

El Estado tenía que ser [moral y magisterial]. Le incumbe [tomar las almas a su cargo como cualquier Iglesia o comunidad, pero en un grado más universal]. La moralidad es aquí el criterio clave. Para no depender de la Iglesia, el Estado debe tener [una moral independiente de toda religión] y disfrutar de [supremacía moral] frente a todas las religiones. La base de esta moral es la libertad. Para mantener la propia libertad frente a la religión, la moral subyacente al Estado tiene que basarse

## APROXIMACIÓN A LAS RELACIONES ENTRE RELIGIÓN, SOCIEDAD Y ESTADO EN OCCIDENTE

en algo más que en la utilidad o el sentimiento solamente; necesita una verdadera [teología racional] como la de Kant (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 44).

De acuerdo con la posición de Taylor (2014: 257-275), el orden moral moderno tiene en el ya mencionado Grocio y en John Locke sus más importantes referentes teóricos. Su obra habría determinado que hoy los seres humanos se conciben como agentes que deben ser racionales y sociables, y colaborar para su mutuo beneficio. Esto eliminaría la división de funciones sociales en razón de jerarquías para hacerlo con base en la racionalidad instrumental. La seguridad sobre la vida, los medios, un conjunto de libertades y derechos, y la igualdad entre los individuos sería el principal bien que garantiza esta normatividad.

Como toda idealización, su aplicación distaba de estar presente en la realidad objetiva de las primeras sociedades modernas. Un ejemplo, el ensamblaje jerárquico de las clases sociales fue lo más común aun siglos después de la pérdida de poder de la Iglesia. “[...] en un mundo de indigencia e inseguridad, de escasez siempre amenazante, las reglas de la familia y la comunidad parecían la única garantía de supervivencia. Las modalidades modernas de individualismo parecían un lujo, un placer peligroso” (Taylor C. , 2014: 270-271).

La apropiación del orden moral moderno se ejemplifica bien en dos contextos particulares: Estados Unidos y Francia. En el primer caso, la secularidad fue de lenta implementación dado que la mayor parte de la población pertenecía a diferentes denominaciones cristianas protestantes; si bien el Estado no se identificaba con la Iglesia, hacía referencia a principios éticos de esta religión. El fortalecimiento del catolicismo y el nacimiento de corrientes políticas no religiosas intensificaron la pugna por la neutralidad estatal hasta finales del siglo XIX. En cuanto a Francia, la *laïcité* se impregnó de un matiz anticlerical dada su necesidad de combatir a una Iglesia poderosa. El Estado francés buscaba generalizar una moralidad totalmente independiente de la religión (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 42-44).

La exposición presentada hasta ahora ya me permite mostrar tres maneras de definir lo secular. Un primer sentido del término se da en función del vaciamiento de Dios y lo metafísico de los espacios públicos. Las diversas esferas de la sociedad (económica, profesional, cultural, política, etc.), las deliberaciones que en ellas se producen ya no remiten a cuestiones teológicas. La racionalidad de cada esfera es el motor de los debates. Como se mostró en el primer subapartado, la experiencia vital de los individuos premodernos era completamente contraria a lo descrito en este párrafo (Cf. Taylor C., 2014: 21).

## CAPÍTULO UNO

Esta primera forma de comprender la secularidad puede complementarse con un segundo sentido. De acuerdo con Berger (citado en Taylor M. C., 2011: 160), la secularización es el proceso por el cual las instituciones y símbolos religiosos pierden el control de la sociedad y la cultura. Liberada de estas ataduras sacras, toda la vida cultural y el desarrollo del pensamiento presentan un declive de los contenidos religiosos que se observa en el arte, la filosofía, la literatura y las ciencias. La gente vive un alejamiento de Dios y los templos se vacían. “La mayoría de los países de Europa occidental, incluso aquéllos que conservan vestigios de una referencia pública a Dios en el espacio público, se han vuelto seculares en este sentido” (Taylor C. , 2014: 22).

Implícita a esta manera de entender lo secular, se forma una sensibilidad antirreligiosa, donde la modernización de los Estados y las sociedades vienen acompañadas de la secularización. Algunos teóricos incluso sostenían que este doble proceso era irreversible. De tal modo, parecería que transición hacia la Modernidad es un paso “[...] de lo infantil a lo maduro, del instinto a la razón, de la superstición a la ilustración y del cautiverio a la libertad” (Taylor M. C., 2011: 160-161). No es raro que el retorno de lo religioso que vivimos desde el siglo pasado sea juzgado por numerosos analistas como una amenaza para el progreso y la paz.

La decadencia de las creencias también propiciaría una diferencia entre los mundos premoderno y moderno. La duda permea. La certeza en torno a lo sobrenatural y la trascendencia desapareció (Cf. Berger, 2006: 170). En un mar de posibles opciones, la incertidumbre también es una condición de la posmodernidad. Con ello, se deja entrever un posible tercer significado de secularidad: la transición de las sociedades en las que la adherencia a la fe era un axioma incuestionable —aceptado voluntariamente— hacia aquellas en las que las creencias son una opción entre muchas otras y no pocas veces la más difícil de mantener. Claro que esto varía entre sociedades e incluso entre contextos al interior de ellas. Aún es diferente lo que se vive en comunidades poscristianas y musulmanas, por ejemplo (Cf. Taylor C. , 2014: 22).

[...] el pasaje que quiero definir y trazar es el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras [...] La fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas. Y probablemente esto también signifique que al menos en ciertos medios sociales, puede ser difícil sostener la propia fe” (Taylor C., 2014: 23).

La descripción que hice en este primer capítulo ha servido para aproximarnos al trasfondo sobre el cual se sostuvieron —entre otras ideas— las primeras teorizaciones de la

esfera pública. La relación entre religión, sociedad y Estado en Occidente hace visible una progresiva marginalización de las creencias en el ámbito público. El orden político sufrió un proceso desmitificador. Como se verá, las deliberaciones en la esfera pública dan cuenta de la desaparición de lo político —en la acepción premoderna— para dar lugar a una gran diversidad de autorrepresentaciones e ideas de orden sujetas a discusión (*Cf. Habermas, et al., 2011: 14-15*).





# Capítulo dos

## Modernidad y esfera pública

*El destino de una época que ha comido del árbol del conocimiento es que debe [...] reconocer que las nociones generales sobre la vida y el universo nunca pueden ser producto de un creciente conocimiento empírico, y que los más altos ideales que nos mueven con el mayor imperio siempre se forman solo en la lucha con otros ideales que son tan sagrados para otros como lo son los nuestros para nosotros.*

Max Weber

**L**a conceptualización de la esfera pública es producto de la transformación estructural de la vida pública, suscitada en el seno de la Edad Moderna y del agitado siglo XVIII. Por tanto, es natural que esta noción quedara impregnada de los valores y del espíritu de este periodo histórico. Comprender cuál es la relación entre las bases teóricas de la Ilustración y el concepto de esfera pública es el objetivo de este capítulo. Con ello, se busca definir la esfera pública a la luz del contexto en el que surgió, dejando ver cómo las expectativas e incluso las contradicciones de esta época fueron proyectadas en su comprensión, desarrollo y teorización.

De tal manera, en el primer subapartado, expongo cómo el proyecto filosófico de la Modernidad —que alcanzó una de sus etapas culminantes en el movimiento ilustrado— acarrió consecuencias notables tales como la justificación de la ruptura con el pasado, el empoderamiento del sujeto, la entronización de la razón como fundamento de un reordenamiento radical de la sociedad, y el despliegue de una potente retórica antirreligiosa. Cada uno de estos efectos abonó en la falta de consideración de los fenómenos religiosos en la esfera pública.

Posteriormente, en la segunda sección, describo las características y funciones de la esfera pública en las sociedades democráticas. Tomo como base la teoría de Jürgen Habermas, así como la interpretación que de ella hace el filósofo canadiense, Charles Taylor. El trabajo de ambos autores me permite explicar a la esfera pública como parte de las mutaciones que

generó el orden moral moderno en los imaginarios sociales. Así, se muestra su idealización como un espacio metatópico, extrapolítico y secular para la deliberación racional.

El énfasis sobre el carácter racional y secular de la esfera pública llevó a generar posturas preocupadas por el tipo de argumentos que podían formar parte de las discusiones públicas. Actualmente, algo de esta postura pervive en la controvertida argumentación del filósofo estadounidense John Rawls sobre el uso público de la razón. Fue tal la influencia de su posición que llevó al mismo Habermas a emitir ciertas reflexiones al respecto. Es por ello que en la tercera parte de este capítulo me ocupo de ella.

Finalmente, concluyo haciendo notar algunas de las preocupaciones que dejaron las primeras nociones de esfera pública en su consideración de las religiones a la luz de ciertas contradicciones del proyecto ilustrado y de los retos de las sociedades pluralistas contemporáneas. De esta forma, establezco los cimientos para discutir ampliamente en el tercer capítulo qué papel le corresponde a los ciudadanos creyentes y a las comunidades religiosas en los procesos de formación de opinión pública y voluntad común.

### **2.1 ¿Qué es la Ilustración?: el proyecto filosófico de la Modernidad**

En primer lugar, vale la pena precisar una cuestión que suele obviarse: ¿qué es la Modernidad? Habermas (1989: 15) atribuye a Hegel la primera noción clara sobre lo moderno. Para este pensador clásico, el concepto servía para categorizar una época considerada como el último estadio de la historia. Algunos hechos notables ya mencionados —tales como el Renacimiento, la Reforma y el descubrimiento del Nuevo Mundo— permitieron trazar una frontera temporal entre la Edad Media y la Moderna.

Entre aquellos acontecimientos y los tiempos de Hegel, tres siglos ya habían testificado cambios inauditos en Occidente. Cassirer (1972: 17) coincide en señalar como antecedentes de la vida espiritual de las sociedades europeas el movimiento literario del Renacimiento en el siglo XV, la cumbre de la Reforma en el XVI, y el impacto que tuvo la filosofía cartesiana en las imágenes del mundo.

La nueva era se distinguía claramente del pasado en la medida en que produjo experiencias sociales insólitas hasta ese momento. Retomando el análisis de Weber, Habermas (1989: 12) destaca cómo la diferenciación como sistemas de la empresa capitalista y del aparato burocrático estatal derivó en el nacimiento de nuevas estructuras en la sociedad. Así, se forjó el

proceso de institucionalización de las acciones económica y administrativa racionales con arreglo a fines.

Entre otros rasgos, el concepto de Modernidad engloba a un conjunto de procesos acumulativos que se refuerzan entre sí. Algunos de ellos son la formación del capital; la inversión de recursos en el mejoramiento de las fuerzas productivas; el incremento de la productividad en el trabajo; la implantación de poderes políticos centralizados; el desarrollo de identidades nacionales; la difusión de derechos de participación política, de la educación formal y de la vida urbana, y, ante todo, la secularización de valores y normas (*Cf.* Habermas, 1989: 12).

De estas transformaciones puede inferirse que lo moderno se caracteriza por proveer nuevas ideas y vivencias del progreso (*Cf.* Habermas, 1989: 16). La llegada cada vez más frecuente de adelantos tecnológicos otorgó una sensación de creciente celeridad en el devenir de los acontecimientos históricos. Asimismo, como los cambios se dieron a la par en diferentes dimensiones de la vida social, la “evolución” histórica se percibía como cronológicamente simultánea.

Para Weber (2011), la Modernidad guarda una conexión íntima con la racionalización progresiva en Occidente. Mardones (1998: 41-50) enfatiza que el argumento del sociólogo de Erfurt es que la modernización está precedida por el ya descrito proceso de racionalización religiosa denominado como desencantamiento de la imágenes del mundo; en concreto, se trata de una superación del pensamiento mágico mediante la intelectualización sistemática de los contenidos de las tradiciones religiosas efectuada por monjes, teólogos y otros estudiosos de lo sagrado.

Estas intelectualizaciones no son otra cosa que las interpretaciones religiosas del mundo obligadas a armonizar con el contexto en el que se realizan, ya que los individuos se ven en la necesidad de recurrir al potencial de legitimación de las imágenes del mundo disponibles en cada momento histórico para justificar sus diversos tipos de acción social (*Cf.* Mardones, 1998: 44-45). Este potencial de legitimación se transforma dependiendo de las condiciones fácticas externas de credibilidad —dejadas al descubierto según las capacidades de las ciencias en cada periodo— y de las condiciones internas de validez del discurso legitimador de tales actos. Las imágenes del mundo les son plausibles a los individuos en la medida en que sirven para dar respuesta a las interrogantes que la vida les plantea.

## CAPÍTULO DOS

A través de sus estudios sobre la ética económica de las religiones, y el origen y desarrollo del capitalismo, Weber determinó que una lógica evolucionista en términos de racionalidad subyacía a las imágenes religiosas del mundo (*Cf.* Mardones, 1998: 45). ¿De dónde venía esta tendencia? Retomando al sociólogo Friedrich Tenbruck, Weber consideró que las religiones son proclives a la superación del pensamiento mágico a través de la búsqueda de una respuesta racional al problema de la teodicea; esto es, la cuestión sobre cómo justificar racionalmente la existencia de Dios en un mundo lleno de sufrimiento y desigualdades: “Las etapas de la evolución religiosa son las versiones cada vez más articuladas y explícitas de este problema y de sus soluciones” (Mardones, 1998: 45).

La alternativa del cristianismo en la materia tuvo algunas notables peculiaridades que la distinguieron de otras tradiciones: a) no recurrió al mito, sino que rompió con él; b) contó con profetas carismáticos; c) mostró una creciente racionalización en los esfuerzos para explicar la fortuna o infortuna de los individuos; d) tuvo toda una estrategia teológica para presentar a Dios como creador, más allá de lo mundano, pero a la vez de forma personal; e) los cristianos se autoconcibieron como un instrumento de Dios para transformar el mundo, y f) el mundo se planteó como necesitado de salvación (*Cf.* Mardones, 1998: 46-47).

¿Por qué resultan relevantes estas condiciones? Todo esto difería de otras religiones que optaron por una negación pasiva o incluso una huida del mundo. En contraste, en el cristianismo —particularmente en el de algunas denominaciones protestantes— la negación del mundo tuvo un matiz activo al pretender transformar la realidad. Dicho de otra manera, una racionalización ética de la realidad fue propiciada por los creyentes de las religiones de la redención que se veían empujados a ser instrumentos y justificadores de Dios como camino para la salvación (*Cf.* Mardones, 1998: 47).

Weber (2011) dio cuenta de este proceso con el concepto del ascetismo intramundano, según el cual algunas comunidades protestantes encaminaron la racionalización de las imágenes del mundo a través del trabajo profesional disciplinado. Como ya se expuso, las labores de estos fieles aliviaban su angustia psicológica ante el severo dogma de la predestinación. Sin embargo, se dieron consecuencias inesperadas. El esfuerzo de estos nuevos cristianos —en un principio no lucrativo y únicamente efectuado para dar gloria a Dios— favoreció la acumulación de capitales. Con ello, se sentaron las bases de una economía capitalista supeditada a los subsistemas de acción con arreglo a fines.

Paradójicamente, todas estas condiciones —desatadas en un inicio por la racionalización religiosa— hicieron brotar un entorno altamente destructivo para la ética protestante. La visión moral cristiana debió entorpecer los nuevos procesos económicos. Poco a poco, cedería y sería sustituida paulatinamente por el utilitarismo.

Este patrón de racionalización selectiva con arreglo a fines —ejercido al margen de la racionalidad ético-normativa— acentuó la diferenciación de las esferas de valor que componían a la sociedad (Cf. Mardones, 1998: 50). La ciencia y la técnica; el arte autónomo; la moral universalista; el derecho formal, y las imágenes religiosas del mundo se fragmentaron como ámbitos culturales independientes. Aquí se encontraba presente el germen destructor de la ya mencioanda matriz mítica. La paradoja, entonces, radica en cómo el carácter parcial de la razón hizo a un lado a la moral que en un inicio le dio impulso.

Para Weber, el desarrollo científico, económico, estatal y artístico en Occidente fue notablemente distinto al del resto del mundo por el proceso de racionalización que vivió, derivado del desencantamiento del mundo. Las formas tradicionales de vida fueron trastocadas e incluso disueltas por su causa. El aura de misticismo que impregnaba la totalidad de la vida cedió ante la evolución de cada esfera de valor con su respectivas e independientes formas de razonamiento. “Así, se contradijeron todos los milagros; pues la naturaleza es ahora un sistema de leyes familiares y conocidas; el hombre se siente en su casa en ellas, y sólo considera válido aquello en que se siente en su casa, el hombre se libera mediante el conocimiento de la naturaleza” (Hegel citado en Habermas, 1989: 30).

Lo que busco dejar en claro es que la Modernidad sólo puede ser comprendida en el horizonte del racionalismo occidental. Y este racionalismo está a su vez determinado por el proceso de desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo. Lo moderno se constituyó como un proyecto filosófico impulsado especialmente por los intelectuales del siglo XVIII. Como afirma David Harvey (1990: 27), “Ese proyecto supuso un extraordinario esfuerzo intelectual por parte de los pensadores de la Ilustración, destinado a ‘desarrollar la ciencia objetiva, la moral y la ley universales y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna’”.

De tal manera, lo religioso se convirtió paulatinamente en algo extraño o incluso contrario a muchos de los ideales de la Modernidad. El progreso —del latín *progressus*, es decir, marchar hacia adelante— se convirtió en un valor pilar de la época que no veía con buenos ojos los vistazos hacia el pasado. Lo moderno superó su estatus de concepto de época y se constituyó en un movimiento de ruptura con la historia y las tradiciones, ya que estas últimas

## CAPÍTULO DOS

representaban el cúmulo de errores derivados del insuficiente poder otorgado a la razón humana (Cf. Ferrater-Mora, 1965: 911). Se trataba de mundanizar el conocimiento y el orden social para liberar a los individuos de las ataduras a los credos. Era “[...] un movimiento que tomó con gran seriedad el mandato de Alexander Pope según el cual ‘el estudio adecuado para la humanidad es el hombre’” (citado en Harvey, 1990: 28).

El proyecto filosófico de la Modernidad consistía, entonces, en la generación de saber para la emancipación humana. La racionalidad con arreglo a fines proyectaba el ideal del dominio de la naturaleza a través de los avances técnicos. A consecuencia de esto, las nuevas sociedades estaban en disposición de eludir la sin razón que suponían las visiones míticas del mundo. Lo político —que ahora les parecía un uso arbitrario del poder— cedió ante el surgimiento de la política y las políticas, encarnado por el aparato estatal burocrático y secularizado.

Una cualidad que se aprecia en la actitud de los intelectuales de este periodo es la de un optimismo orgulloso y una excesiva confianza en la razón humana, ambos sustentados en las mejoras en la vida cotidiana que les garantizaba este nuevo paradigma. Para pensadores como el marqués de Condorcet era evidente que las nuevas artes y ciencias permitirían el control de la naturaleza, el progreso ético, la justicia social y, por ende, la felicidad de la raza humana (Cf. Harvey, 1990: 28).

Si bien no fueron homogéneos ni el desarrollo histórico entre los países occidentales ni las ideas de los pensadores modernos, existen una serie de conceptos y principios que le otorgaron unidad a lo que entendemos por moderno, de los cuales Habermas (1989: 18) subraya algunos: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, espíritu de la época. Habría que añadirles otros valores clave que trenzaron en una sola cadena la diversidad de ideas de esta época: hablo de los ideales de subjetividad, ruptura, racionalidad y movimiento, que, como ahora veremos, otorgaron la unidad y coherencia necesarias para categorizar y distinguir lo moderno de cualquier otro periodo histórico.

De acuerdo con Hegel, la libertad de la subjetividad es uno de los pilares de la Edad Moderna que la hace superior en comparación con otros periodos históricos. Se trata de una relación autónoma y reflexiva del sujeto consigo mismo por la cual se aprehende como objeto y genera una imagen de sí y de su papel en el mundo. Este concepto posee cuatro connotaciones: 1) como tendencia al individualismo; 2) como derecho de cada persona a la crítica y a la explicación de la realidad; 3) como autonomía por la que cada ser humano se

vuelve responsable de su acción, y, finalmente, 4) como filosofía idealista que se autocomprende (Cf. Habermas, 1989: 28-29).

El principio de la subjetividad se esparció al amparo de sucesos como la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Con estos acontecimientos, este valor alcanzó la vida religiosa, el Estado, la sociedad, el arte, la ciencia y la moral (Cf. Habermas, 1989: 30-31). El derecho y la ética dejaron de depender de un ámbito externo a la voluntad humana, tal como sucedía en el pasado en las sociedades con tintes teocráticos.

Los conceptos morales de la Edad Moderna están cortados al talle del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a inteligir la validez de aquello que debe hacer; por otra, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros (Habermas, 1989: 30).

Este cambio de perspectiva quedó bien representado por el *cogito ergo sum* de Descartes, así como por la autoconciencia absoluta de Kant.

Por otra parte, la Modernidad es una época de ruptura, enfáticamente nueva; un tiempo novísimo permanentemente abierto hacia el futuro a costa del pasado. Hegel (visto en Habermas, 1989 pág. 16) consideraba que se vivía una era de nacimiento y de transición, donde todo lo anterior era enterrado en busca de su transformación. Sin embargo, Harvey (1990: 27) destaca que la fractura que distingue a esta etapa no sólo es con el pasado; lo moderno es también una serie de múltiples fragmentaciones internas.

Este afán de separación suscitó un problema de legitimidad histórica. Para poder dejar atrás la tradición, era imperioso desarrollar un sistema autónomo de pensamiento. Aunque no dejó de depender del pasado, la Modernidad generó un saber propio por medio del cual estaba en condiciones de formar una normatividad por sí misma. Como afirma Ferrater Mora (1965: 911), con ello, la humanidad se hizo responsable de sus propios aciertos y torpezas. Los modelos estéticos sustraídos a la dimensión temporal cedieron ante aquellos sujetos al tiempo; el pasado fue englobado en la categoría de historia universal y todo lo antes incuestionado fue analizado, discutido y removido.

El tercer principio que expondré es uno de los elementos más distintivos y a su vez complejos en torno a la cultura moderna: la razón. Cassirer (1972: 14-20) no dudó en afirmar que esta época fue la primera en descubrir la autonomía de la razón; por ello, en este periodo se luchó apasionadamente por erigir su rectoría sobre todas las esferas de la vida. Era la



## CAPÍTULO DOS

suprema fuerza de la humanidad que debía guiar y homogeneizar el tránsito del progreso espiritual por los diversos ámbitos culturales.

Ferrater-Mora (1965: 911) destaca la fuerte convicción de los ilustrados de que sería esta cualidad humana la que podría reorganizar a fondo la sociedad generando un orden más justo. Uno de ellos, el marqués de Condorcet afirmó:

Se permitió, al fin, proclamar abiertamente ese derecho, desconocido durante tantos siglos, a someter todas las opiniones a nuestra propia razón, es decir, a emplear, para alcanzar la verdad, el único instrumento que nos ha sido dado para reconocerla. Cada hombre aprendió, con una especie de orgullo, que la naturaleza no le había destinado, en absoluto, a creer en las palabras de otros; y la superstición de la antigüedad y la sumisión de la razón ante el delirio de una fe sobrenatural, desaparecieron tanto de la sociedad como de la filosofía (citado en Habermas, *et al.*, 2011: 58-59).

Así se observa que era en torno a la razón donde giraban todos los ideales de la Era Moderna.

Pero no se trataba de cualquier razón. Se dice que Emmanuel Kant realizó una revolución copernicana al fijarle límites al ámbito de acción de esta capacidad humana (*Cf.* Kant, 1979: 3). En su análisis, Habermas (1989: 31) explica cómo, en el pensamiento de Kant, se dió el paso del concepto sustantivo de razón de la tradición metafísica al de una escindida en tres momentos: el juicio estético, el práctico-moral y la razón teórica o pura.

La obra de este filósofo contribuyó a instituir a la razón como el máximo tribunal ante el cual tiene que medirse cualquier pretensión de validez. Esta nueva forma de entender a la razón permite la construcción de un conocimiento objetivo y transparente en su estructura para cualquier pensador honesto. Es por ello que Hegel le atribuyó al pensamiento de Kant la autoexplicación de la Modernidad (*Cf.* Habermas, 1989: 32).

No obstante, la comprensión de este concepto se fue afinando a lo largo de todo el periodo moderno. Así, es posible distinguir algunas diferencias entre la manera en que lo entendían los pensadores del siglo XVII y los del XVIII. Cassirer (1972) y Ferrater Mora (1965), por ejemplo, hablan de cómo todavía, en las teorías del S. XVII, la razón era la región de las verdades eternas. El quehacer intelectual de la época se basaba en el desarrollo de sistemas filosóficos deductivos tales como los de Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Locke y Hobbes.

En este sentido, el proceso intelectual de estos pensadores se encontraba a la búsqueda de principios aparentemente evidentes e irrefutables. El *Discurso del método* fue la obra paradigmática del siglo XVII que ahora nos sirve para ejemplificar cómo se elaboraba el

conocimiento en aquella época: se comenzaba estableciendo proposiciones axiomáticas y abstractas para crear explicaciones sobre lo fáctico; así, se inventaban hipótesis a discreción y se ajustaba la realidad física y objetiva a los ejercicios de razonamiento especulativo de estos filósofos. Como es de imaginarse, bajo este paradigma la teología y el pensamiento religioso todavía tenían amplia cabida. Sin embargo, con la llegada del siglo XVIII, se viviría un vuelco de 360 grados.

Ya mencioné que fue en el llamado Siglo de las Luces donde el proyecto filosófico de la Modernidad alcanzó su punto culminante. De hecho, los intelectuales de esta centuria la denominaron como el “Siglo Filosófico”. Este lapso histórico estuvo representado en Francia por los enciclopedistas; en Inglaterra, por los antinutritivos, los deístas y los sensualistas suscesores de Locke, y, en Alemania, por la filosofía popular (Cf. Ferrater-Mora, 1965: 911).

En general, las ideas de estos grupos de pensadores hicieron posible el desarrollo de un marco normativo que resguardaba la subjetividad, garantizaba la ruptura con el pasado y legitimaba el nuevo orden social. Sin embargo, la razón, en sus teorías, había perdido su simplicidad y significación unívoca. No es que pueda afirmarse una ruptura con el camino recorrido en el siglo XVII, pero sí hubo un desplazamiento del acento de lo universal hacia lo particular; de los principios, hacia los fenómenos. Pensando en la alegoría de la caverna, es como si se hubiera cambiado el foco de atención hacia las sombras para después dilucidar las formas reales.

Como elementos de unidad con el camino trazado desde los albores de la Edad Moderna se mantuvieron la confianza en la razón, la búsqueda de unidad en la racionalidad, la actitud metódica, y el espíritu sistemático. Sin embargo, tomó más vigor el objetivo de dominar la naturaleza mediante el conocimiento.

La filosofía cartesiana perdió su lugar de referente paradigmático y fue sustituida por obras como *Regulae philosophandi* de Isaac Newton, donde el método analítico —entendido como la descomposición en partes del todo para su comprensión y posterior reconstrucción— ganó terreno ante la deducción (Cf. Cassirer, 1972: 22). Con este trabajo, se establecieron las reglas para el tratamiento de los datos empíricos. Sus premisas epistemológicas se aplicaron en el *Tratado de metafísica* de Voltaire, la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alambert o las investigaciones sobre los principios de la teología natural y de la moral de Kant.

En lugar de continuar elaborando rígidos sistemas de pensamiento adecuados a edificios doctrinales se prefirió la originalidad y la duda. Se buscaba que el conocimiento

## CAPÍTULO DOS

trascendiera las fronteras del pensamiento puro. De la lógica de las matemáticas se pasó a la de los hechos. Ferrater Mora (1965: 911) resalta la importancia que se prestó a la sensación frente a la especulación. Los conceptos y las teorías se formulaban con base en la experiencia y no a la inversa como sucedía anteriormente; la observación era lo dado y el principio lo buscado:

Los 'principios' a buscar siempre y sin los cuales no es posible un conocimiento seguro en ningún campo, no son los comienzos arbitrariamente escogidos por el pensamiento que se imponen a la experiencia concreta y a los cuales ésta se amolda, sino más bien aquellas condiciones generales a las que tan sólo el análisis completo de lo dado nos puede llevar. (Cf. Cassirer, 1972: 37).

De esta manera los principios no eran absolutos sino de validez relativa.

Lo que se buscaba era unir la multiplicidad de fenómenos naturales en una sola regla: la del orden y legalidad inquebrantables de lo fáctico; la experiencia como punto de partida y no la abstracción. Nació así un modo específico de indagar que combinaba los métodos resolutivo (la descomposición de un fenómeno en sus factores constitutivos) y compositivo (la reconstrucción de tales elementos a fin de comprender su funcionamiento en la totalidad).

Nunca debemos apoyarnos sobre puras hipótesis; ni comenzar con el descubrimiento de cualquier principio y proceder luego a explicarlo todo. Debemos empezar por la desarticulación exacta del fenómeno conocido. Si no nos ayudamos con el compás del matemático y la antorcha de la experiencia, jamás podremos dar un paso hacia adelante (Voltaire citado en Cassirer, 1972: 27).

Alrededor de este principio encontraban unidad todos los ámbitos del saber incluso el religioso.<sup>7</sup>

En este periodo, la estructura discursiva de las obras filosóficas tendían a la reducción; su disposición argumentativa iba de lo complejo a lo simple. Se aterrizaba el fenómeno hasta el terreno de las condiciones que lo determinan. En esto, Cassirer (1972: 28) enfatiza la importancia del método sobre el resultado. Más que la acumulación de conocimientos, se valoraba el proceso de adquisición. Así, la razón no servía para acompañar la vida en las reflexiones de los filósofos, sino como fuerza que transformaba la realidad mostrando lo que debía creerse y lo que tenía que descartarse; igualmente interesaba saber hacia donde se dirigía la humanidad para incidir en esa marcha.

Ahora, aunque resalté la trascendencia del concepto de razón para definir esta época y pese a que es uno de los elementos más referidos para identificar al periodo, la exposición de lo que es el proyecto filosófico de la Modernidad y sus implicaciones estaría incompleta si no se

---

<sup>7</sup> Fue en esta época en donde surgieron las investigaciones sobre el Jesús histórico, por ejemplo.

hablara de su carácter de movimiento. Sus proposiciones propagandísticas; su esquema cuasireligioso de valores; su definición de un deber ser y de los actores encargados de implementarlo, y la gama de expectativas y esperanzas que generó me permiten argumentar cómo la Ilustración fue más que una corriente de pensamiento.

Así, por ejemplo, el filósofo alemán Peter Sloterdijk considera que la Ilustración comparte semejanzas con el cristianismo es su diseño propagandístico e ideológico de tintes expansionistas con la diferencia de que utiliza medios racionalistas e histórico-filosóficos. Este pensador ve como creíble la hipótesis de que la doctrina de los derechos humanos es, en parte, una secularización de la antropología cristiana.

No en vano disputan ahora representantes del protestantismo y del catolicismo por los derechos de autor de los derechos humanos. Cuando más llamativos resultan los continuismos es cuando se considera la adopción de modelos monoteístas de cuño cristiano por los celosos de la Modernidad secular. Esto vale ante todo para los fanatismos humanístico-clericales de los jacobinos. Pero también el militantismo de los revolucionarios leninistas profesionales, incluso el furor de los partidarios de los guardias rojos de la China de Mao Zedong, contienen elementos de una continuación del universalismo cristiano por medios no cristianos (Sloterdijk, 2011: 73-74).

Por su lado, Cassirer (1972: 9) cree que, en gran medida, el pensamiento ilustrado resultó tan atractivo por ser un movimiento enérgico de pasión intelectual. Diderot, por ejemplo, no buscaba sólo transmitir un cúmulo de conocimientos. Sobre todo, trataba de transformar la manera de pensar agitando los espíritus y arrebatándolos con el movimiento. De tal forma, buscaba promover la curiosidad, la avidez intelectual y la emoción por indagar.

Si bien Kant es más recordado por el trascendente trabajo intelectual que aportó a la Ilustración, no fue menos relevante su contribución propagandística al movimiento. En su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, este pensador respondía a la pregunta definiéndola en términos morales como la emancipación de los individuos de su “culpable incapacidad” de no servirse por sí mismos de su inteligencia más que guiados por tutores (Cf. Kant, 1979: 25). Los enciclopedistas eran los encargados de ilustrar al pueblo. A ésta explicación, Kant le añadió una exhortación muy al estilo de un eslogan publicitario: *¡Sapere aude!*, es decir “atrévete a saber”.

El pensador consideraba que el siglo XVIII no era una época ilustrada, pero sí de ilustración. Y como la mayor parte de sus correligionarios, mantenía una firme confianza en este proyecto ideológico al punto de vaticinarle proféticamente a la humanidad un futuro prometedor si seguía la hoja de ruta que le trazaba: “[...] puedo asegurar al género humano que, por los aspectos y presagios de nuestros días, me es permitido predecir, sin pretensión de

## CAPÍTULO DOS

ser un vidente, el logro de este fin y, apartir de ahí, su progreso hacia mejor que jamás retrocederá por completo” (Kant, 1979: 108).<sup>8</sup> Era tal la convicción de los ilustrados sobre el bien para la civilización del cual eran portadores que incluso se tildó de crimen contra la naturaleza humana obstaculizar la propagación del movimiento (Cf. Kant, 1979: 32).

A los ilustrados les interesaba en especial romper con una clase de tutelaje: el religioso (Cf. Kant, 1979: 36). La *libido sciendi* o deseo del conocimiento proscrito durante largo tiempo por la Iglesia era impulsado como la misión del siglo de las Luces (Cf. Cassirer, 1972: 29). Así se gestó el germen de un sentimiento anticlerical que recorría las propuestas de varios de los adherentes a esta corriente de pensamiento.

Empero, tal como se explicará ahora, esto no implicaba que el movimiento estuviera en contra de toda la fe; de hecho, poseían una inquebrantable clase de fe. De acuerdo con Cassirer,

Los impulsos intelectuales más fuertes de la Ilustración y su peculiar pujanza espiritual no radican en su desvío de la fe, sino en el nuevo ideal de fe que presenta y en la nueva forma de religión que encarna [...] La gran enemistad contra la religión con que tropezamos en esta época no debe enturbiar nuestra mirada al punto de no darnos cuenta de que también en ella toda su problemática espiritual se halla fundida en una problemática religiosa y constituye su acicate más enérgico y constante (1972: 158).

En este sentido, Habermas (1989: 33) advierte que el rompimiento de la cultura ilustrada con la religión cristiana se da porque la primera trata de ponerse al lado de la segunda.

Sin embargo, Craig Calhoun (en Habermas *et al.*, 2011: 118) corrige a los que piensan que la Ilustración fue un movimiento completamente volcado en contra de un religión; por decirlo de alguna manera, había una “Ilustración moderada” que poseía a creyentes entre sus filas. Fue en Francia donde principalmente desplegó su fuerza el ala radical de los ilustrados debido al anticlericalismo propiciado por la alianza entre la Iglesia católica y la política antirrepublicana. Se trataba, en particular, de los enciclopedistas, quienes se encontraban en franca lucha contra las pretensiones de verdad y de rectitud de la religión ya que, desde su punto de vista, no respondían satisfactoriamente a los problemas de conocimiento y moral de la época.

Así, por ejemplo, Voltaire firmaba sus cartas con la frase *Écrasez l'infâme*, esto es, “aplantar al infame”, en referencia a la Iglesia católica. Si bien en un principio este pensador

---

<sup>8</sup> Esta clase de proposiciones guardan similitud con las características de los contenidos religiosos, las cuales expondré en el capítulo tercero.

hacia la distinción de que iba en contra de la superstición y no de la fe, y en contra de la Iglesia y no de la religión, sus discípulos eliminaron progresivamente esa diferencia. “Sus ataques a la religión culminan en el de atribuirle que, al educar a los hombres en el temor ante tiranos invisibles, los hace serviles y cobardes frente a los déspotas de la tierra y sofoca en ellos toda fuerza capaz de dirigir con independencia su propia suerte” (Cassirer, 1972: 156-158).

El principal señalamiento en contra de los credos era el de su proclividad a poner a los individuos en una situación de servidumbre y no de libertad. Los ilustrados buscaban romper con los prejuicios y las supersticiones para abrir a los hombres a la auténtica felicidad, la cual sólo podía experimentarse en el marco de lo mundano y no en fantasías más allá de este mundo (Cf. Cassirer, 1972: 157). Querían que se renunciara a acudir al auxilio divino para conquistar la verdad con sus propios esfuerzos. Contra la autoridad de la tradición, ahora el sujeto debía sujetarse a sus propias intelecciones.

Para concluir este subapartado, vale la pena hacer un breve ejercicio de recapitulación de las transformaciones hasta ahora expuestas para tener bien claro bajo qué trasfondo surgió y se ha comprendido la esfera pública. Se mencionó que, en las sociedades premodernas, se vivía una experiencia de matriz mítica, es decir, un continuum entre las dimensiones social, económica, política, religiosa, artística, etc. La vida de los seres humanos dependía más de un destino colectivo que de las determinaciones individuales. Prevalecía una visión del conjunto bajo un modelo de complementariedad jerárquica donde la religión tenía una posición privilegiada. En este sentido, Habermas utiliza el concepto de lo “político” para hacer referencia al campo simbólico por el cual este tipo de sociedades generaban las primeras imágenes de sí mismas a través de una intrincada conexión entre el poder político y las prácticas y creencias religiosas; su normatividad tenía un fundamento sacro de legitimación.

De acuerdo con la postura de Max Weber, en Occidente, se vivió un proceso que modificó este orden: el desencantamiento del mundo. Así, tuvo lugar una racionalización traducida en la intelectualización de los contenidos sagrados, que, en algunas comunidades protestantes, se encaminó por el traslado de la disciplina monástica al campo profesional. Paulatinamente, se experimentó un rechazo de las prácticas mágicas que derivó en un reordenamiento económico, político, social, cultural y tecnológico. La racionalización selectiva con arreglo a fines propició la diferenciación de las esferas de valor de la sociedad ejemplificadas muy claramente en la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático.

Los conflictos de religión suscitados a raíz de la Reforma fueron paliados con la elaboración de diversas teorías como la del Derecho natural o corrientes filosóficas como el liberalismo político. Este último, en especial, contribuyó a la legitimación de Estados constitucionales democráticos libres de referencias religiosas. Así, lo político como fundamentación cósmico religiosa cedió ante una nueva concepción normativa fuerte: *el orden moral moderno*, basado en los derechos y libertades de los ciudadanos, la igualdad entre estos y su gobierno sostenido en el consenso.

Todos estos cambios acarrearían como consecuencias la justificación de una ruptura con el pasado, el empoderamiento del sujeto, la entronización de la razón por encima de la tradición como fundamento del reordenamiento de la sociedad y el despliegue de una retórica antirreligiosa en notables círculos intelectuales. Se hace evidente el vuelco de arriba abajo que acogió el mundo occidental. Este sería el caldo de cultivo bajo el que se desarrollaría la esfera pública.

### **2.2 Una mutación en el imaginario social moderno: el surgimiento de la esfera pública**

A lo largo de un capítulo y medio, he podido presentar en líneas generales un esbozo del recorrido histórico por el que transitaron las relaciones entre religión, sociedad y Estado en Occidente hasta la Modernidad. Todo esto con tal de poder explicitar el telón de fondo que envolvió el surgimiento de la esfera pública, dado que asumo que, si ésta fue conceptualizada en términos seculares dejando de lado la consideración de la religión en su teorización, esto se debió al marco de referencia en el cual se originó. De hecho, comencé el primer capítulo afirmando que la esfera pública es una mutación en el imaginario social moderno; es ahora el momento de precisar estas nociones y aclarar lo que se entiende por esfera pública.

*Imaginario social* es un concepto de Charles Taylor (2014: 275-283) que sirve para aludir a las formas en que los individuos imaginan su existencia social; dicho de otra manera, cómo se integran con las demás personas, cuáles son sus expectativas sobre su comunidad y qué imágenes normativas sostienen a tales expectativas. Generalmente, estos imaginarios se expresan en representaciones, relatos, leyendas, narrativas... Además, incorporan concepciones comunes que posibilitan la realización de prácticas colectivas.

Se trata de hecho de aquella concepción en gran medida inestructurada e inarticulada de nuestra situación global, dentro de la cual ciertos rasgos particulares de nuestro mundo aparecen ante nosotros con el sentido que tienen. Nunca puede

ser expresado adecuadamente en la forma de doctrinas explícitas, debido a su naturaleza muy ilimitada e indefinida (Taylor C. , 2014: 277).

Con la última afirmación, puede inferirse que los imaginarios son diferentes de las teorías. Éstas últimas son únicamente accesibles a grupos minoritarios, mientras que los imaginarios son compartidos por la mayor parte de la sociedad. Así, un imaginario social dota a las prácticas sociales de un sentido de legitimidad ampliamente aceptado. Lo cierto es que suele ocurrir que lo que nace como una teoría termina siendo apropiado por la sociedad —primero por algunas élites y después por las mayorías— en forma de imaginario (Cf. Taylor C. , 2014: 276).

Como ya se ha mencionado, las teorías de Grocio y Locke —según Taylor— fueron unas de las que determinaron el orden moral moderno, esa concepción normativa fuerte que sustituyó a lo “político”. Lo que he descrito en los anteriores subapartados, de hecho, es un bosquejo del proceso por el cual la teoría moderna del orden moral transformó los imaginarios sociales de Occidente. “En este proceso, lo que originalmente no es más que una idealización se convierte en un complejo imaginario al ser absorbido por las prácticas sociales y al asociarse a estas, que en parte son las tradicionales, como resultado de lo cual queda transformado” (Taylor C. , 2014: 281).

Es interesante preguntarse por las consecuencias acarreadas a raíz del influjo de una teoría en el imaginario social. Taylor (2014: 282) explica cómo, generalmente, se aprecia la improvisación o el emprendimiento de nuevas prácticas sociales sustentadas en las nuevas perspectivas compartidas —antes teorías—. Esto es lo que habría sucedido entre las élites instruidas de Occidente en el siglo XVIII. Así, la esfera pública suscitó una de las mutaciones en el imaginario social que Taylor destaca por ser fundamental para la era secular, ya que —como argumenta Habermas (2004: 2; 20; 26)— impuso condiciones normativas a la teoría de la democracia. Esta transformación es una de las secuelas de la teoría moderna del orden moral.

La esfera pública es parte del proceso de desarrollo que transformó la concepción del tiempo y de la sociedad Occidental. De hecho, Taylor afirma que es una idealización tan indispensable para la Modernidad que, aunque las autoridades busquen eliminar o manipular el espacio público político, se ven forzados a simular la existencia de una esfera pública. De tal forma, cita algunas prácticas como la publicación de editoriales en periódicos oficialistas que pretenden dar a conocer la opinión de un autor sobre el acontecer político, o la orquestación de manifestaciones que simulan expresar la indignación de la población. “Todo esto tiene lugar



como si se tratara de un proceso genuino, de un intercambio dirigido a la formación de una opinión común, por más que el resultado esté cuidadosamente controlado desde el principio” (Taylor C. , 2006: 105).

En su clásica obra *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Habermas (2004) prefiguró las condiciones de la esfera pública a raíz de las transformaciones de la publicidad burguesa en el siglo XVIII. El filósofo alemán describió “la pujante politización de una publicidad que había girado primeramente en torno a la literatura y la crítica artística” (Habermas, 2004: 4); esto es, el surgimiento de un espacio social diferente del Estado, de la economía y de la familia. En él, los individuos deliberaban sobre el bien común como ciudadanos individuales. Se trataba de una especie de sociedad fuera del Estado —incluso más amplia que cualquiera de ellos— que se extendía por toda Europa occidental (Cf. Taylor C., 2014: 306).<sup>9</sup>

A partir de la teoría de Habermas, Taylor (2014: 313) entiende a la esfera pública como un espacio metatópico, extrapolítico y secular. Cada una de estos tres calificativos señalados por el filósofo canadiense nos permite comprender en qué consistió el espacio público que nació en el siglo XVIII y que prefiguró las características ideales de una esfera pública racional. Así, procederé a la descripción de tales atributos para que quede claro en qué radicó el carácter novedoso de la publicidad burguesa.

En primer lugar, llama la atención un término tan poco usual como el de “metatópico”. De su raíz etimológica (*μετὰ*, más allá, y *τόπος*, lugar), podemos entender que la esfera pública se trata de un espacio que trasciende los lugares tópicos (Cf. Taylor C., 2006: 108). Esto significa que no se trata de una locación física particular, sino de un tipo de interacción en el espacio público que agrupa a diferentes puntos de discusión en un foro no presencial.

La esfera pública [...] teje una pluralidad de espacios de este tipo en un espacio mayor de concurrencia no presencial. Se considera que el debate que hemos mantenido hoy entre nosotros forma parte de la misma discusión pública que proseguirá mañana en la seria conversación que tendrá otra persona, y en la entrevista del periódico del jueves, etc. Doy el nombre de espacio ‘metatópico’ a esta clase de espacio común no local. La esfera pública que surge en el siglo XVIII es un espacio común metatópico (Taylor C. , 2006: 108).

---

<sup>9</sup> Habermas (2004: 3-4) ahonda y cuenta que “Hacia finales del siglo XVIII se ha desarrollado en Alemania una ‘publicidad pequeña, pero que discute críticamente’. Aparece entonces un público lector generalizado, compuesto ante todo por ciudadanos y burgueses, que se extiende más allá de la república de eruditos y que ya no solo lee intensivamente una y otra vez unas pocas obras modelo, sino que en sus hábitos de lectura está al corriente de las novedades. Junto a este creciente público lector surge hacia afuera, a partir del medio de la esfera privada, una red relativamente gruesa de comunicación pública”.

La esfera pública es entonces un espacio público (común) para la discusión pero no necesariamente un punto físico de convergencia.

Quienes participan de la esfera pública no requieren, en teoría, conocerse entre sí. La relación que guardan es indirecta por medio del espacio de deliberación creado por diversos medios de comunicación interrelacionados a partir de las discusiones comunes que generan. Habermas (2004) da cuenta de cómo los libros, panfletos, pasquines y periódicos que circulaban entre los intelectuales del Siglo XVIII motivaron análisis y debates en reuniones públicas celebradas en cafés, salones y hasta parlamentos. Blanca Solares, por su parte, explica:

La noción de mundo de vida de Habermas se basa en la conciencia cotidiana de que existen formas de discusión, temas, y puntos centrales que permiten llegar a un acuerdo social. No es por lo tanto necesaria la existencia de un centro estable de autorreflexión de la sociedad en su conjunto. Por el contrario, las identidades colectivas están sometidas a una oscilación y flujo de interpretaciones, que más que a un centro inmóvil de autorreflexión se asemejan a una 'red frágil' de autoentendimiento. Esta red son los espacios públicos, locales y suprarregionales, literarios, científicos, políticos, los partidos y las asociaciones (Solares, 1997: 83; cf. Habermas, 1989: 425).

En este sentido, se puede decir que las condiciones materiales de comunicación del siglo XVIII habrían propiciado el nacimiento de un espacio público como una nueva dinámica a través de la cual se compartían las ideas.

Ahora bien, no es esta condición metatópica la que le confiere un estatus novedoso al tipo interacción en el espacio público que suscita la esfera pública. Puede pensarse en la Iglesia o el Estado como espacios metatópicos. También se puede comparar esta estructura con lo que ocurría en la república ateniense, en donde las discusiones sobre lo público podían darse en diferentes espacios como banquetes, el ágora o la misma *ekklesia*; ahí también había un debate que al final se canalizaba en un grupo facultado para tomar decisiones en nombre de la colectividad (Cf. Taylor C. , 2006: 108-112).

Esta comparación nos lleva al primer rasgo distintivo de la esfera pública y que sin duda constituyó una innovación: su carácter extraparlamentario. En la República Antigua, los debates "extraoficiales" que tenían lugar fuera de la *ekklesia* no eran un elemento separado de la toma de decisiones final. Estas discusiones eran más bien una fase preparatoria que involucraba a los mismos actores durante todo el proceso. En cambio, aunque nace al amparo de la imagen de las antiguas asambleas, el espacio público-político que surgió en la Modernidad es visto como un ámbito de deliberación en el que potencialmente puede participar cualquier individuo. Es

## CAPÍTULO DOS

una estructura fuera del poder pero que debe ser escuchada por éste (2006: 108-112 y 2014: 306).

Esta segunda característica de la esfera pública que destaca Taylor es la que la hace indispensable para las sociedades democráticas. Es por ella que las funciones de la esfera pública se erigen como un criterio de legitimidad para los Gobiernos como se verá un poco más adelante. Por ahora, es importante destacar que, en la esfera pública, los individuos se comprenden como parte de una asociación cuyo actuar no se ve comprometido por ningún tipo de deuda o compromiso político-partidista.

Esta experiencia estuvo precedida por la República de las Letras, aquella comunidad de intelectuales de los siglos XVII y XVIII que mantenían debates a través de cartas más allá de las fronteras geográficas. A esta agrupación se le llamaba república en tanto que se trataba de una asociación unificada, pero también porque estaba libre de cualquier sujeción política. La única lealtad que existía era la de los miembros a sí mismos. Esta cualidad deliberativa y extrapolítica fue heredada por la esfera pública, en la cual los ciudadanos se asocian para alcanzar un entendimiento que no depende de ninguna estructura política (*Cf.* Taylor C. , 2014: 305-306).

Mencioné que en la esfera pública se desarrollan ciertas funciones que abonan su fuerza como criterio de legitimidad en las democracias. ¿En qué consisten estas actividades? También expliqué que es un foro de argumentación racional en el que pueden participar todos los miembros de una sociedad. Consiguientemente, una primera tarea de la esfera pública tiene que ver con el resultado de ese debate; esto es, la generación de una opinión común sobre asuntos de interés general. Como explica Habermas:

En estos espacios públicos se institucionalizan procesos de formación de la opinión o de formación de una voluntad común, que por especializados que sean, tienden a difundirse e interpenetrarse. Los límites son permeables; cada espacio público está también abierto hacia los demás. Deben sus estructuras discursivas a una tendencia universalista apenas disimulada. Todos los espacios públicos parciales remiten a un espacio público global, en que la sociedad en conjunto desarrolla un saber acerca de sí misma. La Ilustración europea elaboró esta experiencia y la incluyó entre sus fórmulas programáticas (1989: 425).

Esta deliberación de la sociedad para llegar a una conclusión común o a un saber acerca de sí misma no se trata de un mero ejercicio ocioso. La segunda función de la esfera pública parte de que el gobierno tiene la obligación de atender la conclusión a la que se llega en la esfera pública ya que parte de un debate racional de los asuntos de interés colectivo libre del

“espíritu de partido” (Cf. Taylor C., 2006: 110-112). Así, en la esfera pública política se genera “un discurso de la razón *sobre y para* el poder, más que [...] un discurso *del* poder” (Taylor C. , 2006: 113). Con esto, se cumple la afirmación habermasiana de que el poder debía ser domesticado por la razón.

De esta forma, mientras que el Estado poseía el monopolio de la coerción, la esfera pública se convirtió en un espacio social en el que toda fuerza se transformaba en la coerción de la deliberación racional: lo que más tarde Habermas definiría como la ‘fuerza sin coerción’ del mejor argumento (Habermas *et al.*, 2011: 12-13).

En otras palabras, la segunda actividad que se desarrolla en la esfera pública es la supervisión donde de cierta manera se audita al Gobierno desde fuera de él. En este punto, Charles Taylor (2014: 300-304) reitera el influjo del orden moral moderno en el surgimiento de la esfera pública: las teorías de Grocio y Locke le marcaban a la sociedad política el deber de juzgar el desempeño del Estado. Así, los gobernantes deben buscar constantemente el consentimiento de sus gobernados a fin de contar con legitimidad en su gestión. “La esfera pública es, pues, el espacio donde se elaboran las evaluaciones racionales que deberían guiar al gobierno” (Taylor C. , 2006: 111). Lo nuevo aquí no es tanto que estas inspecciones se hagan fuera del Gobierno, sino, primero, que la estructura encargada de hacer este examen es accesible a todos y, segundo, que el escrutinio se haga con fundamento en la razón.

Ahora, vale la pena reparar en las tan mencionadas conclusiones del debate en la esfera pública. La opinión o voluntad común que ahí se genera no se trata de un pensamiento monopolizador con pretensiones definitivas de las demandas de la sociedad, como pudieron llegar a representarlo las vindicaciones totalitaristas en nombre de sujetos colectivos tales como el proletariado, por ejemplo. Tampoco se trata de un juicio “en bruto” expresado a bote pronto y en el cual pueden coincidir ciertos grupos de la sociedad, a veces sin siquiera pretenderlo.

Más bien se habla de la “opinión pública”, que en el marco de la teoría de Habermas hace referencia a un saber autorreflexivo que la sociedad genera sobre sí misma en los espacios público-políticos emergentes e inestables. En estos foros, los individuos ponen a escrutinio, a través de diversos medios, sus pretensiones de validez —ya sean de verdad, de rectitud o de veracidad (Cf. Mardones, 1998: 148-154)—. Así, la opinión que surge de la esfera pública es un

juicio común y depurado en un ejercicio de racionalidad argumentativa.<sup>10</sup> Es por eso que la opinión pública difiere de aquella que miden los sondeos, la cual no necesariamente surge de algún debate. Así, Habermas (2004: 129), retoma una cita de Edmund Burke para explicar el sentido que adquirió el término en el siglo XVIII y que expresa bien el ideal de la publicidad burguesa:

En un país libre todo hombre cree estar directamente implicado en los asuntos de interés público; cree tener derecho a formarse y a expresar una opinión sobre ellos. Los hombres tantean, examinan y discuten entre sí tales asuntos. Son curiosos, inquietos, atentos y celosos; y al convertir estas cuestiones en el asunto de sus pensamientos y descubrimientos cotidianos, muchos de ellos llegan a contraer un conocimiento bastante tolerable, en algunos casos considerable incluso, de los mismos [...] Mientras que en otros países nadie pone mucho cuidado o atención en los asuntos de interés público, a menos que su posición se lo reclame, y como no se atreven a poner a prueba públicamente sus opiniones, dicha habilidad se vuelve muy infrecuente, en cualquier estadio de la vida. En los países libres, a menudo se encuentra más sabiduría sobre asuntos públicos en tiendas y talleres que en los gabinetes de la corte de países donde nadie se atreve a tener ninguna opinión hasta que el príncipe se la pregunte (Traducción en Taylor C. , 2006: 110).

En suma, lo que hasta ahora se ha dicho es que el resultado de las deliberaciones en la esfera pública prefigura un nuevo tipo de *opinión pública*; esto es, una conclusión reflexiva sobre el bien común surgida como resultado del paso de las publicaciones dispersas y las discusiones parroquiales hacia el nacimiento de grandes debates racionales (Cf. Taylor C. , 2006: 106). La esfera pública sería este espacio donde los individuos de una sociedad, aun sin conocerse, entran en una gran deliberación —gestada en medios impresos y electrónicos e incluso en pláticas cara a cara— que los relaciona y vuelve partícipes de la formación de opinión pública.

En esto también la esfera pública refleja su relación con los imaginarios sociales. Para que un espacio público se constituya en un gran debate en el que los miembros de la sociedad llegan una conclusión compartida es necesario que este sea imaginado como tal. De otra forma, su opinión no puede ser pública ni reflexiva en los términos que hemos descrito. No obstante, la imaginación requirió de ciertas condiciones materiales tales como el desarrollo de la imprenta como una industria en un contexto cultural adecuado (Cf. Taylor C. , 2006: 107).

El análisis del carácter novedoso de la esfera pública concebida a partir de la publicidad burguesa del siglo XVIII no estaría completo sin mencionar su tercera característica: su condición secular. Una vez más, la Iglesia sirve como ejemplo de una agencia metatópica

---

<sup>10</sup> Bajo el pretexto de que la opinión pública “depende y es producto de la capacidad de los ciudadanos de discutir y argumentar” (Solares, 1997: 84), no han sido pocos quienes hayan visto la necesidad de excluir los argumentos religiosos de la esfera pública, como analizaremos más adelante.

extrapolítica que bien podía cumplir la función de supervisar a un Gobierno. Sin embargo sólo la esfera pública puede adjudicarse algo que muy bien puede entenderse a la luz de la descripción que hicimos en el primer capítulo y en el primer subapartado de éste: la esfera pública política y su formación de opinión pública no se constituye fuera de la dimensión profana.

Con el adjetivo “secular”, Taylor (2014: 307-313) no busca limitarse a la recurrente alusión a un espacio público que elimina a Dios, a la religión o a lo espiritual, sino a algo sobre lo cual se fundan las sociedades modernas y que abona a lo primero. Es lo que Mircea Eliade describió como la creciente aceptación de formas de pensar que niegan la realidad o el valor de lo sagrado, contribuyendo a la desacralización de la naturaleza y del tiempo para concentrarse únicamente en la dimensión de lo profano (Cf. Pals, 2008: 360-366).

En este sentido, la esfera pública surge dentro del marco de la acción común, por lo cual no requiere a un agente trascendente, costumbre o tradición como motivo para su establecimiento. Como afirma Taylor

[...] este tipo de secularidad es moderno; ha sobrevivido muy recientemente en la historia de la humanidad. Por supuesto, ha habido todo tipo de agentes comunes momentáneos y tópicos que han surgido precisamente de la acción común. Una multitud se reúne, las personas gritan sus proclamas y luego apedrean la casa del gobernador o quemán el castillo. Pero antes de la modernidad era inconcebible que existiera una agencia común duradera, metatópica, sobre una base puramente secular. Las personas sólo podían verse a sí mismas constituidas como tales por algo que trascendiera la acción —la fundación de Dios, o una Cadena de Ser que la sociedad encarnaba, o alguna ley tradicional que definiera a nuestro pueblo— (Taylor C. , 2014: 310).

Aquí el autor utiliza el término secular más en su acepción para referir que algo es “de la época” a manera de oponer lo temporal y lo espiritual. La esfera pública es una instancia metatópica que se funda en y para el tiempo profano y la acción común. Esto difiere de lo que ocurría en las sociedades premodernas, en donde la concepción del tiempo era multidimensional. Sirve como ejemplo, para estos efectos, la distinción entre el tiempo cronológico (terrenal) y el *kairológico* (aquel momento oportuno en el que la divinidad intervenía en la historia).

En síntesis, lo que hasta ahora hemos visto es que la esfera pública fue conceptualizada como un espacio metatópico que le permitiría a los individuos entrar en una gran argumentación a través de diversos medios y alcanzar un consenso sobre el bien común; a este consenso se le denomina *opinión pública*. Este tipo interacción en el espacio público es, a su vez,

## CAPÍTULO DOS

independiente de la constitución política de las sociedades aunque sirve para supervisarla, y existe puramente en el tiempo profano.

La esfera pública es uno de tres tópicos —junto al discurso y la razón— que han dominado el trabajo teórico de Habermas de acuerdo con sus propias declaraciones (*Cf.* Habermas, 2006: 20). A este autor le interesa comprender cómo, a partir del cumplimiento o no de las condiciones de la esfera pública los en los espacios públicos, se pueden observar las estructuras de integración de una sociedad y, por ende, el estado de la solidaridad que se deben los ciudadanos entre sí a fin de preservar su comunidad democrática.

Entre ciudadanos que ya no pueden conocerse personalmente únicamente cabe generar y reproducir una comunidad mediante el quebradizo proceso público de formación de la opinión y de la voluntad. El estado de una democracia se deja auscultar en el latido de su esfera pública política (Habermas, 2006: 28-29).<sup>11</sup>

Habermas considera que la consecución de esta estructura social es tan esencial para la vida pública de los individuos que incluso afirma que el ser humano es un *zoon politikón* tan sólo en la medida en que existe en la esfera pública. Es en esta red de relaciones públicas donde adquiere las competencias sociales que le convierten en persona (*Cf.* Habermas, 2006: 21).

El filósofo alemán es cuidadoso en no confundir la esfera pública con aquel espacio en donde algunas figuras de la farándula que han adquirido notoriedad buscan incrementar su popularidad teniendo presencia en los medios de comunicación masiva y confundiendo sus vidas pública y privada. La esfera pública que interesa a Habermas es el lugar para participar en controversias políticas, científicas o literarias. “En este caso el público lo conforma no un espacio de espectadores y oyentes, sino el espacio de hablantes y receptores, en el que se rebaten unos a otros. Se trata de un intercambio de razones; no de una convergencia de miradas” (Habermas, 2006: 19).

En esto se aprecia cómo el estudio de la esfera pública no está desvinculado de los otros dos principales intereses de investigación de Habermas: la razón y el discurso,<sup>12</sup> los cuales dominan la teorización de este pensador sobre esta estructura social y lo llevan a resaltar su carácter de espacio abierto y sin límites para el trato comunicativo racional entre los miembros de una comunidad política (*Cf.* Habermas, 2006: 20).

---

<sup>11</sup> De este presupuesto también se desprende mi interés por analizar cómo pueden integrarse los ciudadanos creyentes y las comunidades religiosas en los procesos de generación de opinión pública.

<sup>12</sup> En realidad, el equivalente catellano al término alemán *diskurs* está más íntimamente relacionado con las palabras “discusión” y “debate” que con “discurso” (*Cf.* Habermas, 2006: 24).

Dicha condición racional y argumentativa de la esfera pública era parte del programa de los pensadores ilustrados, quienes veían en el gran debate que en el interior de ella se desarrollaba una contribución a la maduración intelectual de la civilización. Sin embargo, fue el mismo ideal de racionalidad el que propició que ciertas élites liberales temieran que la gran deliberación de la esfera pública se degradara si no se cuidaban los argumentos que podían entrar en ese debate. Si bien el ideal de la publicidad era en principio inclusivo, algunos grupos veían la exclusión como algo necesario. Aunque no fue el único fenómeno cuestionado, la religión fue el centro de varios de estos razonamientos (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 118-119).

Recientemente, John Rawls recogió esta preocupación sobre la manera de conducir el debate público en su concepto de *razón pública*. Bajo este término, el académico estadounidense desató una importante polémica sobre cómo puede participarse en la discusión de ciertos asuntos públicos fundamentales en los Estados constitucionales democráticos. La postura de Rawls llevó al mismo Habermas a reconsiderar su posición sobre el papel de la religión en la esfera pública. Tales argumentos se describirán en el siguiente subapartado de manera que pueda sentar las bases para el tercer capítulo, donde se analizará cómo pueden participar los ciudadanos creyentes y las comunidades religiosas en la esfera pública.

### 2.3 La idea de razón pública

La noción de *razón pública* encuentra sus orígenes en Kant, quien la entendía como el uso que, cual un maestro, doctor o experto, realizan los individuos ante el público de lectores. Por oposición, el uso privado de la razón era el que se hacía en calidad de funcionario como representante de una organización. De esta forma, alguien hace un uso privado de la razón cuando reproduce la posición de una institución de la cual forma parte, mientras que se vale del uso público cuando comunica sus posiciones a título personal en un tono argumentativo bien fundamentado para contribuir en algún debate (Cf. Kant, 1979: 29-30).

Kant (1979: 28) consideraba el uso de la razón pública como una libertad fundamental para la Ilustración: “El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su *uso privado* se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración”. De hecho, este filósofo pensaba que la prohibición de la publicidad suponía un obstáculo para el progreso de la humanidad (Cf. Kant, 1979: 111). Así, el uso de la razón pública no era solo una libertad, sino también un deber moral que formaba parte del programa de la Ilustración.



## CAPÍTULO DOS

Habermas mantiene cierta afinidad con esta última consideración kantiana. Así, establece que es una obligación ética de los intelectuales hacer “uso público” de sus conocimientos profesionales, ya sea como académicos, filósofos, científico sociales o naturales. El fin es que, sin aspirar al poder, un pensador influya con los valiosos aportes que suponen sus “buenos argumentos” al proceso de formación de opinión pública, mejorando el “deplorable nivel discursivo de las controversias públicas”. Es tal la similitud de posturas entre Kant y Habermas que este último afirma que “En los puestos oficiales los intelectuales dejan de ser intelectuales” (2006: 29-30).

Ahora bien, el uso que John Rawls hace del mismo concepto también guarda relación con la participación de los individuos en las controversias públicas. Sin embargo, en este autor, el término adquiere un matiz prescriptivo. El exprofesor de la Universidad de Harvard se esmeró en generar una noción que marcara las pautas según las cuales los ciudadanos de los Estados constitucionales democráticos habrían de opinar sobre “esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica”. Jean-Marc Ferry ofrece una explicación clarificadora de la noción de Rawls (2016: 29):

La expresión ‘razón pública’ designa el conjunto de argumentos autorizados para justificar públicamente la adopción o el rechazo de las normas que poseen consecuencias políticas. Bajo este aspecto [...] la razón pública presenta una estructura selectiva de admisibilidad política de los enunciados que pretenden tener una fuerza normativa.

Así, la razón pública, en la teoría del liberalismo político de Rawls, hace referencia al modo y la facultad por los cuales los ciudadanos iguales de una sociedad fijan sus prioridades y sus criterios para tomar decisiones. Se trata de un “poder intelectual y moral” que utiliza una sociedad política como cuerpo colectivo para deliberar y marcar límites sobre cuestiones políticas de un tipo muy específico tales como quién puede votar, a quién se le debe garantizar igualdad de oportunidades o “qué religiones hay que tolerar” (Cf. Rawls, 1993: 6). Estos asuntos impactan el ámbito de la estructura básica de las sociedades y sus respectivas instituciones.

El autor utiliza el término “razón” en tanto que esta manera de deliberar cumple con algunos requisitos elementales de raciocinio:

[Posee un] concepto de juicio, principios de inferencia y reglas de evidencia, y muchos otros. De lo contrario, no serían modos de razonar, sino, si acaso, retórica, o medios de persuasión. Nosotros nos ocupamos de la razón, no simplemente del discurso. Un modo de razonar, pues, debe incorporar los conceptos fundamentales

y los principios de la razón, e incluir estándares de corrección y criterios de justificación (Rawls, 1993: 11).

Ahora, de acuerdo con Rawls, esta razón en específico es pública por tres motivos: 1) por ser la que utilizan los ciudadanos en calidad de iguales; 2) porque se trata del medio para tomar decisiones sobre el bien público y cuestiones de justicia fundamental, y 3) puesto que su contenido se deriva de la concepción de justicia política que comparte una sociedad. Esta razón se plantea en forma de ideas políticas fundamentales implícitas y arraigadas en una sociedad; es la causa y la base sobre la cual actúan las instituciones de un Estado democrático (*Cf.* Rawls, 1993: 5-6).

La razón pública se distingue de otras razones que —aunque son sociales— dependen de algún tipo de doctrina comprensiva filosófica o religiosa<sup>13</sup> más amplia (*Cf.* Rawls, 1993: 13). Tales doctrinas son las que utilizan a nivel de organización las universidades, las comunidades científicas, las iglesias y otras asociaciones de la sociedad civil. Si bien sus modos de razonar les son comunes a sus miembros, no sucede lo mismo cuando tratan de hacerse extensivos a la totalidad de una sociedad política (*Cf.* Rawls, 1993: 11).

Para entender las diferencias, Rawls invita a considerar las peculiaridades en los criterios y los métodos que conforman a la razón de un concilio eclesiástico o a la de un encuentro de especialistas en accidentes nucleares. En la medida en que cada organización mantiene un propósito de existencia distinto, requiere contar con su propia razón (*Cf.* Rawls, 1993: 12). Como veremos ahora, aquí reside la pauta para que este pensador excluya de las deliberaciones sobre el bien público cualquier otro tipo de razón.

En la medida en que las razones no públicas responden a la naturaleza y objeto de cada una de las asociaciones donde se utilizan, es probable que los criterios que la conforman no sirvan para perseguir integralmente los fines de una sociedad política en su generalidad. Como ejemplo, Rawls explica cómo en un proceso judicial sólo son pertinentes un determinado tipo de pruebas; cuando una de las partes presenta evidencias que no se apegan a los criterios judiciales estipulados, estas simplemente se desechan.

Bajo este razonamiento, Rawls establece que la razón pública no tiene que ser utilizada en nuestras reflexiones o discusiones personales sobre algunas cuestiones políticas. Tampoco es menester que acudan a ella asociaciones como iglesias e instituciones educativas para debatir

---

<sup>13</sup> Con este concepto, John Rawls (1995) alude al ejercicio de la razón teórica que abarca de forma más o menos coherente importantes aspectos filosóficos, religiosos y morales de la vida humana, proporcionando una visión inteligible del mundo a los individuos.

## CAPÍTULO DOS

sobre el mismo objeto. Sin embargo, sí debe ser el recurso de los ciudadanos cuando estos pretenden defender o contravenir alguna política pública en un foro público o cuando participan en controversias sobre esencias constitucionales (*Cf.* Rawls, 1993: 7).

En este punto hay que hacer una diferenciación entre el uso público de la razón que hacen los funcionarios y los ciudadanos. Los primeros —ya sea que su ámbito de acción se limite a algunos de los poderes ejecutivo, legislativo o judicial— están obligados a sustentar sus acciones en la razón pública en su quehacer como burócratas o políticos profesionales (*Cf.* Rawls, 1993: 7-8). En tanto, de los segundos se espera lo siguiente:

Algunos podrían decir que los límites de la razón pública rigen sólo en los foros oficiales, y así, sólo para los legisladores, por ejemplo, cuando hablan en el hemiciclo parlamentario, o para el ejecutivo y el judicial en sus decisiones y actos públicos. Si éstos respetan la razón pública, entonces darán a los ciudadanos razones públicas para las leyes que han de acatar y para las políticas que la sociedad sigue. Pero eso no va lo suficientemente lejos. La democracia lleva consigo, como queda dicho, una relación política entre ciudadanos dentro de la estructura básica de la sociedad en la que han nacido y en la que normalmente habrán de desarrollar una vida completa; también implica, además, una porción igual para cada uno del poder coercitivo que los ciudadanos ejercen unos sobre otros, por medio del voto, o por otras vías. Razonables y racionales como son, y sabiendo que sostienen una diversidad de doctrinas religiosas y filosóficas razonables, los ciudadanos deberían ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones en términos tales que cada uno pudiera razonablemente esperar que los demás aceptaran como consistentes con sus propias libertad e igualdad. Intentar satisfacer esa condición es una de las tareas que el ideal de la política democrática nos plantea (Rawls, 1993: 9).

De esta manera, Rawls expresa abiertamente estar favor de una restricción en la manera en que como ciudadanos nos conducimos en deliberaciones sobre cuestiones fundamentales de justicia. En su perspectiva, los argumentos de un individuo sólo son justificables a los ojos de otros sujetos políticos cuando se apegan a la constitución, sus esencias y los principios racionales que en ella están plasmados, dado que sólo estos les son comunes a todos los integrantes de una nación. En esto consiste el *principio liberal de legitimidad*, el cual es un deber moral de civilidad para la ciudadanía que la obliga a escuchar las diversas posturas que se expresen en estos términos (*Cf.* Rawls, 1993: 8-9).

Así, queda sobreentendido que los sujetos no deberían de discutir esencias constitucionales y asuntos de justicia básica apelando a las doctrinas comprensivas religiosas o filosóficas de las cuales sean adeptos ya que estas no representan una base pública de justificación (*Cf.* Rawls, 1993: 14-15). Consciente de lo polémico de su argumento, Rawls aduce que esto no tendría que representar ninguna paradoja o escándalo dado que la razón pública nace de la concepción política que le es común a una sociedad, la cual está plasmada en su

constitución. Esta concepción es, a su vez, resultado del “consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables” (Rawls, 1993: 9).<sup>14</sup>

Con esta exposición, Rawls deja en claro que la intención de desarrollar su concepto de razón pública es proveer un marco prescriptivo para que los ciudadanos sepan cómo deben desempeñarse en discusiones públicas sobre cuestiones políticas fundamentales; en otras palabras, lo que se pretende es fomentar cierta disciplina en el debate. Por consiguiente, lo que está en juego con la postura del académico estadounidense es cómo deben debatir los ciudadanos acerca de sus derechos, libertades y oportunidades básicas, ya que son justo estos elementos los que integran las esencias constitucionales, las cuestiones fundamentales de justicia y la concepción política de una sociedad (Cf. Rawls, 1993: 13, 16).

En medio de todo esto, quedan varios motivos de preocupación: ¿qué pasa cuando los contenidos de una constitución no reflejan cabalmente la concepción política que le es común a una sociedad?; ¿no podría suceder que la concepción política de una élite pretenda hacerse pasar como común a todos los individuos?; ¿empíricamente, cómo puede verificarse que la concepción sobre la cual se sustenta la razón pública es, en efecto, un consenso entrecruzado de todas las doctrinas comprensivas presentes en una sociedad?; a la luz de los sondeos de opinión que corroboran con datos duros qué tan cambiantes pueden ser los juicios de una comunidad sobre los diversos asuntos políticos, ¿es posible creer que existe en realidad una concepción común lo suficientemente estable como para servir de marco de justificación para los debates públicos?; ¿la restricción de Rawls no mutila el potencial aporte que puede realizar cada doctrina comprensiva a las deliberaciones de lo público?

Consciente de las críticas que rodean al postulado de John Rawls sobre el uso público de la razón pero coincidiendo con varios de sus posicionamientos, Habermas (2006: 126-136) elabora una justificación y explicación de los fundamentos que subyacen a esta teoría. En primer lugar, destaca que esta argumentación cobra sentido sólo si se tienen en cuenta las premisas liberales de los Estados constitucionales democráticos.

Como se describió en el capítulo pasado, el liberalismo político fue uno de los sistemas filosóficos que contribuyó a la liberación del poder político de sus ataduras religiosas. Uno de sus puntos de partida fue apelar a la existencia de una razón “natural” que fungiría como base de toda autoridad. Dicha razón le era accesible a todas las personas por igual. Así, si existía una

---

<sup>14</sup> Rawls (1993: 11) hace explícita la semejanza de sus conceptos de razón pública y de concepción política con la famosa noción de “voluntad general” que Rousseau acuñó en *El contrato social*.

## CAPÍTULO DOS

razón humana común, esta podía ser la base epistémica de legitimación de los Estados seculares.

El liberalismo político contribuyó a encontrar una solución a las guerras por motivos confesionales y de religión que acaecieron tras la Reforma. Bajo los motivos mencionados, los Estados constitucionales reaccionaron neutralizando su actuar con relación a las cosmovisiones religiosas y otorgando a la ciudadanía de autodeterminación democrática. De esta forma, su quehacer tenía que ser independiente de cualquier suerte de fundamento religioso. Su legitimidad ahora estaba sustentada no en algún designio divino, sino 1) en la participación de los ciudadanos como coautores del Derecho que los rige y 2) en “[...] la dimensión epistémica de las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, que justifican la presunción de resultados racionalmente aceptables” (Habermas J. , 2006: 128).

Es por tal herencia histórica que los Estados constitucionales sólo puedan gozar de legitimidad si sus decisiones se fundamentan en razones igualmente accesibles a todos los ciudadanos, sin importar su creencia o preferencia ideológica. En consecuencia, los políticos y funcionarios públicos deben actuar con fundamentos no religiosos que todos los ciudadanos puedan comprender. Esta prescripción fue denominada por Robert Audi como “principio de justificación secular” (Cf. Habermas J. , 2006: 133).

En cuanto a los ciudadanos, como coautores de sus leyes, tienen el deber civil de justificar y explicar sus posicionamientos ante sus pares a la luz de principios constitucionales válidos. Este compromiso moral implica mantener una disposición respetuosa para escuchar visiones contrapuestas y aceptarlas en caso de presentarse con la suficiente contundencia, haciendo prevalecer un entendimiento racionalmente motivado. En otras palabras, “Los ciudadanos de una comunidad democrática están obligados a darse razones recíprocamente, porque sólo así puede la dominación política perder su carácter represivo” (Habermas, 2006: 129).

Años más tarde, Rawls elaboró “La idea de razón pública revisitada”, uno de los últimos ensayos que escribiría antes de su retiro (visto en Leclerc, 2016: 66-67). En este texto, el académico estadounidense se muestra un tanto más “flexible” al defender una “visión amplia de la cultura política” según la cual cualquier doctrina comprensiva razonable —sea religiosa o no— puede participar libremente en las discusiones públicas...

*[...] a condición de que [...] se ofrezcan a su debido tiempo razones políticas apropiadas —y no razones derivadas tan sólo de las doctrinas comprensivas— que basten para apoyar lo que las*

*doctrinas comprensivas dicen apoyar.* Esto significa que las razones políticas que se aporten en cada caso [...] tienen que contar con independencia del contexto religioso en el que están incorporadas” (Citado en Habermas, 2006: 130).

Como puede percibirse, esta “visión amplia”, cuando menos en el resultado final, no supone una diferencia sustantiva con relación a lo establecido en el primer trabajo de Rawls para el concepto de razón pública.

Lo que dejan en evidencia tesis como las de la razón pública es que subyace una contradicción entre el carácter de la esfera pública como espacio para la deliberación racional y su supuesta potencial apertura para que todos los ciudadanos de una comunidad política puedan participar de los procesos de formación de opinión pública y de voluntad común. Destinaré la última sección de este capítulo para presentar algunas preocupaciones que dejaron tanto el paradigma moderno de pensamiento como las primeras nociones de la esfera pública a la luz de los contextos pluralistas y globalizados de las sociedades contemporáneas.

## 2.4 Críticas a la Modernidad

Como hemos visto, dentro de las presunciones que acompañaron al proyecto de la Modernidad, destacó la de generar una representación construida con fundamento en la razón que pudiera sortear los diversos problemas políticos y sociales de cualquier comunidad humana. Al respecto, señala David Harvey (1990: 44):

[...] el proyecto de la Ilustración consideraba axiomático que existía una sola respuesta posible para cualquier problema. De allí se deducía que el mundo podía ser controlado y ordenado racionalmente si teníamos la capacidad de describirlo y representarlo con justeza. Pero esto suponía que existía una sola forma de representación correcta que, en el caso de poder descubrirla (y sobre esto giraban los esfuerzos científicos y matemáticos), nos proporcionaría los medios para alcanzar los fines de la Ilustración.

No obstante, el transcurso histórico no tardó en bajar los ánimos de los ilustrados más optimistas. Entre otros sucesos, la creciente desigualdad económica y los grandes acontecimientos del siglo XX —las dos guerras mundiales con los campos de concentración y el desenlace en los bombardeos nucleares a Hiroshima y Nagasaki— pusieron en entredicho la relación causal que algunos pensadores modernos establecieron entre la racionalidad y la liberación universal de la humanidad (Cf. Harvey, 1990: 30-31). Dentro de las críticas, se mencionó la crisis moral en que se hallaba sumido el mundo moderno.

La crisis moral de nuestro tiempo es una crisis del pensamiento de la Ilustración. Porque si bien este último sin duda pudo haber permitido que el hombre se

## CAPÍTULO DOS

emancipara 'de la comunidad y la tradición de la Edad Media que sofocaban su libertad individual', la afirmación del 'yo sin Dios' de la Ilustración, en definitiva, se negaba a sí misma, porque la razón, un medio, ante la ausencia de la verdad de Dios, quedaba sin meta espiritual y sin moral alguna. Si la ambición y el poder son 'los únicos valores que no necesitan ser descubiertos mediante la luz de la razón', la razón debía convertirse en un mero instrumento para someter a los otros (Harvey, 1990: 58).

Harvey (1990: 29-31) ve en el problema entre medios y fines una de las principales contradicciones de la Ilustración. Las metas morales de este movimiento nunca lograron enunciarse con suficiente concreción, pues siempre aparecían como parte de proyectos utópicos que frecuentemente resultaban tiránicos para unos y liberadores para otros. De tal modo, el legado de la Modernidad parecía cada vez más el triunfo de la racionalidad instrumental.

Habermas (1989: 12-15) aprecia en el análisis de estas críticas hacia el proyecto ilustrado una falta de consideración del horizonte categorial en el que se autocomprendía este movimiento: la conexión entre Modernidad y racionalismo occidental. Cuando no se toma en cuenta este vínculo, lo que se aprecia es una modernización desprendida de sus orígenes, la cual discurre cual autómatas ejecutando mecanismos funcionales de la economía, la política, la ciencia y la técnica. Estos cuestionamientos servirían a pensadores como Arnold Gehlen — sociólogo alemán miembro del partido nazi— para desarrollar posiciones conservadoras, advirtiendo que las premisas de la Ilustración estaban muertas, y que sólo sus consecuencias continuaban en marcha (visto en Habermas, 1989: 12).

Los ataques a la razón moderna la dejaban ver como “subjetividad represora” o mera voluntad de poder y dominación escondida tras la máscara de la aparente racionalidad pura. Así, los pensadores posmodernos y sus predecesores pretendían debilitar el “caparazón acerado” en el cual se había tornado el espíritu de la Modernidad (Cf. Habermas, 1989: 14). Horkheimer, Adorno o Bernstein veían que, detrás del ideal ilustrado de emancipación de la humanidad, se ocultaba un sistema de opresión ante el cual la mejor opción era rebelarse (visto en Harvey, 1990: 29).

Ya se ha mencionado la notable afinidad en el diseño propagandístico de la Ilustración y el afán expansionista misionero del Cristianismo (Cf. Sloterdijk, 2011: 73-74). Así, algunos ilustrados pretendieron establecer una nueva religión burguesa de Estado que, desplazando al Catolicismo, pudiera ser fuente de lealtad y compromiso político por parte de los ciudadanos con la República Francesa (Cf. Sloterdijk, 2011: 47). En cierto sentido, Rousseau, Robespierre y los jacobinos buscaban forzar a la humanidad a ser libre imponiendo una vía para lograrlo;

Bacon hasta dilucidó un grupo de sabios que —de forma similar al Tribunal del Santo Oficio— se encargarían de custodiar el conocimiento y hacer cumplir la ética y las verdades de la ciencia (*Cf.* Harvey, 1990: 29-30).

Además, ensimismada en su ideal de progreso, a la Ilustración también se le achacó una deficiente comprensión de la historia. Las culturas premodernas —con su saber, tradiciones y costumbres— fueron ampliamente infravaloradas por el pensamiento moderno al erigirse éste como su propio referente de lo que debía suceder con la humanidad (*Cf.* Cassirer, 1972: 14). Ante tales perspectivas reduccionistas, autores como Mircea Eliade o Evans-Pritchard hicieron notar con sus trabajos la complejidad y coherencia internas de las cosmovisiones míticas y los grandes sistemas de creencias religiosas del pasado (*Cf.* Pals, 2008: 323-428).

Habermas ve en todas estas fallas del proyecto filosófico de la Modernidad una “distorsión deformada de la razón en la historia”, sin embargo está lejos de sumarse al relativismo y derrotismo de los intelectuales posmodernos (visto en Harvey, 1990: 70). El filósofo alemán aprecia en las cualidades dialógicas de la comunicación humana una alternativa a imposiciones simplificadas de cualquier tipo de metarrelatos —religiosos o profanos— sobre relaciones y hechos complejos. En la acción comunicativa y consensual está la posibilidad de una afirmación “valiente” de la razón, donde hablantes y receptores pueden alcanzar una comprensión recíproca. “[...] de allí surgen enunciados normativos y consensuales que fundan el rol de la razón universalizante en la vida cotidiana” (visto en Harvey, 1990: 70).

Habermas no está de acuerdo con el diagnóstico de Weber según el cual la razón moderna se reduce a su dimensión teleológica. Así, su teoría de la acción comunicativa busca integrar las tres dimensiones de la razón —teórica, estética y práctico-moral— bajo el concepto de razón comunicativa. A su vez, propone “una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad capaz de codearse con la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir de una ética comunicativa desconectada del fundamento que, a no dudarlo, tuvo en las religiones de redención” (Habermas citado en Mardones, 1998: 50-51). La acción comunicativa es capaz de suscitar el acuerdo y la cooperación en las sociedades a través de discusiones públicas que superen los déficits democráticos de las políticas actuales (*Cf.* Boladeras Cucurella, 2001: 53).

Si la razón comunicativa es la fuerza vindicativa capaz de hacer frente a las desviaciones de la Modernidad, resulta entonces una contradicción la exclusión de las religiones de la esfera pública. Es por eso que a autores como Craig Calhoun les extraña que Habermas no tuviera en cuenta a los credos en la formación de la esfera pública y que, por ende, esta haya sido



## CAPÍTULO DOS

teorizada en términos “abrumadoramente seculares” como el mismo filósofo alemán ha reconocido. “Es significativo, por tanto, que en la última década Habermas haya comenzado a sostener que es vital para la sociedad contemporánea (y para las teorías de la sociedad contemporánea) encontrar formas de integrar la religión en la esfera pública” (Habermas *et al.*, 2011: 119).

Ya he hablado de cómo la definición de la esfera pública como un espacio para la discusión crítica y argumentativa hizo dudar a muchos sobre la capacidad de los creyentes para debatir abiertamente dados sus compromisos con sus convicciones religiosas.

Este tipo de ideología sostenía que el surgimiento de un espacio público secular es incompatible con la presencia en él de las instituciones religiosas, y contemplaba toda manifestación religiosa en el ámbito público con extremo recelo, considerándola como una extralimitación y una ocupación ilegítima, e intentaba por todos los medios relegarla al ámbito exclusivamente privado (Romerales & Zazo, 2016: 10)

Y es que las verdades reveladas no pueden servir en una deliberación como una justificación válida para quienes no tienen fe en ellas. De ahí que Habermas destaque que el lenguaje religioso no es accesible a todos (Habermas *et al.*, 2011: 120).

No obstante, Charles Taylor se manifiesta en desacuerdo con la excesiva desconfianza del pensamiento moderno hacia las religiones. Este filósofo canadiense considera que las percepciones negativas hacia las creencias hallan su origen en el “mito de la Ilustración”. De acuerdo con este sesgo, la Ilustración supuso un paso de las sombras hacia la luz, del error hacia la verdad. Sin embargo, para Taylor no hay suficientes evidencias contundentes que permitan entender como una incuestionable ganancia epistémica este tránsito en el que se hicieron a un lado las dudosas consideraciones metafísicas sobre la verdad para ocuparse exclusivamente de lo mundano que sí puede resolverse (Habermas *et al.*, 2011: 56).

El mito de la Ilustración daría por ciertas dos premisas:

*a)* la sola razón [es] capaz de resolver ciertas cuestiones político-morales de un modo legítimamente satisfactorio para cualquier pensador honesto y de mente clara, y *b)* las conclusiones sustentadas religiosamente [son] siempre dudosas y a la postre solo convincentes para los que ya admiten los dogmas en cuestión (Habermas *et al.*, 2011: 57).

Para Taylor, propuestas como las de Rawls —y en menor medida la de Habermas— que restringen el papel del lenguaje religioso en la esfera pública carecen de sentido a menos de que pueda demostrarse que las premisas *a* y *b* citadas son siempre verdaderas. El autor canadiense incluso considera que una distinción en materia de racionalidad entre discurso religioso y

secular no tiene fundamento hasta que no se concluya que los credos en su totalidad y sus derivados son puras ilusiones (Habermas *et al.*, 2011: 57-58).

Taylor es consciente de que tanto Rawls como Habermas propusieron esta restricción con el objetivo de que pudieran suscitarse acuerdos universales (Habermas *et al.*, 2011: 57). Sin embargo, como veremos en el siguiente capítulo, la necesidad de acotar en ciertos momentos de la vida democrática el uso de discursos religiosos no radica en que estos no puedan ser lo suficientemente racionales como para ser dignos de tomarse en cuenta en los foros públicos. Más bien, de lo que se trata es de que el Estado se mantenga *neutral* en materia de cosmovisiones. Así, no puede ser “ni cristiano, ni musulmán ni judío. Pero por la misma razón tampoco puede ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista” (Habermas *et al.*, 2011: 54).

Si una de las premisas de la teoría de de Habermas es que la esfera pública está abierta a todos en una sociedad democrática, es imperioso reflexionar formas para que los ciudadanos creyentes coexistan en ella, ya sea por justicia o utilidad. Como señala Craig Calhoun...

Los actores con inspiración religiosa, incluidos los cristianos fundamentalistas en Estados Unidos y los islamistas en Europa, son tan importantes en la vida política contemporánea que podemos poner en peligro el futuro de la política democrática si no somos capaces de integrarlos en las tareas de la razón pública (Habermas *et al.*, 2011: 120).

El carácter secular de la esfera pública no justifica la exclusión de los argumentos provenientes de discursos religiosos. Su uso en las discusiones públicas no es necesariamente un riesgo para el carácter secular del Estado. De hecho las comunidades religiosas pueden tener motivos para defender la separación de la Iglesia y el Estado (*Cf.* Taylor C., 2014: 311). Judith Butler incluso considera que la esfera pública es fruto de algunas tradiciones religiosas, las cuales han ayudado a delimitar lo público y lo privado (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 18).

A la luz de todos estos argumentos, veo necesaria una renovada comprensión de la esfera pública en una perspectiva postsecular. Aunque es cierto que ella es idealmente un ámbito para la discusión racional sobre asuntos de interés público, el actual contexto globalizado y pluricultural también la constituye como una red de formación cultural; ahí, la deliberación deja de ser el único criterio relevante para tomar en consideración otros aspectos como la creatividad, la celebración, el ritual y el reconocimiento del otro (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 124).

La heterogeneidad que caracteriza a nuestras sociedades es un motivo para que los individuos puedan articular en sus acciones sus convicciones morales y sus responsabilidades

## CAPÍTULO DOS

civiles. De otra forma, se pone en riesgo el compromiso y la solidaridad que las democracias requieren de sus ciudadanos. Por ende, resulta indispensable ampliar el espectro de la razón pública a sus sensibilidades e ideas más profundas a través de la consideración de registros narrativos e interpretativos, y no solo argumentativos. No se debe olvidar que “Nosotros, los seres humanos, aprendemos *unos de los otros*. Y esto sólo es posible en el espacio público de un medio cultural estimulante” (Habermas J. , 2006: 22).

# Capítulo tres

## Coexistencia del discurso religioso en la esfera pública moderna

*We need to understand why people are religious. The impression I get from years of reading some sections of the media is that religion is a lot like pornography: a mostly repulsive thing, which should be done only in private, and safely away from public view. The problem is that this assumes a jaundiced and caricatured idea of religion as an ideology, and one essentially hostile to so-called secular values of tolerance and pluralism.*

Michael Bird

La religión pareciera estar “excomulgada”<sup>15</sup> de los asuntos políticos. La falta de consideración teórica de las creencias en la esfera pública es parte de esta exclusión. Con los dos capítulos anteriores, he descrito cómo esta situación es consecuencia 1) del trayecto histórico de las relaciones entre tradiciones religiosas, sociedad y Estado en Occidente, y 2) del discurso filosófico de la Modernidad expresado en las ideas de la Ilustración y del liberalismo político.

Partiendo de estos precedentes, ahora toca hacer frente a una de las preguntas centrales de esta investigación: ¿cuál es el papel que podrían desempeñar los ciudadanos creyentes y las comunidades religiosas en los procesos de formación de opinión pública y de voluntad común que se gestan en la esfera pública? (Cf. Habermas, 2006: 126). Dar respuesta a este cuestionamiento implica reexaminar, reelaborar y replantear conceptos y categorías como los de religión, secularidad, lo público y lo privado (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 11).

Para cumplir este cometido, este tercer capítulo se organiza de la siguiente manera: al inicio se analiza qué es la religión con el fin de comprender si su presencia constituye un caso

---

<sup>15</sup> En un sentido analógico, Ferry (2016: 28) utiliza este término propio del lenguaje religioso para referirse a la opción ofrecida por el liberalismo político como alternativa de pacificación a los conflictos confesionales del siglo XVI.

especial en la esfera pública; después, se describe el papel de las comunidades religiosas en nuestras sociedades contemporáneas para determinar por qué es importante integrar a los creyentes en los debates públicos; en tercer lugar, se discute cuáles pueden ser los límites y alcances para la participación de los ciudadanos religiosos en la esfera pública; finalmente, se reflexiona sobre los retos y las oportunidades que existen en torno a la construcción de una esfera pública ampliada.

Como puede preverse, el debate que se plantea aquí pasa por diferentes niveles: las posiciones de los ciudadanos en la opinión pública podrían ser objeto de investigaciones empíricas; la ética de civilidad que se exige a creyentes y no creyentes correspondería más bien a la teoría política; los requisitos cognitivos necesarios para cumplir con este deber de ciudadanía corren más por el campo de la epistemología (*Cf.* Habermas, 2015: 151-152). Aunque Habermas pide ser cuidadoso en diferenciar estas dimensiones, considero inevitable que los argumentos se entremezclen o se vinculen en cierto punto de la discusión. En consecuencia, aquí se abordarán una gran cantidad de temáticas interrelacionadas con la pregunta que atiende esta investigación.

Como última consideración antes de comenzar la exposición, me parece pertinente reiterar cuál es el debate público en el que se pretende integrar las voces religiosas: nos referimos a aquellos procesos políticos de formación de opinión pública sobre cuestiones que requieren de una reglamentación jurídica. Son esas discusiones, ya sea informarles o institucionales, en las que se participa en calidad de ciudadano con derecho a voto. Ahí, los argumentos contribuyen a un debate que puede desembocar en decisiones jurídicamente vinculantes en tanto determinaciones aprobadas por el Estado (*Cf.* Habermas, 2015: 150).

### **3.1 ¿Qué es la religión?**

La sabiduría popular mexicana nos advierte que en la mesa no se habla de política ni de religión. Sin embargo, es precisamente el objetivo de este trabajo de investigación dilucidar si es posible introducir a las religiones en la gran mesa de debates que es la esfera pública. ¿Cómo emprender semejante reto? Como manifestación cultural, considero que el refrán citado nos permite derivar cuando menos tres directrices para orientar la discusión:

- 1) la religión y la política tocan algunas de las fibras más sensibles de los individuos;
- 2) la susceptibilidad que despiertan estos temas saca a relucir las carencias que como sociedad poseemos para debatir, y...

- 3) estas limitaciones pueden estar en gran parte dadas en que solemos discutir estos temas a nivel de la *doxa* u opinión vulgar.

Este breve diagnóstico, cuando menos, plantea la necesidad de utilizar una terminología precisa. De hecho, una mirada superficial al asunto evidencia una importante falta de claridad. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de religión? ¿Conocemos las semejanzas y diferencias que guarda cada tradición religiosa? ¿Cada sistema de creencias se involucra de la misma manera con nuestras sociedades y sus sistemas de gobierno?

El objetivo de este subapartado es clarificar qué es la religión para comprender si es viable abogar por su inclusión en la esfera pública. Más allá de su trayecto histórico descrito con anterioridad, ¿las creencias poseen cualidades intrínsecas que imposibilitan introducir las en los procesos de formación de opinión pública y voluntad común? Quizás la polémica que despiertan pueda ya arrojarnos algunos indicios sobre su naturaleza.

En otras palabras, ahora discutiré sobre qué hace diferente a los argumentos religiosos de los seculares; ¿por qué los primeros resultan tan controversiales y a la vez tan atractivos para gran parte de la población? Para dar respuesta a estas interrogantes, procuraré ofrecer una visión amplia sobre la religión basada en sus características, contenidos, funciones, definiciones e incluso desviaciones. Con ello pretendo determinar si las posiciones de los ciudadanos creyentes deben considerarse como un caso especial en la esfera pública.

### **3.1.1 Estatus epistemológico de los credos**

En palabras del sociólogo musulmán Ali Sharyati, “La religión es un fenómeno asombroso que desempeña funciones contradictorias en la vida de los hombres. Puede destruir o revitalizar, te puede dormir o despertar, esclavizar o emancipar, enseñar docilidad o enseñar rebeldía” (citado en Habermas *et al.*, 2011: 111). Esta definición deja entrever la condición problemática de la religión a partir de sus paradójicos efectos en las sociedades y la vida de los individuos. No obstante, no nos permite entender cuáles son sus características esenciales.

Hoy en día, es ampliamente reconocida la dificultad para elaborar una teoría general de la religión. La variedad de formas en que se manifiesta la religiosidad en las comunidades humanas así como las distintas variables que interactúan con las creencias han desembocado en una pluralidad de enfoques teóricos sobre las tradiciones religiosas: los hay sociológicos, económicos, humanistas, antropológicos, psicológicos y hasta biológicos, por mencionar algunos. Así, hoy es más común hablar de “estudios religiosos” que de una ciencia de la

## CAPÍTULO TRES

religión. Como pequeña pero significativa coincidencia en las definiciones de religión está “la concepción de que la religión consiste en creencias y en comportamientos asociados de alguna manera a un ámbito sobrenatural o bien a seres divinos o espirituales” (Pals, 2008: 504).

Este vínculo de las religiones con las creencias y lo sobrenatural resulta propicio para comenzar el análisis a partir de su condición epistemológica. Convencionalmente, es fácil encontrar obras que definen a la religión con base en su oposición a la razón o, en el mejor de los casos, como un modo defectuoso de razonar (*Cf. Habermas et al., 2011: 54-55*). De acuerdo con este punto de vista, las creencias surgieron como explicaciones sobrenaturales que los seres humanos, carentes de métodos adecuados para el conocimiento de la realidad, generaron para dar cuenta de su existencia y de los fenómenos de su entorno. Bajo este enfoque, por definición, las religiones son de carácter irracional y están destinadas a desaparecer. La esperanza de quienes históricamente se han adherido a esta postura es que, con la llegada del conocimiento más preciso de las ciencias, los hasta ahora “misterios” de la vida serán resueltos sin necesidad de aludir factores sobrenaturales para su explicación.

Sin embargo, la persistente vitalidad de las religiones en nuestras actuales sociedades, su revaloración como parte de la historia de la razón, y el reconocimiento de sus insustituibles funciones aun en las sociedades contemporáneas ha puesta en tela de juicio esta visión. Al respecto, el mismo Habermas reconoce:

[...] concedería inmediatamente que no tiene sentido oponer un tipo de razón, la secular, a las razones religiosas en virtud del supuesto de que las razones religiosas provienen de una visión del mundo que es intrínsecamente irracional. La razón opera en las tradiciones religiosas, igual que en cualquier ámbito cultural, incluida la ciencia. Por tanto no hay diferencia dentro de ese amplio nivel cultural de razonamiento. A nivel cognitivo general, sólo existe una y la misma razón humana (*Habermas et al., 2011: 61-62*).

Siguiendo esta consideración, lo que distingue a los argumentos de los discursos religiosos de los puramente mundanos no radica en su condición racional o irracional. Creyentes y no creyentes por igual pueden dar muestra de sus capacidades reflexivas o de su falta de buen juicio.

Entonces, ¿por qué sigue pareciendo tan escandalosa y problemática la relación entre religiones y conocimiento? ¿Cuál es la diferencia entre un enunciado proveniente del pensamiento religioso y otro de carácter estrictamente secular? Habermas (2006: 137) explica que las religiones apelan a la autoridad dogmática e inviolable de un conjunto de verdades reveladas. Estas proposiciones son consideradas por los creyentes como infalibles y, en tanto

“convicciones existenciales enraizadas éticamente”, escapan al debate discursivo sin reservas al que sí entran otras orientaciones éticas mundanas.

En este sentido, como visión del mundo, la religión debe su capacidad de legitimar diversos tipos de acción social a que “su poder para convencer proviene de raíces propias” (Habermas *et al.*, 2011: 25). En la medida en que está fundamentado en verdades reveladas, el conocimiento religioso es de carácter axiomático y metafísico; dicho de otra manera, la mayor parte de las proposiciones que sostienen las argumentaciones teológicas —o al menos las más importantes— no pueden ser corroboradas de forma empírica y, por ende, no pueden ser compartidas por los no creyentes. Así, un discurso religioso puede gozar de validez lógica pero no de facticidad, dado que se fundamenta en verdades imposibles de verificar o falsear con los métodos empírico-analíticos de las disciplinas científicas.

Desde luego, una filosofía que permanezca consciente de su falibilidad, y de su frágil posición dentro de la diferenciada morada de una sociedad moderna, tiene que atenerse a una distinción genérica entre un discurso secular que, por su propia pretensión, es un discurso de todos y accesible a todos, y un discurso religioso, que es dependiente de las verdades religiosas reveladas (Habermas & Ratzinger, 2013).

De tal manera, la “sabiduría” de las religiones sólo puede ser aceptada por una comunidad de creyentes que, de antemano, han aceptado ciertas proposiciones como verdaderas en tanto reveladas por una divinidad, ser sobrenatural o agente espiritual con legitimidad. La autoridad epistemológica del argumento religioso es de carácter autorreferencial y en eso difiere de los enunciados científicos provenientes del análisis y la contrastación empírica.<sup>16</sup>

Ésta parecería ser una primera distinción contundente entre los argumentos seculares y religiosos. Sin embargo, los enunciados de la religión no son los únicos axiomáticos e inaccesibles a todos en la esfera pública. Como se verá adelante, existe una variedad de ideologías políticas seculares cuyas pretensiones de validez ético-normativa no son compartidas por la generalidad y que también escapan a la corroboración empírica.

---

<sup>16</sup> Por ejemplo, probar o negar la condición omnipotente, omnisciente y omnipresente de Dios está más allá de las actuales posibilidades de las técnicas de investigación científica y sólo puede ser aceptada por un “salto de fe” o por asunciones metafísicas. Sin embargo, no todos los contenidos religiosos escapan al análisis científico. Sírvese de ejemplo la “controversia” sobre el origen de la especie humana. A la luz de los resultados de la ciencia institucionalizada, resulta poco factible e incluso ilógica una interpretación literal del segundo capítulo del Génesis. Eso no implica que sea imposible realizar una lectura metafórica del mismo texto bíblico por medio de la cual los cristianos y los judíos puedan aprender una perspectiva sobre la esencia de Dios y la naturaleza del ser humano sin renunciar a la teoría de la evolución de las especies. *Con esto, lo que busco señalar es que la racionalidad del discurso religioso depende de la manera en cómo se interpreten los contenidos sagrados y de su adecuación al saber de las ciencias institucionalizadas.*



Una segunda distinción entre pensamiento religioso y secular puede ser planteada con base en el ya descrito proceso de diferenciación de la razón moderna suscitado a raíz del desencantamiento del mundo. Siguiendo a Kant y a Weber, Habermas mantiene un esquema de racionalidad en tres dimensiones que se describen enseguida:

- 1) *El saber teórico*. Se trata de la dimensión teórica u objetivista de la razón; es aquella que recurre a la función expositiva del lenguaje referenciando objetos o un estado de cosas en el mundo. Se expresa en los actos de habla constativos o asertóricos, los cuales poseen una pretensión de verdad objetiva. Puede adquirir una orientación epistémica —tornándose en un saber descriptivo— o teleológica —constituyéndose en un conocimiento técnico y estratégicamente utilizable—. En cualquiera de ellos, se trata de un pensamiento susceptible de crítica y de mejora a través de postulados teóricos y contrastaciones empíricas. A partir de este tipo de racionalidad se formulan teorías, tecnologías y estrategias, y se institucionalizan disciplinas académicas consideradas como ciencias de la naturaleza (*Cf.* Mardones, 1998: 148-150).
- 2) *Saber estético-expresivo*. Esta dimensión responde al mundo interior de la subjetividad; en ella se procesa el modo como los individuos experimentan sentimientos y vivencias. Se trata de la racionalidad de la crítica psicoterapéutica o de la del arte, las cuales examinan o apelan a una pretensión de veracidad. La terapia psicológica, por ejemplo, no puede cuestionar la sinceridad de los sentimientos de un paciente por la vía de los argumentos. A los psicólogos tan solo les es posible contrastar la congruencia entre las declaraciones emocionales y la conducta de sus sujetos de análisis. En el caso del arte, se puede evaluar la autenticidad de una obra a partir de criterios de gusto relativos a un contexto temporal o cultural sujeto a innovaciones (*Cf.* Mardones, 1998: 151).
- 3) *Saber práctico-moral*. Este tipo de racionalidad recurre a la función apelativa del lenguaje y guarda una pretensión de rectitud o de adecuación moral a las circunstancias. A diferencia de los otros dos saberes —cuya validez se cuestiona según la verdad del enunciado o la sinceridad en las intenciones del hablante—, la particularidad del saber práctico-moral radica en que la validez de sus enunciados solo puede fundamentarse si antes han quedado encapsulados en contextos normativos previamente aceptados como vinculantes. Dicho de otra forma, “las órdenes [morales] toman prestada su autoridad vinculante (o las declaraciones, su validez) de un trasfondo normativo

anterior del que deriva su validez” (Habermas, 2015: 16).<sup>17</sup> Por tanto, este saber se expresa en actos de habla regulativos que marcan a los miembros de un grupo social una actitud normada, la cual deben atender para actuar con corrección. Los cuestionamientos sobre la rectitud normativa de una acción pueden resolverse mediante la discusión argumentativa. Para ello, se apela a representaciones o códigos morales y jurídicos (Cf. Mardones, 1998: 152).

En contraste a este despliegue trino y diferenciado de la razón moderna, las religiones se valen de una racionalidad simbólica. Se trata de un saber relacional y religador. Lo mismo integra contrarios ambivalentes (amor-odio o mal-bien, por ejemplo), que coimplica y sutura la fisura entre naturaleza y seres humanos (Cf. Mardones, 1998: 176). Es un orden de inteligibilidad que se vale más del esquematismo imaginativo que de la argumentación, aunque no necesariamente la descarta (Cf. Mardones, 1998: 177). Sus enunciados no se desgranar en las tres dimensiones de la razón arriba explicadas, sino que son capaces de aglutinar distintas pretensiones de validez al mismo tiempo.<sup>18</sup>

El símbolo y el mito son el son el formato lingüístico más adecuado para desplegar este tipo de racionalidad (Cf. Mardones, 1998: 268). Estos lenguajes de la fe tienen diversos registros: literal, alegórico, moral, espiritual o escatológico, por ejemplo (Cf. Ferry, 2016: 41).

---

<sup>17</sup> De esta manera, se deduce que las doctrinas morales no se fundamentan en verdades demostrables, sino en regulaciones socialmente aceptadas. Su surgimiento no necesariamente proviene de una fundamentación racional. En numerosos casos, pueden responder a una arbitrariedad. Así lo señala Cassirer (1963: 158-159), al explicar que los sistemas de tabú constituyeron el germen del pensamiento moral y religioso en todas las civilizaciones humanas. Si “la esencia del tabú consiste en que, sin consultar la experiencia, declara *a priori* que ciertas cosas son peligrosas”, no debe resultar extraño que los sistemas morales contemporáneos hayan heredado principios sin una fundamentación rigurosa. En este sentido, Mardones (1998: 275) afirma que “La ética parece situarse en una región próxima a los planteamientos de la religión. En su trasfondo laten numerosas asunciones de la tradición religiosa que son inexplicables de otro modo, comenzando por esa ‘superstición humanitaria’ que nos lleva a valorar a la persona en su dignidad única no instrumentalizable y el presupuesto de que nos las vemos con personas que quieren construir cooperativamente una comunidad. Incluso la pregunta radical por qué o cuál es la raíz de la ética, nos lleva a los aledaños de la trascendencia”. Habermas elude esta cuestión afirmando que el pensamiento postmetafísico no puede responder a esta clase de indagaciones. A lo mucho, asevera que “nuestras intuiciones morales nos dicen que no tenemos buenas razones para comportarnos de otro modo” (citado en Mardones, 1998: 275). De cualquier modo, lo que estas reflexiones nos deberían llevar a aceptar es que ninguna persona o grupo —sea religioso o arreligioso— puede pretender tener el monopolio de la verdad moral. Reconociendo esto, la académica feminista Sharon Welch (1990) sugiere que mantengamos una tensión entre nuestras convicciones y una mentalidad abierta. Para representar esta actitud, considera que, en la defensa de lo que creemos ético, debemos ir “*whole-hearted and half-sure*”, es decir, con *convicción absoluta*, pero con *sospecha infinita*. Mención aparte merece la reivindicación de asuntos morales en ejercicios argumentativos de carácter científico. De la tradición positivista se heredó la pretensión de neutralidad en las ciencias sociales. Sin embargo, en numerosos textos de la teoría social es posible apreciar algunos argumentos de carácter ético-normativo. Esto también podría llevarnos a pensar si los límites entre conocimiento e ideología son más porosos de lo que solemos sospechar.

<sup>18</sup> Por ejemplo, la afirmación de que el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios puede guardar al mismo tiempo las pretensiones de verdad, veracidad y rectitud.

## CAPÍTULO TRES

Las religiones adoptan la forma de lo “imaginario, figurativo, icónico y metafórico” a través de géneros narrativos e interpretativos tales como parábolas, metáforas o relatos (Mardones, 1998: 176; Ferry, 2016: 51).

Este tipo de enunciación contrasta con la argumentación y la crítica, modalidades que, como ya se ha visto, son propias de las tres dimensiones de la razón moderna. ¿Por qué motivo se da esta divergencia? La racionalidad simbólica busca religar al creyente con una realidad extracotidiana que se piensa está más allá de él y de su mundo. A diferencia de las esferas física, social y subjetiva, esta realidad sagrada es completamente inaccesible a la descripción directa o empírica, por lo que requiere de referencias metafóricas para hacerse comprensible. De ella no se suelen derivar enunciados tales como “El reino de Dios tiene las características objetivas X o Y”, sino más bien oraciones del tipo “El reino de Dios es como un grano de mostaza” (Cf. Mardones, 1998: 181).

El hecho de que el razonamiento religioso no opere de manera diferenciada ha llevado a algunos autores a considerarlo como deficiente o menos evolucionado. En contraparte, otro grupo destaca que “la alta complejidad lógica que posee el mito [...] no desmerece en nada a la ciencia moderna [por lo que] ‘la imagen tradicional que nos hacemos de los primitivos debe cambiar radicalmente’” (Lévi-Strauss citado en Mardones, 1998: 178). De hecho, para los especialistas en el estudio del mito, resultaría difícil afirmar sin más la superioridad de la razón moderna sobre la mítica, pues ambas “son formas simbólicas de conocimiento, de generar estructuras de orden, de dar sentido a la realidad, o dicho negativamente, de hacer frente a la anarquía de la realidad anónima” (Mardones, 1998: 178).

En síntesis, en tanto formas culturales en las que opera la única razón humana, las religiones, la filosofía y las ciencias son todas formas simbólicas de conocimiento que ordenan y dan sentido a las experiencias sensibles de los individuos. Una de sus diferencias estriba en que el pensamiento religioso acude abiertamente a criterios metafísicos o de verdad revelada para cumplir tal función. La otra distinción está dada en que la razón moderna despliega ese proceso ordenador de forma trina en el saber teórico, el estético-expresivo y el práctico moral, mientras que la racionalidad simbólica o mítica de las religiones no hace esa diferenciación.

Todavía en el plano epistemológico, Habermas añade una tercera divergencia. El conjunto de supuestos del pensamiento religioso exige la pertenencia a una comunidad de creyentes. Solo cuando un individuo es miembro de este tipo de grupo y participa de sus prácticas de culto puede vivir el tipo de experiencia específica planteado por las razones y

convicciones religiosas (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 62). Por lo tanto, en estos términos, el pensamiento religioso no solo está supeditado a creencias cognitivas. Depende también de “creencias existenciales arraigadas en la dimensión social de pertenencia, socialización y prácticas prescritas” (Habermas *et al.*, 2011: 63).

Sin duda, la postura de Habermas resulta conveniente para posiciones como la del papa emérito Benedicto XVI. Este líder religioso considera 1) que “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (Benedicto XVI, 2005), y 2) que, aunque Dios no requiere de intermediarios para entrar en el alma de una persona, la Iglesia es necesaria para la salvación del individuo porque el sujeto no existe como mónada en la realidad:

[...] la fe cristiana no parte del individuo aislado, sino de la convicción de que no existe el individuo puro, de que el hombre es él mismo cuando se tensa en el todo: en la humanidad, en la historia, en el cosmos, algo que le es esencial y a lo que atiende como 'espíritu encarnado' [...] Sigamos adelante. Ser-hombre es ser-con no sólo cuando vivimos, sino en todas las dimensiones posibles, hasta el punto de que en cada individuo están presentes el pasado y el futuro de la humanidad, que cuanto más de cerca se la ve, tanto más se nos presenta de verdad como único 'Adán' (Ratzinger, 2013b: 204-206).

Bajo estas premisas, el antiguo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe descartaba que se pudiera ser católico por una simple afinidad al ideario moral del cristianismo si no se formaba parte de la Iglesia.

En contraposición a esta visión y consciente de que “el cardenal Ratzinger y las autoridades romanas pueden cuestionar la validez de [mi] posición”, Berger (2006: 238-239) defiende que permanecer, cambiar o no adherirse a una Iglesia es una cuestión de vocación. Como ejemplo de esta postura, este sociólogo destaca el caso de Simone Weil, notable mística cristiana del siglo XX que nunca quiso bautizarse.

De hecho, aprecio una inconsistencia en Habermas cuando sostiene que la pertenencia a una comunidad de creyentes diferencia los argumentos religiosos de los seculares, pues él mismo sabe que “Las tendencias empíricas señalan dentro de Occidente en la dirección de la individualización californiana de una religiosidad sin iglesia” (Habermas, 2015: 196-197). Por consiguiente, aquí considero poco plausible la dimensión social como un factor epistemológico de distinción.

### 3.1.2 ¿De qué habla la religión?: contenido y fundamentos del discurso religioso

Una vez expuestos los rasgos epistemológicos de la religión, considero pertinente tratar el contenido y las fuentes de los discursos religiosos. En concreto, pretendo describir algunos temas base que le son particulares a las creencias para comprender por qué han resultado tan atractivas para la humanidad a lo largo de la historia. Como se observará, estas temáticas y la manera en que son tratadas generan efectos sobre la psique humana.

Peter Sloterdijk (2011: 24) nos advierte que los mensajes religiosos producen sobrerreacciones en los hombres y mujeres que los interiorizan. El poder retórico del discurso religioso los convierte en programas culturales con coherencia horizontal y capacidad vertical de transmisión social e introyección personal (Cf. Sloterdijk, 2011: 23). Esta capacidad se sustenta en la vocación de las religiones de ofrecer orientaciones sobre algunos *misterios* vitales con base en sus estipulaciones e interpretaciones de las verdades reveladas.

Para profundizar en el objeto de este subapartado, recurriré al planteamiento de Sloterdijk sobre lo que él denomina como los siete aspectos de la trascendencia (Cf. Sloterdijk, 2011: 16). Según la visión de este filósofo, los métodos de las religiones para dar cuenta de lo trascendente se fundamentan en la incapacidad —o mala capacidad— para conocer algunas cuestiones existenciales de interés para los seres humanos.

El primero de estos aspectos es el *desconocimiento de lo lento* (Cf. Sloterdijk, 2011: 16-17). Las creencias religiosas dan cuenta de la experiencia de la trascendencia en gran medida gracias a la imposibilidad para comprender fenómenos de la realidad con base en los recursos técnicos y de conocimiento disponibles en un momento dado. Se habla de lo lento como aquello que solo se entiende o manifiesta claramente después de más de una generación. La ignorancia de lo lento permite hacer afirmaciones sobre el futuro aun sin contar con suficientes evidencias.<sup>19</sup>

Hay una dificultad para entender este tipo de hechos dado que se requiere conocer las circunstancias y las experiencias de individuos de distintas temporalidades. Esto da a pie a que, en los discursos religiosos, las causas de tales fenómenos sean atribuidas a “una planificación del más allá por medio de inteligencias transhumanas o divinas [tales como la] creación, providencia, predestinación, historia de la salvación o algo parecido” (Sloterdijk, 2011: 17).

---

<sup>19</sup> En el capítulo dos se habló sobre la aseveración de tintes proféticos que profirió Kant acerca del progreso inherente a la Ilustración. Esto hace notar que el desconocimiento de lo lento no es exclusivo del pensamiento religioso, sino que también tiene cabida en ideologías políticas.

Este pilar de la trascendencia se ve vulnerable ante el progreso del saber teórico y técnico. La ciencia se encarga de secularizar las causas de los fenómenos que habían sido ultraterrenalizadas por las religiones. De ahí que, en contextos donde las perspectivas de la planificación trascendente todavía tienen mucho peso, los guardianes de las religiones opongan una notable resistencia al avance del conocimiento. Para ello, desarrollan estrategias de inmunización doctrinal frente a los postulados científicos (Cf. Sloterdijk, 2011: 17). Este tipo de actitudes son típicas de los fundamentalismos, fenómeno al que se dedicará un subapartado más adelante.

El segundo aspecto de la trascendencia es el *desconocimiento de lo tremendo*. El *mysterium tremendum* alude a una suerte de arrebató “formidable, vehemente [...], brutal, violento, etc.” que se apodera del creyente (Sloterdijk, 2011: 17-19). Al igual que con lo lento, este fenómeno puede ser atribuido a la intervención de un agente sobrenatural. Su impacto es tal que se graba profundamente en la memoria de las tradiciones religiosas. Así, los discursos de la fe rememoran continuamente las experiencias extáticas de algunos de los protagonistas de sus mitos y relatos. En ocasiones, con su retórica y actos rituales, incluso buscan que los creyentes reproduzcan tales vivencias.

Lo que los creyentes parecen ignorar, nos dice Sloterdijk (2011: 18), es que el fenómeno de lo tremendo hoy en día puede ser bien descrito por las teorías psicológicas del estrés. No obstante, las tradiciones religiosas han logrado remodelarlo simbólicamente en sus discursos. Esto permite que los miembros de las comunidades de fe interpreten sus comportamientos como parte de una misión para darle su lugar a lo santo en medio de lo profano. En el mejor de los casos, esta lucha permanece en el terreno de lo metafórico. Sin embargo, la energía combativa que conlleva esta pugna mantiene el riesgo latente de que el arrebató extático se convierta en locura homicida.

Lo que Sloterdijk (2011: 19) nos plantea es que el discurso religioso es capaz de modelar psicosemánticamente el estrés para que el creyente lo perciba e interprete como una experiencia extática. Según el autor, se trata de un mecanismo de producción artificial de experiencias límite. Quien vive este fenómeno pretende rechazarse a sí mismo para dejar actuar sobre sí a una fuerza o agente sobrenatural.

El discurso religioso encuentra una tercera vía para generar enunciados sobre la trascendencia a partir la *inaccesibilidad del otro*. Este fenómeno consiste en una sobreinterpretación de la falta de reacción o resonancia por parte de un agente sobrenatural o

## CAPÍTULO TRES

divinidad. Se atribuyen actitudes a los agentes sobrenaturales ante su inactividad. Así, los teólogos pueden afirmar que Dios ignoró silenciosa y pacientemente los insolentes reclamos de Job cuando éste sufrió una serie de trágicas pérdidas y daños (Sloterdijk, 2011: 20-21).

Un cuarto aspecto de la trascendencia proviene del *desconocimiento de funciones de inmunidad*. Los sistemas de inmunización permiten a las personas protegerse ante expectativas de daño:

A nivel biológico se manifiestan en la capacidad de formar cuerpos defensivos; a nivel jurídico, en forma de procedimientos de compensación de la injusticia y la agresión; a nivel mágico, en forma de hechizos defensivos; a nivel religioso, en forma de rituales superadores del caos (Sloterdijk, 2011: 21).

En este sentido, a falta de mejores mecanismos de inmunidad, el discurso religioso ayuda a los creyentes a saber cómo seguir cuando parece que no hay más alternativas. Ofrece una especie de tratamiento terapéutico que codifica y da sentido a todo sufrimiento que exceda las capacidades humanas.

Lo interesante del consuelo religioso es que, al formar parte de una imagen del mundo simbólicamente estructurada, posee las pretensiones de verdad, rectitud y veracidad explicadas con anterioridad. Así, lo que podría ser solo un remedio es defendido como una verdad existencial incuestionable. Y dado que coexisten numerosas religiones —cada una con sus propios paliativos erigidos como verdad— resulta natural que se cuestionen entre sí (Cf. Sloterdijk, 2011: 22).

Metafóricamente, Sloterdijk (2011: 22-23) explica que este aspecto de la trascendencia es parecido a tratar de convertir un antidepresivo o ansiolítico en una divinidad. Así, el autor nos invita a imaginar un escenario en el que consumidores de Valium acusan a pacientes que toman Prozac de ser unos herejes, advirtiéndoles de los daños físicos a los que se exponen si no cambian de fármaco. Esta irónica comparación entre los discursos religiosos y las drogas pretende resaltar como los efectos gratos que ambos brindan van aparejados del riesgo de reacciones secundarias maniacas.

La quinta forma como el discurso religioso aborda la trascendencia es argumentando la existencia de una inteligencia que supera al ser humano (Cf. Sloterdijk, 2011: 24). Con base en esta premisa, se busca persuadir al creyente de que solo puede razonar correctamente cuando adecúa su juicio a las verdades emitidas por la inteligencia suprema. En consecuencia, las comunidades de fe se esfuerzan en el conocimiento de la revelación como axioma base para la construcción de cualquier otro tipo de saber.

El sexto campo de dominio del discurso religioso que resulta especialmente atractivo es el referente al de la muerte irremediable. En concreto, Sloterdijk destaca lo interesante que parece pensar sobre la cuestión topológica del fin de la vida. ¿A dónde van las personas que fallecen? Las tradiciones religiosas han generado narrativas sobre la heterotopía —esto es, el lugar distinto— para dar respuesta a esta interrogante. En otras palabras, en sus relatos se afirma que quienes fallecen se dirigen a una dimensión diferente, la cual escapa a la alternativa en-alguna-parte o en-ningún-lugar (Cf. Sloterdijk, 2011: 25).

El último significado de la trascendencia alude a la idea de que una entidad divina en momentos especiales elige a seres humanos concretos como receptores particulares de su mensaje. Este individuo interpreta y asevera que lo recibido es una revelación. Sloterdijk (2011: 25) denomina a este fenómeno como *metafísica del remitente fuerte*.

La [...] revelación implica la idea, bastante dramática, según la cual un señor dispuesto de buen grado a la comunicación mediante dictados, que son regalos, o mediante regalos, que son dictados, y a través de medios elegidos —profetas, legisladores y superhombres santos—, se dirige a un grupo de receptores con el fin de inducirlos a aceptar su mensaje.

De esta manera, el mensaje recibido del más allá se recibe con sumisión agradecida.

### 3.1.3 ¿Para qué sirve la religión?: funciones de los sistemas de creencias

Una definición lo suficientemente amplia de la religión exige considerar las funcionalidades que desempeña en la vida de los seres humanos. En este subapartado me dedicaré a describir la variedad de maneras en las que los creyentes pueden utilizar a las tradiciones religiosas. Con base en la revisión de distintos autores, he identificado al menos siete tipos de funciones. A saber, son las siguientes: cognitiva; social; moral; terapéutica; expresivo-simbólica; de estabilización y desestabilización, y orientadora de sentido. Esta amplia gama de utilidades también facilita la comprensión de por qué la religión es todavía sumamente atractiva —e inclusive insustituible— para numerosos hombres y mujeres contemporáneos.

Partiré de la función cognitiva dado que el resto se desprenden de ella. Como ya se ha explicado, las creencias contribuyen a ordenar y dar sentido a las percepciones que desarrollan los sujetos en su interacción con el mundo. En esta línea, Mark C. Taylor (2011: 33) ofrece una definición muy completa al afirmar que...

[La religión es] una red emergente, compleja y adaptativa, de símbolos, mitos y rituales que, por un lado, configura los esquemas de sentir, pensar y actuar de tal



## CAPÍTULO TRES

manera que otorga a la vida sentido y propósito y, por otro lado, interrumpe, disloca y desconfigura toda estructura estabilizadora.<sup>20</sup>

Taylor (2011: 33-54) explica que esta configuración de esquemas de las religiones consiste en su función de organizar información, conocimiento y significado en patrones para el pensamiento y la acción.

Por medio de esta esquematización, los individuos adquieren una visión orientadora de su existencia a la cual yo denominó como *competencia interpretativa*. Si seguimos la teoría de Taylor, el proceso en el que se forja esta competencia tiene lugar en el vínculo desarrollado entre el ser humano, sus semejantes y el mundo; está integrado jerárquicamente por cinco etapas o actividades cognitivas: la intuición, la percepción, la conciencia, la autoconciencia y la razón.

La función cognitiva de la religión está orientada a reducir la incertidumbre que el ser humano tiene sobre la realidad. De ahí se desprende su pretensión de verdad, la cual propicia que los esquemas de las religiones compitan entre sí de forma continua en la interpretación legítima de la realidad. Si bien las diversas tradiciones religiosas pueden compartir ciertos valores y directrices, sus mitos poseen proposiciones sobre el sentido de la vida que pueden diferir radicalmente de las de sus pares.

*La religión es polémica y a la vez atractiva porque la utilizamos para obtener firmeza en el suelo pantanoso de la incertidumbre existencial.* De forma metafórica, podemos decir que, en un mundo que tiende a la confrontación de visiones, al aumento de dudas y al decremento de respuestas, no nos gusta que intenten destruir o juzgar el bastón con el cual nos mantenemos de pie. La religión cumple con el papel de sosegar las inquietudes en aquellos terrenos en los que, por responsabilidad, la filosofía y las ciencias —con sus razonamientos y métodos mundanos— decidieron callar.

La segunda función de la religión es de carácter social. En la clásica obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim afirmó que detrás de los conceptos de lo santo se ocultaba “la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente” (citado en Mardones, 1998: 54). Esto significaba que los símbolos, mitos y rituales de la religión eran representaciones de realidades colectivas. Si bien el enfoque de este sociólogo francés hoy es tildado de reduccionista, en su momento contribuyó a revelar una faceta antes ignorada de la religión.

---

<sup>20</sup> Dado que esta definición aborda una gran cantidad de aspectos del fenómeno religioso, retornaremos a ella en la descripción del resto de las funciones de las creencias religiosas.

¿Quién puede dudar realmente de que [sic], detrás de la superficie de las cosas, las creencias y los rituales religiosos cumplen a menudo fines sociales de los cuales los mismos creyentes no tienen consciencia? ¿Quién negaría que, para los fieles católicos, una misa de réquiem, que, en su cara superficial, es una petición dirigida a Dios por que las almas de los muertos sean salvadas del infierno, debajo de esa cara superficial es también un poderoso ritual de solidaridad y de renovación grupal? (Pals, 2008: 197).

Los símbolos, las ceremonias y los rituales religiosos hacen posible una intersubjetividad. Actualizan colectivamente un consenso normativo con contenidos autorreferenciales. En otras palabras, las religiones contribuyen a crear, expresar y renovar una identidad comunitaria (Cf. Mardones, 1998: 55).

Al respecto, Habermas considera que la identidad colectiva toma la forma de un consenso normativo. Este acuerdo, en el origen de las sociedades, se construyó con base en símbolos religiosos y, por tanto, era interpretado en la semántica de lo sagrado. La práctica ritual, era entonces, el recurso para mantener y renovar la identidad comunitaria y la conciencia religiosa (Habermas visto en Mardones, 1998: 55).

A partir de estas cualidades, las religiones apoyaron los procesos de integración social. La base semántica sacra, al sostener el consenso normativo y la identidad colectiva referidos, también otorga a los miembros de una comunidad un sentido de pertenencia y de responsabilidad respecto de los demás; así, la cooperación social se facilita (Cf. Mardones, 1998: 68).

Las imágenes del mundo son como la correa de transmisión que transmite [sic] energías de solidaridad social desde el orden total con poderes míticos a la autoridad moral de las instituciones. Cuando se alcanza un nivel lingüístico esta conexión es comunicativa (Mardones, 1998: 57).

Como se verá más adelante y como ya se anticipa en esta última cita, con la secularización y el proceso de lingüistización de lo sacro, la mera comunicación y cooperación sustituyen paulatinamente a la fe. Con todo, las creencias religiosas todavía aportan algo a la cohesión identitaria de las sociedades actuales.

Muy cercana a la función social —y en cierto sentido derivado de esta— se encuentra la siguiente utilidad de la religión: su función moral. En la definición de Taylor, se afirma que los credos generan esquemas del sentir, pensar y actuar. Al proporcionar imágenes del mundo, las religiones socializan y motivan valores y actitudes entre las personas. Aunque cada vez es más sustituida en este sentido por ideologías y corrientes de pensamiento seculares, el mismo Habermas es consciente de que las creencias tienen una capacidad de inspiración y motivación

personal que todavía no es plenamente absorbida por la ética comunicativa (*Cf.* Mardones, 1998: 69).

Durkheim fue el primero en notar que existían analogías estructurales entre el carácter impersonal de la autoridad moral y del poder sagrado. Tanto los deberes morales como los de origen divino tienen una autoridad impersonal con carácter deseable, coercitivo y atractivo. Ambos despiertan actitudes ambivalentes: a la vez que causan temor, también atraen. De acuerdo con este sociólogo, los preceptos morales se respetan aun sin la amenaza de una sanción externa ya que, en su origen, recibían su fuerza vinculante de la esfera de lo sacro. Esto significa que la moral tiene una base sacra (visto en Mardones, 1998: 54).

Con esto se comprende que las religiones sean capaces de contribuir a la estructuración moral de los individuos. Pueden motivar a las personas a seguir unos determinados comportamientos y renunciar a otros. Las tradiciones religiosas todavía son transmisoras y educadoras de ciertas praxis humanas. Habermas reconoce que moralidad y eticidad, persona e individuación, o libertad y emancipación son categorías comunes y sumamente cercanas al campo de las religiones (*Cf.* Mardones, 1998: 69; 71).

El filósofo alemán pretende que la ética comunicativa herede esta capacidad de la religión. Sin embargo, reconoce que la fuerza retórica del discurso religioso todavía conserva —y tiene derecho a conservar— experiencias e innovaciones morales que no han logrado ser plenamente secularizadas. En consecuencia, las religiones tienen una tarea todavía no agotada de mediación para transmitir, visibilizar y mantener despiertos actitudes y comportamientos humanos (visto en Mardones, 1998: 71).

La cuarta función de la religión es de carácter terapéutico. En el subapartado anterior, se explicó que, a falta de mejores sistemas de inmunidad, las religiones son capaces de ofrecer un sentido al sufrimiento humano. Mardones (1998: 76) afirma que las creencias, al ampliar la perspectiva humana a dimensiones que van más allá del mundo natural y social, ofrecen consuelo ante las contingencias de la vida. De la mano de las religiones, las personas pueden digerir situaciones extracotidianas, momentos de duelo o situaciones embarazosas. Sus palabras resultan más reconfortantes que las del habla discursiva. (*Cf.* Mardones, 1998: 68-69).

No se trata de la concepción intelectual del mal, sino de la sensación horripilante, paralizadora, que hiela la sangre, del mal muy próximo [...] ¡Qué remotamente irrelevantes parecen nuestro optimismo refinado y nuestros usuales consuelos intelectuales y morales en presencia de tal necesidad de ayuda! En esto estriba el núcleo real del problema religioso: ¡Ayuda, ayuda! (William James citado en Habermas *et al.*, 2011: 88-89).

Parte de esta capacidad de consuelo se fundamenta en la que Mardones (1998: 66-67) denomina como la función expresivo-simbólica de la religión. En nuestra época, las creencias pueden enunciar lo que no se puede decir de otra forma; manejan expresivamente lo que acontece en la vida y que no podría ser verbalizado por otra vía. Se trata de aquello que la filosofía y las ciencias han dejado de estudiar tras el declive de la metafísica: el abordaje de lo extracotidiano desde lo cotidiano (Cf. Mardones, 1998: 67).

Hablo de aquellos asuntos que irrumpen con la calma de nuestra vida rutinaria y que no dejan de ser importantes en la existencia de los individuos: “afirmaciones del todo de la realidad, de la contingencia de todo lo existente, a la experiencia del sufrimiento humano, a las preguntas que rodean el consuelo y la esperanza en la vida individual y colectiva” (Mardones, 1998: 67). Son situaciones límite como la muerte, el miedo o el desengaño (Habermas *et al.* 2011: 89). La religión ayuda a reintegrar a lo normal y canalizar estas irrupciones.

Para ello, dispara la creatividad en el mundo de lo cotidiano. En medio de de nuestro estilo de vida diario, la religión da pistas sobre lo que debería ser y todavía no es, así como lo que no puede generalizarse para la mayoría. Puede ofrecer una nueva interpretación de las necesidades humanas y ofrecer recursos terapéuticos que eliminan barreras de entendimiento, corrigen autoengaños y depuran o profundizan nuestra interioridad (Mardones, 1998: 71-72).

A la sexta función de las creencias la he llamado de estabilización y desestabilización. Uno de los principales problemas con las definiciones de religión es que no logran captar en sus generalizaciones la diversidad de roles que pueden asumir los sistemas de creencias al interior de una sociedad. Es por tal motivo que la propuesta de Mark C. Taylor resulta sumamente pertinente. En su ya citada definición de la religión, este autor nos advierte que los credos configuran esquemas pero también interrumpen, dislocan y desconfiguran toda estructura. Lo que trata de hacer patente este académico es que la religión puede tener dos momentos y que es erróneo reducir su concepción a uno solo de ellos.

¿A qué nos referimos? Con Habermas y su noción de “lo político” hemos visto que, en las sociedades tradicionales, la religión ayudaba a legitimar (estabilizar) el orden político. Weber igualmente ya había diagnosticado que las imágenes del mundo ofrecían una mediación para fundamentar las instituciones (visto en Mardones, 1998: 56). Desde otra perspectiva teórico-metodológica, Marx consideró que los cimientos o la base de la vida social estaban formados por hechos económicos. Esta *estructura* condicionaba otras esferas de la vida cultural, tales como la religión. En conjunto con otras dimensiones determinadas por lo económico, lo

## CAPÍTULO TRES

religioso formaba parte de una *superestructura* que permitía “la contención o bien la liberación controlada de las profundas y encarnizadas tensiones que surgen del choque entre los poderosos y los impotentes” (Pals, 2008: 223); es decir, bajo esta mirada, la razón de ser de la religión es, primordialmente, la de contribuir a la reproducción de un sistema. Lo que tienen en común enfoques teóricos tan diversos del pensamiento occidental es que ven en la religión, en cierto sentido, un recurso que favorece el mantenimiento de un *status quo*.

Aunque difícilmente podría rebatirse este argumento, no es menos cierto que tendríamos una historia incompleta si nos limitáramos a esta visión. La religión también puede asumir un papel crítico respecto de los poderes constituidos y de la sociedad dada (Cf. Mardones, 1998: 70). Según Cornel West, los sistemas de creencias religiosas son capaces de asumir lo catastrófico y el sufrimiento de los oprimidos más allá de lo abstracto, lo condescendiente, lo filantrópico o lo caritativo. Pueden empujar a los creyentes a amar, sufrir y trabajar lado a lado con los miserables de la Tierra. Logran inflamar a sus adeptos de justa indignación y santa ira contra la injusticia (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 91).

Jeffrey Russell (visto en Berger, 2006: 207) ofrece un par de categorías que facilitan la comprensión de esta doble cara de la religión. De acuerdo con este historiador, al interior de las tradiciones religiosas se pueden observar tanto un “espíritu de orden” como un “espíritu de profecía”, cada uno personificado por las figuras del sacerdote y el profeta, respectivamente. Mientras el primero privilegia el acceso a lo divino por la vía de las instituciones, el segundo afirma que lo sagrado irrumpe tanto dentro como fuera de las estructuras, y a veces incluso en oposición a éstas.

Esta tensión entre las dimensiones sacerdotal y profética de las creencias puede ser complementada con el concepto weberiano de *rutinización del carisma* (visto en Berger, 2006: 208). En la teoría de Weber, el carisma es una pretensión de autoridad que mantienen individuos que institucionalmente no cuentan con ella. Los profetas o *líderes carismáticos* surgen en contextos geográficos y temporales específicos llevando un mensaje a una colectividad.

El carisma es sumamente susceptible al tiempo. A la muerte del líder y de la primera generación de sus seguidores, se corre el riesgo de que el impulso carismático se diluya y, con él, el mensaje o la verdad que trajo al mundo. Como las generaciones venideras no pueden transmitir de primera mano la asombrosa experiencia de sus predecesores, se ven obligados a institucionalizar o *rutinizar* el carisma mediante fórmulas, relatos y rituales para preservarlo. Es justo una especialidad de los sacerdotes transformar el “carisma de persona” en “carisma de

oficio”. En ese momento, el típico “Yo os digo” es sustituido por “la Iglesia os dice” (Cf. Berger, 2006: 208).

Aunque pareciera que los sacerdotes llevan las de ganar en esta tensión, siempre está el riesgo latente de que surjan nuevos profetas. Este peligro se acrecienta en la medida en que las instituciones son cuestionadas por alejarse de la verdad originaria a la que respondían.<sup>21</sup> Esto significa que, si los sacerdotes son los encargados de hablar de dicha verdad desde dentro de las instituciones, los profetas lo pueden hacer desde fuera cuando perciben que el mensaje original está siendo traicionado.

Como puede preverse, la tensión carismática motiva ciclos que se repiten una y otra vez. Jesús y los fariseos, o Lutero y la Iglesia Romana son buen ejemplo de ello. Con esta sexta función que aquí hemos descrito, las religiones pueden aportar a la vida pública de las sociedades estabilización en momentos de crisis, o disrupción cuando se percibe que las estructuras políticas y económicas se han corrompido.

Finalmente, la última función de la religión permite a los creyentes dotar a su vida de un sentido o teleología. Las tradiciones religiosas evocan y referencian una esfera de la realidad que va más allá de lo físico y de lo social.

[Es] una trascendencia que en cuanto se confronta con las ‘contingencias’ y desgarros del individuo remite a lo que es el ser humano mismo y la realidad; y a la relación mutua entre ambos. Aparece entonces la religión como un modo expresivo, plural, de la contingencia del hombre, de sus desgarros en sí y en relación con la realidad, al mismo tiempo que señala una anticipación u oferta de sentido salvadora, reconciliadora, superadora de tales rupturas (Mardones, 1998: 263).

La religión muestra con esto su potencial significativo y de dar sentido a la vida de los seres humanos más allá de las limitaciones de su existencia.

Más allá de las funciones sociales, morales, legitimadoras, críticas o de consuelo, las creencias capacitan a las personas para vincularse consigo mismas y más allá de la sociedad y de sí. Abren el panorama humano a una realidad que trasciende su finitud. Es ese “otro mundo”

---

<sup>21</sup> No es casual que autores como Marx hayan tenido una visión tan negativa de la religión. Cuando las instituciones religiosas se entregan de lleno a intereses meramente políticos o económicos, son capaces de legitimar estructuras sumamente opresoras. Esto lo sabía Lincoln Steffens, quien en una pequeña fábula nos cuenta que “un hombre trepa a la cima de una montaña y, poniéndose de puntillas, se apodera de la Verdad. Satán, sospechando que la escalada se hacía con malas intenciones, lo había hecho seguir por uno de sus subalternos. Pero cuando el demonio le informó alarmado del éxito del hombre —que se había apoderado de la Verdad— Satán no se inmutó. ‘No te preocupes —le dijo bostezando—, le tentaré para que la institucionalice’” (visto en Smith, 2016: 19).

donde hallan un sentido último que les salva de las contingencias y disrupturas de nuestra realidad mundana (Cf. Mardones, 1998: 263-264).

En un sentido fenomenológico, se puede decir que los creyentes se perciben a sí mismos en relación con una presencia “dante” u originaria. Consideran que, si logran descentrarse de su ego, la trascendencia o el misterio vivirán en ellos. Esta experiencia es específica y típica de las creencias religiosas. De ahí que las tradiciones religiosas puedan ser consideradas como un acervo de sabiduría sobre eternos problemas humanos tales como “el sufrimiento, la muerte, la desigualdad, la injusticia, la no correspondencia entre justicia y felicidad, la frustración ante el amor, la amistad, etc.” (Mardones, 1998: 268). Apaciguan u orientan ante las dudas, vacilaciones, quejas e inquietudes que suscitan estas cuestiones existenciales.

En síntesis, hemos visto que la religión es un fenómeno difícil de encuadrar en una definición dados los avatares que toma en contextos distintos. Con todo, en un intento por presentar una visión amplia pero sintética de ella, hemos dicho que se trata de una red de símbolos, mitos y rituales que cumple con diversas funciones en la vida de las personas; a saber, sus funcionalidades son cuando menos siete: cognitivas, sociales, morales, terapéuticas, expresivas, estructuradoras, desestabilizadoras y orientadoras de sentido.

### **3.1.4 La religión que enferma: el fundamentalismo**

Una exposición de la esencia de las creencias religiosas estaría incompleta si no se hiciera alusión a uno de sus aspectos más controvertidos y preocupantes: los fundamentalismos. Existen diferentes perspectivas para explicar el origen de este fenómeno. Una de ellas se vale de factores de carácter social o histórico. Habermas (2006: 121-122), por ejemplo, destaca que, desde el cambio de época suscitado a finales de los ochenta e inicios de los noventa, las tradiciones religiosas adquirieron una significación política relevante. En países de Medio Oriente, África, el Sudeste Asiático y el subcontinente indio, principalmente, los fundamentalismos religiosos cobraron fuerza. Hoy son un tema común de la agenda internacional los brotes y ataques del radicalismo de la fe. Al respecto opina el filósofo alemán:

El fundamentalismo en otras partes de la tierra se puede conceptualizar, entre otras cosas, como una consecuencia a la larga de una violenta colonización y de una descolonización frustrada. Bajo circunstancias desfavorables, una modernización capitalista que irrumpe desde fuera provoca inseguridades sociales y rechazos culturales. De acuerdo con esta lectura, los movimientos religiosos procesan los cambios radicales de la estructura social y las asimetrías culturales, que son

percibidas como un desarraigo bajo las condiciones de una modernización precipitada o malograda (Habermas, 2006: 122).

Los fundamentalismos suelen acoger conflictos nacionales o étnicos. Proveen una plataforma ideológica para que unidades transnacionales de terrorismo actúen globalmente como una reacción a lo que perciben como humillaciones perpetradas por la civilización occidental. En Irán, por ejemplo, una teocracia se instaló en oposición a un gobierno corrupto, impuesto y apoyado por potencias occidentales (Cf. Habermas, 2006: 121).

Otra vertiente para dar cuenta del fundamentalismo podría considerarse de carácter psicológico. Recién hemos visto que la religión desempeña diversas funciones en la vida de las personas. Entre otras, cumple con el papel de otorgar respuestas en aquellos terrenos en los que, por responsabilidad, la Filosofía y las ciencias —con sus razonamientos y métodos mundanos— decidieron callar. Dado que el común de los hombres y mujeres de a pie no podemos pretender que carecemos de dudas sobre el sentido de la vida, considero completamente saludable que existan trincheras de orientaciones sobre lo inexplicable.

Sin embargo hay algo que no debemos perder de vista. Como sucede con los credos, *cuando nuestras proposiciones son de carácter metafísico* —es decir, están más allá de la corroboración empírica—, *la única manera de defender (imponer) su “primacía” sobre otros argumentos similares es a través de la violencia*. En consecuencia, *las formas religiosas corren el gran riesgo de enfermar y degenerar en sus agresivas variantes: los fundamentalismos y neofundamentalismos*.

Como ya indiqué, uno de los momentos de la religión es de estructuración y estabilización. En una época de transformaciones aceleradas y de confrontación cultural, es común que los esquemas de pensamiento y acción que las confesiones religiosas brindaron a los creyentes por siglos para darles certeza ahora se tornen vacilantes al ser colocados frente a otras verdades. Por ello, es común la aparición de variantes de religiosidad que rehúyen o reaccionan agresivamente contra lo nuevo para conservar lo viejo. *Los fundacionalismos y neofundacionalismos nacen cuando no queremos aceptar la condición compleja e incierta de la realidad y buscamos clausurar la incertidumbre*.

El fundacionalismo contemporáneo adquiere una sorprendente variedad de formas, que varían desde el literalismo escriturario<sup>22</sup> del cristianismo evangélico y los

---

<sup>22</sup> Paul Ricoeur ya advertía sobre el absurdo de las interpretaciones literales de los textos sagrados, las cuales impiden percibir la utilidad del sentido metafórico: “así como el sentido literal al destruirse por incongruencia, despeja el camino para un sentido metafórico (que hemos llamado la nueva pertinencia predicativa), también la referencia literal, al desplomarse por inadecuación, libera una referencia metafórica gracias a la cual el lenguaje



## CAPÍTULO TRES

islamistas hasta el logocentrismo genómico y el reduccionismo neurofisiológico de algunos de los científicos actuales más sofisticados. Estas formas de creencia aparentemente dispares son versiones alternativas de una religiosidad que privilegia la simplicidad, la seguridad y la certidumbre por encima de la complejidad, la inseguridad y la incertidumbre (Taylor M. C.: 23-24).

Como puede anticiparse con esta definición, el fundamentalismo no se circunscribe exclusivamente a las tradiciones religiosas. Pero será un poco más adelante cuando me encargue de explicar de esta ampliación a esferas de la vida profanas.

La actitud del fundamentalista se distingue por tratar de adecuar su ambiente a lo que él considera verdadero sin importar la vía que sea necesaria. En la medida en la que la realidad pone en tela de juicio su perspectiva, reacciona con violencia pasiva o activa. Resulta interesante que todo aquello que creemos pero no podemos comprobar sea lo que defendamos de manera más apasionada.

Este sentimiento suele ser más intenso cuando se cree que la voluntad del Absoluto en cualquiera de sus variantes —Yahvé, Cristo, Alá, el mercado<sup>23</sup> o el progreso, por ejemplo— guía sus juicios y percepciones; de ahí que los monoteísmos sean proclives a la intolerancia. En un sentido metafórico, Peter Sloterdijk los compara con la tecnología de reacción nuclear:

En el instante en el que los seres humanos se aproximan mucho al núcleo incandescente de los movimientos monoteístas de la fe, ellos mismos se van calentando, potencialmente hasta que se ponen al rojo. Cuando se empieza a hablar “en nombre de lo más alto” se produce una reacción energética. El ser humano se aproxima en su interior a fuentes motivacionales de gran singularidad (Sloterdijk & Kasper, 2007: 45).

Derrida ya había apreciado en las grandes religiones del libro —judaísmo, cristianismo e islam— a un grupo de partidos en conflicto vinculados históricamente. Este tipo de credos poseen como núcleo contenidos misioneros con pretensiones universalistas, los cuales constituyen su material radioactivo y su masa maniaco-activista o mesiánico-expansionista (visto en Sloterdijk, 2011: 15).

Como guardianes de “la Verdad”, los monoteístas radicales advierten numerosos riesgos en la diversidad ideológica de nuestra era. El relativismo representa uno de sus principales adversarios, pues impide aceptar con claridad “lo sencillamente verdadero”. Y es que para ellos existe evidencia más allá de toda duda sobre lo concerniente a la distinción entre

---

poético, al no decir ‘lo que es’, dice ‘como qué’ son las cosas últimas, a qué se asemejan eminentemente” (Cf. Mardones, 1998: 181).

<sup>23</sup> Para mayor información sobre como la economía puede adquirir una dimensión religiosa, consúltese Rapley (2017).

el Bien y el Mal; “cuestiones en las que el juicio normalmente no podría fallar, a excepción de que sea llevado a las tinieblas por la ideología del Tiempo presente” (Leclerc, 2016: 42).

Lo que aquí refiero parece motivarnos a temer y guardar distancia con las religiones, en general, y los monoteísmos, en especial; empero, nada está más lejos de mis intenciones. Decidí incluir esta información porque estoy consciente de que no se puede tapar el sol con un dedo. Abundan las pruebas de que las tradiciones religiosas pueden tornarse intolerantes, renuentes al diálogo y convertirse en una auténtica amenaza para la paz.

El mismo Joseph Ratzinger —ahora papa emérito Benedicto XVI—, en su diálogo con Jürgen Habermas (2013: 43), advirtió sobre las “patologías de la religión” cuando esta se escapa del tutelaje de la razón. Lo que deseo señalar es que el pensamiento religioso simplista que evade la complejidad corre un gran riesgo de degenerar en fundamentalismos agresivos —y hasta asesinos—.

Sin embargo, como ya he dicho con antelación, el radicalismo no es un terreno exclusivo de los creyentes. Existen variantes seculares del fundamentalismo al cual Mark C. Taylor (2011) se refiere como neofundamentalismo. Leclerc (2016: 61) advierte sobre las interpretaciones radicales no religiosas y puramente políticas que atentan contra la estabilidad de las sociedades. “Recordemos que muy a menudo el ateísmo se comprende como un dogmatismo invertido condensado en la figura del escéptico” (Leclerc, 2016: 73-74). En la oposición de la introducción de la religión a la esfera pública, destaca un fundamentalismo laico que retoma el modelo francés de la laicidad (Foessel, 2013 en Leclerc, 2016: 67).

Al respecto, Habermas (2006: 9; 10; 13; 149) describe una perspectiva que reduce lo comprensible y lo vivenciado exclusivamente a fenómenos observables, experimentos, proposiciones nomológicas o explicaciones causales. A esta tendencia que autoobjetiviza y autoinstrumentaliza al ser humano, el filósofo la denomina como naturalismo. Considera que es una consecuencia de una excesiva fe en la ciencia que parte de las premisas del movimiento ilustrado. En ella, se gestan imágenes científicistas y laicistas que devalúan a las doctrinas religiosas e incluso a los enunciados morales, legales y evaluativos.

Habermas (2006: 9) observa que la situación espiritual de nuestros tiempos está caracterizada por una tensión entre las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias y los fundamentalismos religiosos. Este problema pone en riesgo la esfera pública y la cohesión de cualquier sociedad democrática, pues no pueden existir

diálogos fructíferos cuando de por medio están las verdades absolutas e irreconciliables de un grupo de creyentes y ateos radicalizados (Cf. Leclerc, 2016: 73).

La esfera pública de una sociedad democrática exige la adopción de ciertos presupuestos cognitivos y expectativas de tolerancia por parte de ciudadanos creyentes y no creyentes. En este sentido, las mentalidades fundamentalistas y neofundamentalistas son incompatibles con la integración democrática (Cf. Habermas, 2006: 11). La dificultad de integrar las posiciones de los creyentes en la esfera pública pasa, en gran medida, por el reto de desactivar el fundacionalismo religioso y secular.

### **3.1.5 Prevención de los fundamentalismos y revaloración de religión**

Una vez que traté la faceta patológica de las creencias, toca cuestionar si es posible encontrar un remedio adecuado para hacerle frente. Agrupé las causantes del fundamentalismo en dos grandes grupos: dije que unas eran de índole social y otras, psicológicas. Este diagnóstico coincide con el de Maha Yahya (2014), directora del centro de estudios de Oriente Medio de la Fundación Carnegie para la Paz Internacional, quien observa cinco razones por las cuales los jóvenes árabes deciden unirse al Estado Islámico.

En el conjunto de causas psicológicas, se puede encuadrar la formación de los estudiantes bajo modelos educativos que anteponen la memorización y la aceptación acrítica de la autoridad por encima de habilidades analíticas. Las otras cuatro razones son de tipo social y entre ellas se encuentran la marginación económica; el hartazgo por malos gobiernos; la desconfianza hacia las potencias occidentales por su intervencionismo y apoyo a regímenes corruptos, y la represión brutal y el sectarismo étnico-religioso ejercido por Estados contra civiles (Cf. Yahya, 2014).

Buscando contrarrestar estas problemáticas específicas, considero que un paliativo o remedio preventivo contra la enfermedad del fundamentalismo radica, primero, en la promoción de una educación que prepare a los individuos para aceptar la pluralidad y la condición compleja de la vida en detrimento de respuestas unívocas y simplistas. Segundo, si la represión, la marginación, el sectarismo, el intervencionismo y la corrupción motivan los extremismos, veo indispensable, al igual que Charles Taylor, fomentar la inclusión de los grupos religiosos en procesos de la vida democrática:

[...] se debe ver a los grupos religiosos más como interlocutores y lo menos posible como amenazas. También evolucionan estos grupos si están en un proceso de

redefinición de este tipo en un contexto liberal y democrático. Como señala José Casanova, el catolicismo estadounidense en el siglo XIX estaba considerado imposible de integrar en la vida democrática, caso muy similar al de los actuales recelos hacia el islam. La historia posterior ha mostrado cómo evolucionó el catolicismo estadounidense, lo que a su vez condujo a importantes cambios en el catolicismo mundial. No hay razón alguna escrita en la esencia de las cosas para que en las comunidades musulmanas no pueda darse una evolución parecida (Habermas *et al.*, 2011: 41).

En este sentido, integrar los discursos religiosos en la esfera pública de una sociedad democrática requiere revalorarlos como posturas que tienen algún valor que aportar.

En consonancia con esta postura, está la visión postmetafísica que propugna Habermas (2006: 14). Esta perspectiva reflexiona sobre los límites de la razón al tiempo que se desmarca tanto del naturalismo científicista y antirreligioso como de las ortodoxias religiosas. Asimismo, reconoce la tesis hegeliana que afirma que las tradiciones religiosas son parte de la genealogía de la razón. Por tanto, considera irracional los intentos de ignorar a las religiones por considerarlas como restos arcaicos; por el contrario, opta por analizar sus vínculos con las formas del pensamiento moderno.

Soy consciente de lo difícil que puede ser para los no creyentes ver un aporte en los argumentos de los ciudadanos religiosos. Por tanto, en esta revaloración de la religión, puede ser útil hacer notar que, de la evidencia científica disponible hasta el momento, no se puede inferir que sea necesario exigir a los ciudadanos religiosos que se retracten de sus creencias sobre la existencia de Dios o la vida de ultratumba (Cf. Habermas, 2006: 154). Lo mismo piensa Charles Taylor, quien afirma que, aunque es posible que las creencias religiosas no sean más que ilusiones, no se debe descartar *a priori* la plausibilidad del pensamiento religioso hasta que no haya conclusiones contundentes al respecto (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 57).<sup>24</sup>

Asimismo, vale la pena reflexionar sobre las implicaciones del tránsito de un mundo donde la revelación y las religiones eran ampliamente reconocidas como fuente sabiduría a otro donde las cuestiones humanas se piensan desde términos intramundanos. Es innegable que esta transformación se ha dado en gran parte de las civilizaciones. Sin embargo, de ello no se desprende que abandonar las reflexiones sobre las verdades últimas para concentrarse exclusivamente en lo secular represente una incuestionable ganancia epistémica (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 56). Evitar los fundamentalismos religiosos y seculares depende en gran medida de

---

<sup>24</sup> Es también importante hacer saber que existe una corriente de pensamiento deísta rigurosa, seria y con mucha vitalidad que argumenta por qué puede ser racional creer en la existencia de Dios en nuestra época. Lamentablemente, ha sido poco difundida y traducida a nuestra lengua en comparación con obras de la filosofía atea. Algunos de sus más importantes representantes son Richard Swinburne, John Polkinghorne, William Lane Craig, Robin Collins, Michael Heller, y, por supuesto, Alvin Plantinga (Cf. Flew, 2012: 20).

## CAPÍTULO TRES

que reconozcamos que no contamos con argumentos suficientes para descartar, ignorar o excluir de los procesos democráticos las posturas de quienes difieren de nosotros en sus convicciones más profundas.

### 3.1.6 Excurso: Habermas y la religión

A lo largo de los subapartados precedentes, he intentado presentar una visión amplia del fenómeno religioso y de sus particularidades. Antes de concluir esta primera sección del capítulo, me gustaría ahondar en el papel que específicamente Habermas destina a la religión al interior de su obra. Esto servirá para comprender los aportes y las limitaciones del autor en torno al debate sobre el rol que pueden tener los argumentos religiosos en la esfera pública.

Hay que recordar que gran parte de los esfuerzos de teorización de Habermas están orientados a ofrecer una alternativa a los reduccionismos de la razón moderna (*Cf.* Mardones, 1998: 147).

En los años setenta y ochenta [Habermas] articuló su teoría de la acción comunicativa, en la que presenta la discusión pública como la única posibilidad de superar los conflictos sociales, gracias a la búsqueda de consensos que permitan el acuerdo y la cooperación a pesar de los disensos. Luego, ha vuelto a tratar ampliamente la cuestión de la opinión pública, porque la considera una pieza clave de su propuesta de política deliberativa, una alternativa para superar los déficits democráticos de las políticas contemporáneas (Boladeras Cucurella, 2001: 53).

Su teoría de la acción comunicativa es precisamente su propuesta más trabajada en este sentido. Así, en este excurso me dedicaré a describir cuál es el lugar que ocupa la religión en este entramado teórico.

Primero, hay que mencionar que en su explicación sobre la secularización y el surgimiento de la Modernidad en Occidente, Habermas se apega a la tesis weberiana sobre el desencantamiento del mundo. En consecuencia, considera que las imágenes religiosas del mundo han sido paulatinamente superadas en un proceso de racionalización social. La expectativa del filósofo alemán es que el potencial práctico-moral que estas tradiciones contenían será eventualmente asumido por la ética comunicativa (*Cf.* Mardones, 1998: 76).

La tesis central de Habermas en materia de religión es que el desencantamiento y la racionalización de las imágenes del mundo corren por los procesos de lingüistización de lo sacro. Con ellos, el núcleo religioso de las normas sociales se disuelve en la racionalidad comunicativa (*Cf.* Mardones, 1998: 58). Dicho de otro modo, si la validez de los enunciados normativos dependía de la fuerza fascinadora de lo sagrado en las sociedades teocráticas, en la

Modernidad lo que importa es la racionalidad de la acción comunicativa (Cf. Mardones, 1998: 61).

Cuando las sociedades alcanzan este nivel lingüístico o comunicativo de racionalización, aparecen pretensiones de validez susceptibles de crítica (Cf. Mardones, 1998: 65). La comunidad de fe —que antes era la que hacía posible la cohesión social— es sustituida por una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar (Cf. Mardones, 1998: 61). Se transita de las imágenes del mundo al mundo de vida. Mientras el primer concepto alude a interpretaciones “fuertes” de la realidad en pos de la verdad que orientan la totalidad de la vida de los individuos (Cf. Habermas, 2015: 23), el segundo se entiende como...

[...] el horizonte [preteórico] de experiencia que no puede traspasarse, que solo acompaña intuitivamente, y como el fondo de vivencia solo objetivamente presente de una existencia cotidiana personal, ubicada históricamente, encarnada corporalmente y socializada comunicativamente [...] Lo que se extrae de esta fórmula compacta no puede mirarse como uno mira al cielo estrellado por encima de nosotros ni como verdad vinculante en la confianza que uno deposita en la palabra de Dios (Habermas, 2015: 24).

Como se explicó antes, Durkheim afirmaba que los ritos, ceremonias y signos religiosos manifestaban una especie de consenso intersubjetivo transfigurado y pensado simbólicamente. Sin embargo, en sociedades que han alcanzado el nivel lingüístico, el consenso se forma comunicativamente a través de un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez (Cf. Mardones, 1998: 61). Como afirma Habermas:

A medida que el consenso religioso básico se disuelve y el poder del Estado pierde su respaldo sacro, la unidad del colectivo solo puede ya establecerse y mantenerse como *unidad de una comunidad de comunicación*, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión pública política (citado en Mardones, 1998: 59).

El filósofo alemán aprecia en este proceso una tendencia hacia una sociedad secularizada en la que la formación lingüística del consenso dará lugar a una moral universalista —fruto del debate y no de la mera tradición— y un derecho formal basado en principios abstractos.

Algunos ejemplos palpables de este tránsito se observan en el contraste entre el derecho penal y el derecho administrativo. El primero opera en una forma semejante a los ritos religiosos de expiación, bajo los cuales se imponía un castigo a quienes perturbaban el orden sagrado de la vida. En cambio, el derecho civil da un paso hacia la desacralización ya que opta por sustituir las penas expiatorias por indemnizaciones (Cf. Mardones, 1998: 59).

## CAPÍTULO TRES

Como es posible percibir, el planteamiento de Habermas sobre la religión parte de una lógica evolutiva. Según este autor, el mundo ha pasado de un estadio en el que la normatividad y la integración social tenían un fundamento sacro hacia otro comunicativo donde el peso recae en las funciones de entendimiento (*Cf. Mardones, 1998: 60*).

Pese a que su visión de la historia es progresiva, Habermas no ignora que un problema subyace a las sociedades modernas, como ya lo he advertido al inicio de este subapartado. La patología de la razón en la Modernidad radica en el predominio de la racionalidad instrumental. Esta tendencia teleológica se ha institucionalizado en medios no comunicativos como el dinero y el poder, y determina las acciones de los individuos en sus comunidades (*Cf. Mardones, 1998: 165*).

La dimensión estratégica de la razón inunda hasta los ámbitos más recónditos de la vida social. A este proceso, se le conoce como colonización del mundo de la vida y es tan poderoso que incluso lleva a las personas a pensar que no es posible concebir otro tipo de razón. En otras palabras, el imperio de la razón funcional lleva al olvido o menosprecio del resto de las dimensiones de la razón humana. A diferencia de Weber, en este diagnóstico crítico de la Modernidad, Habermas es cuidadoso de no confundir la razón moderna con la razón instrumental (*Cf. Mardones, 1998: 165-166*).

Para evitar esta equiparación, el edificio teórico habermasiano se apega a un modelo tricotómico que ya he expuesto anteriormente y que ahora solo repasaré brevemente. A saber, considera tres funciones del lenguaje (expositiva, apelativa y expresiva), las cuales responden respectivamente a tres mundos de referencia (físico, social y subjetivo) y a tres tipos de pretensión de validez (de verdad, de rectitud y de veracidad) (*Mardones, 1998: 148*). Esta división deviene del proceso de diferenciación de esferas de valor que desató el desencantamiento del mundo y que se aprecia en el surgimiento de instituciones independientes tales como la ciencia moderna, el arte autónomo y el derecho formal, todos regidos por principios ajenos a la religión (*Cf. Mardones, 1998: 153*).

Cada una de las tres esferas de la racionalidad posee su lógica e interés propios. Aunque es posible vislumbrar restos de su vinculación en las imágenes religiosas del mundo, el proceso moderno de diferenciación y autonomización ha propiciado una serie de tensiones y contradicciones entre ellas. En esta pugna, la racionalidad instrumental suele imponerse como lo denuncian numerosos análisis posmodernos (*Cf. Mardones, 1998: 154*).

Ante este panorama, una imagen ideal de la racionalidad humana se erige: aquella que guarda un equilibrio de los momentos complementarios de lo cognitivo, lo moral y lo estético. Es una suerte de utopía racional casi imposible de alcanzar ya que exige ir de la mano de una sociedad buena, justa, libre y racional (Cf. Mardones, 1998: 157).

Consciente de lo irrealizable que resulta esta aspiración pero preocupado de salvar el proyecto filosófico de la Modernidad de sus desviaciones y de las críticas que buscan destruirlo, Habermas propone su teoría de la acción comunicativa no como un remedio absoluto sino más bien como...

[...] un horizonte de expectativas que ilumina las irracionalidades y distorsiones que tienen lugar en nuestra vida social y cotidiana [...] un impulso crítico poseedor de una hermenéutica emancipatoria respecto a lo que no debe ser considerado como racional ni continuado humanamente, es decir, frente a las encarnaciones de la sinrazón (Mardones, 1998: 157).

La tarea no es sencilla, pues el filósofo alemán tiene que confrontar un ambiente desencantado de la Ilustración acompañado de numerosas críticas posmodernas.

Entre las posturas a las que se opone, están las de Horkheimer y Adorno, quienes no veían solución a la colonización generalizada de la razón funcionalista. Ante esta enfermedad moderna, estos pensadores optaron por una estetización del pensamiento que, con declaraciones poéticas sobre lo múltiple y lo diferente, terminaba por fragmentar y mutilar a la razón (Mardones, 1998: 166). Esta perspectiva le parecía riesgosa a Habermas, pues, en una sociedad funcionalmente diferenciada que parece no ofrecer perspectivas globales sobre la vida, puede atrapar a los seres humanos en un contextualismo (Cf. Mardones, 1998: 155).

Habermas estaba de acuerdo en que se debía ser crítico con la razón moderna, sin embargo pensaba que los cuestionamientos posmodernos estetizantes y fragmentadores no acertaban en el diagnóstico (Cf. Mardones, 1998: 166). Al fin y al cabo, se puede decir que limitar la racionalidad a su dimensión estético expresiva es un acto tan reduccionista como hacer lo mismo con su faceta teleológica. Para el filósofo alemán, estaba claro que no debía claudicarse ni ante un concepto reducido y funcionalista de razón, ni al esteticismo pluralista y contingente de la posmodernidad (Cf. Mardones, 1998: 155).

La solución a la enfermedad de la Modernidad radica en un uso equilibrado de cada dimensión de la racionalidad sin demonizar, menospreciar o censurar ninguna (Mardones, 1998: 166). Habermas detecta que la práctica comunicativa evidencia las tres dimensiones de la razón pues la tematización de las relaciones entre el lenguaje y el mundo no se reduce a la



## CAPÍTULO TRES

verdad cognoscitiva (racionalidad teórica), sino que abarca también al mundo social determinado normativamente (racionalidad ético-normativa) y al mundo subjetivo (racionalidad estética) (Cf. Mardones, 1998: 151).

Así, propone el concepto de razón procedimental comunicativa como...

Una racionalidad que no queda presa de la dimensión proposicional del lenguaje y de la dimensión cognitiva objetiva; que es consciente que además de la efectividad de los medios para alcanzar un fin o de la elección adecuada de reglas para lograr un objetivo, o del saber de los estados de las cosas, existen las acciones encaminadas al entendimiento mutuo. Es decir, hace valer también los demás aspectos del lenguaje y de la acción comunicativa, especialmente el saber o racionalidad inmanente a las acciones orientadas a la comprensión o entendimiento mutuo. El resultado es una ampliación del espectro racional. La razón es más que saber estratégico, instrumental o teórico-empírico. Racional es también la argumentación práctico moral tendente a cuestionar o legitimar las normas con las que nos valemos en una colectividad. Y racional es asimismo, la crítica que somete a criterios dialógicos la autenticidad de las manifestaciones de la interioridad, las vivencias. Estamos ante diversos aspectos de la única razón (Mardones, 1998: 156).

De tal manera, Habermas hace un énfasis en que la razón es una y es comunicativa. Le asigna este calificativo ya que es precisamente en la intersubjetividad de las interacciones entre individuos donde la única y misma razón despliega su polifonía de voces (Cf. Mardones, 1998: 156).

Esta razón se plantea como alternativa al contextualismo, pero no porque busque soportar argumentos descontextualizados, infalibles y definitivos. Más bien se trata de una racionalidad situada con pretensiones que dependen del contexto en el que se profieren pero que al mismo tiempo lo trascienden (Cf. Mardones, 1998: 158). En este sentido, la razón comunicativa no es ni tan fuerte como para sustentar metarrelatos ni tan débil como lo desearían los contextualistas posmodernos. Es más bien, procedimental, falible, escéptica y no derrotista; esto es, no renuncia ni a la universalidad ni a la verdad (Cf. Mardones, 1998: 65; 162). Una racionalidad de este tipo acoge la idea de la verdad pero solo desde una perspectiva regulativa que evita confundir las afirmaciones provenientes de una acción por razones de los argumentos meramente retóricos, persuasivos o doctrinarios (Cf. Mardones, 1998: 158).

Ahora bien, en esta propuesta, Habermas recoge diversos elementos del pensamiento religioso que detallaré a continuación. De primera mano, esta situación no es evidente, pues el pensador alemán busca en todo momento desmarcarse de cualquier concepto de razón que pretenda ofrecer más de lo que puede. En este sentido, afirma que la razón comunicativa no es proveedora de visiones totalizantes con pretensiones objetivas. A diferencia de las tradiciones

religiosas, la racionalidad comunicativa renuncia a decir algo sobre las cuestiones últimas del ser humano y de la vida (Cf. Mardones, 1998: 163-164).

Dado que su teoría se enmarca a una postura postmetafísica, al pensador alemán le parecen excesivos los enunciados metafísicos y las afirmaciones “fuertes” propios de concepciones unitaristas con intenciones fundamentadoras. Habermas está de acuerdo con que la Filosofía como disciplina haya perdido su contacto con la dimensión de lo extracotidiano. En sustitución a todo esto, Habermas prefiere la plausibilidad, falibilidad y universalidad del ejercicio dialógico (Cf. Mardones, 1998: 69; 265).

La pregunta que surge entonces es la siguiente: ¿si la Filosofía se ha desocupado de las cuestiones últimas, a quién le corresponde cubrir esa necesidad aun presente en la vida de los seres humanos? Habermas se ha esforzado por argumentar que ya no pueden mantenerse transfiguraciones metafísicas del mundo con pretensiones de verdad objetiva (Cf. Mardones, 1998: 65-66). Sobre la trascendencia tal como se concibió en la etapa metafísica del pensamiento, ha declarado que la razón comunicativa se mantiene escéptica y modesta, y no dice nada porque excede sus capacidades (Cf. Mardones, 1998: 164).

Ante esta pregunta y coherente con su postura, el filósofo alemán acepta que la religión puede abordar estos asuntos mejor que el habla argumentativa. Por tanto, la razón comunicativa no busca competir con la religión sino que coexiste con ella sin atacarla ni apoyarla. No pretende robarle funciones estéticas o compensatorias tales como infundir esperanza o consuelo (Cf. Mardones, 1998: 66; 164; 167).

Estas ideas parecerían contravenir la idea de que Habermas haya recuperado algo del pensamiento religioso; incluso parecen distanciarlo por completo de él. Sin embargo, el pensador alemán considera a la ética discursiva como heredera del potencial semántico de las religiones y de la fuerza normativa que surgió con la experiencia de lo sacro (Cf. Mardones, 1998: 73; 274): “no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; solo una moral convertida en ‘ética del discurso’, fludificada comunicativamente, puede *en este aspecto* sustituir a la autoridad de lo santo” (Habermas citado en Mardones, 1998: 61). Por ejemplo, la ética comunicativa hereda la defensa de la justicia y la solidaridad (Cf. Mardones, 1998: 74).

Asimismo, el autor mantiene la expectativa de los ilustrados de desacralizar, traducir e integrar elementos valiosos del capital religioso en las formas argumentativas de la racionalidad comunicativa (Cf. Mardones, 1998: 76; 270; 272). Aunque ya mencioné que Habermas reconoce que la religión expresa “lo que no se puede expresar de otra manera” mejor que el

## CAPÍTULO TRES

habla argumentativa, “se pregunta si no será una función temporal, ‘por el momento’, ‘que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional” (Mardones, 1998: 66-67).<sup>25</sup>

Otro elemento del pensamiento de Habermas con raíces religiosas es su ideal de una *comunidad comunicativa*. En este concepto se da una expresión reflexivo-comunicativa de la integración sin fisuras que buscaba la sociedad arcaica religiosa ideal. El proceso por el cual se busca la realización empírica de la comunidad comunicativa en beneficio de la integración social es denominado por el filósofo alemán como racionalización del mundo de vida (Cf. Mardones, 1998: 62).

Aparejada a esta noción está la de *trascendencia desde dentro*, la cual recupera también cierta herencia religiosa. Con este término se hace referencia a la cualidad de un argumento originado en la práctica comunicativa cotidiana para impulsar razones potenciales que habrían de convencer a una audiencia extendida idealmente a la humanidad entera (Cf. Mardones, 1998: 265-266). Es también un proceso abierto de interpretación que, pese a estar orientado a una meta contextualizada, trasciende desde dentro el espacio social y temporal de una existencia localizada en el mundo (Cf. Mardones, 1998: 75). Por ella “la validez que pretendemos para las proposiciones y normas trasciende espacios y tiempos pero la pretensión se entabla siempre aquí y ahora, en contextos determinados” (Habermas citado en Mardones, 1998: 75).

La función de la trascendencia desde dentro es la de motivarnos continuamente a disminuir la brecha entre la comunidad real de comunicación y la ideal (Cf. Mardones, 1998: 161). Habermas reconoce que esta facultad superadora de contextos viene de “las imágenes míticas y religiosas del mundo, y también las metafísicas, que se debieron a una proyección objetualizadora de la unidad solo intuitivamente sabida del mundo de la vida sobre el plano del saber explícito” (citado en Mardones, 1998: 161).

Como puede apreciarse con lo hasta ahora expuesto, la propuesta de Habermas es sumamente encomiable tanto por sus intenciones como por su sistematicidad. Sin embargo, a la luz de sus propósitos de iluminar las irracionalidades y distorsiones de nuestra vida social que no deben ser continuadas humanamente así como de abonar a la resolución de conflictos sociales y déficits democráticos, me parece que aun se le pueden reprochar algunas carencias.

---

<sup>25</sup> En palabras del mismo filósofo alemán, “Mientras el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinente con ella, sin apoyarla ni combatirla” (citado en Mardones, 1998: 66).

Gran parte de ellas pasan por su estrecha visión de la religión y su reticencia a confrontar algunas cuestiones humanas profundas y apremiantes.

En primer lugar, llama la atención que Habermas afirme que el sufrimiento, el dolor de la víctimas de la historia, la desigualdad, el fracaso de la justicia, la muerte, la identidad, el amor la sexualidad, el diálogo interreligioso y otras cuestiones similares no puedan ser objeto de racionalizaciones discursivas. Habermas se limita a llamar como “contingencias” a estos serios asuntos que, por otra parte, han sido categorizados como “problemas existenciales” por una larga tradición de la filosofía. Si la razón comunicativa no puede ofrecer respuestas a estas problemáticas que interpelan la vida de todos los individuos por caer fuera de sus límites, ¿qué dimensión de la razón humana puede hacerles frente? ¿Acaso esta claudicación ante lo intuido pero no expresable en argumentos no deja un sentimiento de malestar? (Cf. Mardones, 1998: 167-169; 268; 271; 275).

Con todo y su rigurosidad y exigencia, el concepto de razón comunicativa se muestra estrecho al dejar fuera a estos importantes campos de reflexión humana. Pese a intentar sustraerse de esa tendencia, Habermas parece continuar con la historia de reducciones occidentales al concepto de razón tales como aquella que hace de la experiencia lo único que puede ser pensado (Cf. Mardones, 1998: 170). La racionalidad comunicativa se queda demasiado presa del saber. Se confina excesivamente en la argumentación por lo cual se muestra insensible a problemáticas existenciales sumamente relevantes (Cf. Mardones, 1998: 173).

Una auténtica revaloración del pensamiento religioso lo llevaría a considerar propuestas como la de la filosofía judía del diálogo de Martin Buber o la razón anamnética de Johann Baptist Metz. En ellas, se enfatiza la relación interhumana como la experiencia originaria del individuo. Se sostiene que la experiencia de lo humano no comienza por el saber sino por el encuentro con un otro. Esto ayuda a comprender que la finalidad del lenguaje no es la expresión de estados de conciencia, sino la solidaridad, el desinterés y la búsqueda del prójimo (Cf. Mardones, 1998: 171-172). Asimismo, contribuye a reivindicar conceptos tales como la memoria de las víctimas de la historia (Cf. Mardones, 1998: 173). Esto contrasta fuertemente con el pensamiento de Habermas, para quien la justicia que es posible en la Tierra no es una justicia redentora (Habermas, 2015: 156).

La razón comunicativa opera bajo una lógica de simetría que considera a todos como competentes lingüísticos, argumentadores capaces y agentes de acción. De esta manera, no

## CAPÍTULO TRES

queda lugar para los otros, los desiguales o los no competentes (*Cf.* Mardones, 1998: 173). Por el contrario, la racionalidad anamnética y la filosofía del diálogo advierten que el otro solo podrá ser reconocido si asumimos relaciones asimétricas en las que el diferente y el desigual vienen hacia nosotros cargándonos de responsabilidad (*Cf.* Mardones, 1998: 276).

Queda patente que la propuesta de Habermas hace a un lado cuestiones profundamente humanas. Se justifica diciendo que no le conciernen, pero parece que más bien que no se deja preocupar por estos asuntos (*Cf.* Mardones, 1998: 175). Ante esta negativa, el teólogo católico Johann Baptist Metz duda del diagnóstico habermasiano sobre la enfermedad de la razón moderna. Él más bien considera que la patología radica en la incapacidad de reconocer a los otros, de rememorar a las víctimas y su historia, y de dejar al individuo en un profundo ayuno de sentido (visto en Mardones, 1998: 173-174). Esto coincide con la preocupación de la filósofa de ideología francesa del siglo XX, Simone Weil, quien advertía:

En una época como la presente, la incredulidad puede ser el equivalente de la noche oscura de san Juan de la Cruz si el incrédulo ama a Dios, si es como el niño que no sabe si hay pan, pero que llora porque tiene hambre [...] El peligro no está en el temor a que el alma dude de si hay o no pan, sino en que, mintiéndose, llegue a convencerse a sí misma de que no tiene hambre. Y sólo puede convencerse de ello mintiendo, porque su hambre no es una creencia, sino una certeza (citada en Berger, 2006: 22-23).

Aunque, como ya hemos visto, Habermas pretende que la ética discursiva eventualmente logre absorber y heredar el potencial semántico de la religión,<sup>26</sup> considero que no podrá hacerlo en tanto ignore las cuestiones existenciales mencionadas. Y es que no debe olvidarse, como se puede anticipar con la explicación amplia de la religión que hice, que el fenómeno religioso es una experiencia humana...

[...] que toca los problemas radicales del ser humano, de su sentido en un mundo injusto y desgarrado, es decir, los interrogantes que suscita un ser humano en el tiempo. Una religión, por tanto, que tiene que ser teodicea: esforzarse por hacer justicia, aunque sea negativa, a un Dios en esta realidad doliente. Una religión presidida por una Esperanza que se confronta con la muerte de las víctimas inocentes (Mardones, 1998: 174-175).

Tal como hasta ahora lo expuesto Habermas, la racionalidad comunicativa aun no parece ser una racionalidad que responda a los desafíos de la experiencia religiosa, en particular, y humana, en general. Sin esa capacidad de rememorar y hacer presente al ausente, es fácil que

---

<sup>26</sup> “Mientras el lenguaje religioso lleve consigo contenidos semánticos inspiradores, es decir, contenidos semánticos que nos resultan imprescindibles, que escapan (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que se resisten todavía a quedar traducidos a discursos racionales, la filosofía, incluso en esa su forma postmetafísica, ni podrá sustituir ni eliminar a la religión” (Habermas citado en Mardones, 1998: 168).

caiga en la ilusión ilustrada de una historia progresiva y ascendente “aunque pase sobre montañas de cadáveres e injusticias” (Mardones, 1998: 174).

Parece difícil que Habermas logre integrar el potencial semántico de las tradiciones religiosas, pues su visión de las creencias es sumamente funcionalista. Se centra demasiado en las funciones sociales, políticas, rituales y de consuelo. De acuerdo con lo que expuse en anteriores subapartados, sabemos que la religión no se agota en estas utilidades. Además, el filósofo alemán mantiene una visión arreligiosa, evolutiva y reduccionista de la historia del pensamiento que infravalora las potencialidades de la racionalidad simbólica y mítica para abordar interrogantes de los individuos sobre sí mismos, la realidad y la trascendencia (*Cf.* Mardones, 1998: 175; 262; 265).

De hecho, se ha reclamado a Habermas el haber tomado muy poco en cuenta los trabajos de los especialistas en simbolismo (*Cf.* Mardones, 1998: 177). Como consecuencia, sus propuestas no han logrado comprender e integrar la dimensión simbólica de la religión. De otro modo, sabría que, más allá de sus funciones políticas y sociales, la religión evoca una experiencia de trascendencia que no se agota en la realidad social. Permite a las personas establecer relaciones de sentido consigo mismas, pero también más allá de la sociedad y de sí mismas. Fenomenológicamente, la experiencia religiosa del símbolo como acontecimiento le hace visibles al creyente las huellas de la trascendencia en un plano de la realidad que le es accesible (*Cf.* Mardones, 1998: 262-264).

Habermas (2015: 196) reconoce las objeciones que se le pueden hacer por una visión funcionalista de las religiones, la cual se concentra en su aporte para la estabilización de la sociedad. Se justifica diciendo que esta perspectiva responde a sus acotados intereses en la relación entre ciencia y creencia en la preservación de la razón. Al final, concede a las comunidades de creyentes el derecho a decidir en última qué es una religión verdadera. Sin embargo, esta excusa parece insuficiente en términos de análisis. Aunque reconozca los vacíos que la ética discursiva puede dejar a la hora de ofrecer confianza en materia de convicciones morales, su renuencia a atender cuestiones existenciales dejará a su propuesta como impotente ante problemas de fracaso de la justicia, la libertad o el futuro de las víctimas (*Cf.* Mardones, 1998: 276).

Todas estas carencias deliberadas dejan en entredicho la voluntad de Habermas de rechazar una racionalidad moderna reducida así como la pretendida universalidad de su concepto de razón comunicativa. Asimismo, muestran como poco plausibles sus aspiraciones

## CAPÍTULO TRES

de asumir e incluso superar el potencial semántico religioso en la ética discursiva, pues su visión, además de no buscar integrar en cabalidad los aportes del pensamiento simbólico-mítico, los infravalora y recorta (Cf. Mardones, 1998: 182; 282).

Esta actitud se hace presente en su equiparación entre el progreso de la racionalidad y la diferenciación de esferas de valor. Habermas descalifica al mito como un pensamiento menguado que no diferencia entre lenguaje, mundo, naturaleza y cultura al no permitir separaciones categoriales entre afirmaciones cognitivo-instrumentales, práctico-morales y estético-expresivas de la realidad (Cf. Mardones, 1998: 177; 179). Así, para él, el declive de la religión y la profanización en la Modernidad es una ganancia fruto de un proceso de aprendizaje, ilustración y racionalización (Cf. Mardones, 1998: 180; 262). Con una postura así, no es de extrañar que a Habermas le cueste comprender la persistencia de las religiones en las sociedades contemporáneas o por qué lo mítico constituye una insuperable experiencia humana (Cf. Mardones, 1998: 179).

En contraposición, numerosos mitólogos del siglo pasado tales como Eliade, Neumann, Kerényi o Jung estarían en desacuerdo sobre una clara superioridad de la razón moderna sobre el mito. No hay por qué pensar que la historia se encamina en ascenso guiada por un principio teleológico de progresivo indudable, o que la racionalidad discursiva será capaz de absorber el potencial semántico de las religiones. Tanto la racionalidad simbólica como la moderna tienen sus propios intereses teóricos y sirven para generar estructuras de conciencia que ordenan y dan sentido a la realidad (Cf. Mardones, 1998: 178-180).

Pretender superar el pensamiento mítico subestima su capacidad de operar bajo formas racionalizadas sofisticadas. Asimismo, impide entender que la religión no es un fenómeno marginal superable socialmente, sino una dimensión más de la existencia humana. Tanto la razón comunicativa como la simbólica son formas de existir racionalmente en el mundo (Cf. Mardones, 1998: 180; 263).

[El mito y la razón comunicativa] son en cierto sentido inconmensurables: se pueden comparar, explicar su origen histórico, entender como alternativas pero no permiten la apelación a un *tertium comparationis* para deducir neutralmente cuál de las dos es superior, ni proceden de un paso evolutivo del mito al logos, sino de una *mutación* histórico sistemática (H. Hübner mencionado en Mardones, 1998: 180).

Con esta perspectiva ascendente de la historia del pensamiento, Habermas ignora que la racionalización científica, moral y estética del mundo ha venido aparejada de un ayuno de sentido. Es como si no supiera que en el núcleo del ser humano hay presente un imperativo de

interrogación sobre cuestiones existenciales, lo cual hace a nuestra especie vecina de lo trascendente. Aunque Weber identificó la razón moderna con la razón instrumental, él fue muy consciente de que sin el pensamiento mítico religioso se reducía la salida para las grandes preguntas de la humanidad (*Cf.* Mardones, 1998: 179; 268).

Si Habermas no hubiera descuidado las “contingencias” de la realidad, probablemente habría notado la utilidad de las religiones con sus símbolos y mitos para suturar las fisuras de la existencia humana. Dado que no todo se puede argumentar, en muchos casos el registro narrativo del mito puede servir mejor para dar cuenta de discontinuidades, problemas de la existencia humana y experiencias de trascendencia (*Cf.* Mardones, 1998: 179; 181; 268). En gran medida, la racionalidad comunicativa no logra absorber el potencial semántico de las religiones ya que este corre por formas simbólicas de pensamiento que desbordan lo lógico y lo discursivo (*Cf.* Mardones, 1998: 267).

Con lo hasta ahora expuesto, se observan serias carencias en la teoría de Habermas para hacer frente a las patologías de la razón moderna. En concreto, la razón comunicativa posee serios déficits a la hora de responder a las expectativas morales sobre los problemas de fracaso de la justicia y la libertad en la historia. Al desmarcarse de las ofertas de esperanza, puede defraudar ante las contingencias existenciales (*Cf.* Mardones, 1998: 276).

En este tenor, los argumentos aquí vertidos demuestran la importancia que tendría hacer una revaloración de los aportes de la religión para los propósitos de salvar el proyecto filosófico de la Modernidad. En una época donde las religiones han perdido el monopolio cosmovisional, las creencias pueden dar con mayor libertad una importante oferta creadora de sentido y de humanización siempre que se eviten visiones reduccionistas en torno a ellas. Se trata de dejar a las religiones ser religiones sin ninguna funcionalización o reducción de por medio en aras del adecuado desarrollo de la Modernidad (*Cf.* Mardones, 1998: 276-277).

Y es que, como anticipó Derrida, para poder apelar a la justicia, se requiere poder apelar a un porvenir que pueda interrumpir las injusticias de la historia. Sin esta esperanza abstracta no hay posibilidad de emancipación (mencionado en Mardones, 1998: 271). Salvar la dimensión trascendente de la razón también exige dar cuenta de las preguntas que dejen las experiencias de contingencia (*Cf.* Mardones, 1998: 269). Integrar el potencial del pensamiento religioso en la racionalidad comunicativa implicaría reconocer la presencia del misterio en...

[...] la ausencia de los desvalidos y vencidos de la historia; en el interrogante de su futuro que clama por una respuesta positiva, y se desliza por todas las incapacidades



## CAPÍTULO TRES

humanas, así como en los esfuerzos por devolver o salvaguardar la dignidad humana que titila ya en los atisbos de plenitud que pugnan por hacerse imperecederos (Mardones, 1998: 278).

Una posible vía para conseguirlo puede ser la profundización de la dimensión estético-expresiva de la razón comunicativa. Habermas ha reconocido la capacidad creadora, inspiradora y expresiva de las religiones todavía no disponible para la razón moderna (Cf. Mardones, 1998: 274).

Habermas cree que la razón comunicativa agota lo esencial de la racionalidad humana. Con ello se condena a no comprender la fuerza significativa de la religión, pues la razón procedimental no logra integrar en plenitud la razón simbólica y mucho menos superarla. El pensamiento religioso ayuda a interpretar y confrontar situaciones de fisura existencial. Por tanto, lo simbólico y lo mítico reivindican su lugar en la racionalidad humana para enfrentar los reduccionismos de la Modernidad (Cf. Mardones, 1998: 273).

Esta reivindicación no significa volver a la era del mito abandonando el proyecto de la Ilustración. De lo que se trata es de entender los límites de la razón moderna ante la no descartable necesidad antropológica de sentido y no solo de argumentación.

No basta, por tanto, una racionalidad comunicativa ni una ética mundial basada meramente en un consenso intersubjetivo. Precisamos de una racionalidad simbólica, relacional, anamnética, que no olvida la ética intersubjetiva, pero que abre la realidad a la transubjetividad que nos implica en su relación/retrato con todas las realidades presentes, pasadas y futuras (Cf. Mardones, 1998: 182).

### 3.1.7 ¿Es la religión caso especial en la esfera pública?

Tras haber examinado la naturaleza del fenómeno religioso, al fin toca discernir si, intrínsecamente, posee características que harían de su introducción a la esfera pública un caso especial. Considero que como en cualquier asunto polémico, la respuesta más adecuada se aleja de juicios categóricos y exige una ponderación cuidadosa. En primer lugar, valdría la pena reflexionar por qué nos cuestionamos si la religión representa un caso extraordinario.

En opinión de Charles Taylor, la actitud de desconfianza y escepticismo hacia los credos que ronda en el ambiente de este debate puede estar motivada por lo que él llama “mito de la Ilustración. De acuerdo con esta visión, la razón secular, también conocida como *sola razón*, gozaría de un estatus privilegiado por encima del pensamiento religioso. Este último, por el contrario, sería valorado como siempre dudoso y sólo válido para un grupo de creyentes que *a priori* han aceptado una serie de verdades dogmáticas (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 16).

Dos premisas básicas resumen esta perspectiva: 1) que la razón secular es capaz de resolver cualquier dilema político-moral de manera satisfactoria para cualquier pensador de mente honesta, y 2) que las conclusiones religiosas son siempre precarias y solo admisibles para un grupo. De esta forma, la Ilustración es vista como el paso de una era donde el pensamiento estaba lleno de errores e ilusiones a otra donde la verdad está al fin al alcance de la humanidad. Por tanto, no resulta extraño que los partidarios de este mito vean como deseable restringir el uso de lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, una medida así sólo sería justificable si ambas premisas pudieran demostrarse sin dejar lugar a dudas, lo cual no es posible (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 56-57).

Para Taylor, esta obsesión con la religión limita el potencial de los debates sobre la secularidad en los Estados democráticos. Primero, porque suele encerrar la definición de la laicidad con arreglo a fórmulas institucionales que se han arraigado en un contexto.<sup>27</sup> La segunda limitación se deriva de la primera: al reducir la definición del secularismo a una fórmula institucional, las discusiones se pierden en encontrarles la configuración operativa más eficaz. Donde los laicismos radicales imperan, las reflexiones sobre la laicidad no suelen llevarse más allá de estas dos vertientes. A esta actitud, Charles Taylor la llama “fetichismo de las soluciones institucionales preferidas”. En oposición a esta visión, el filósofo canadiense considera que la búsqueda de soluciones concretas para la secularidad debería partir de sus auténticas metas, sobre las cuales ahondaré en la siguiente sección de este capítulo (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 45).

Bajo estos argumentos, Taylor sostiene que la religión no debería ser catalogada como un caso especial en la esfera pública, aunque por razones históricas así haya sucedido. Frente a puntos de vista ateos, discursos políticos, o lo que a la razón y la argumentación concierne, las creencias no suponen algo diferente. En términos de diversidad, las religiones representan tan solo un caso más de doctrinas comprensivas del bien (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 16; 41; 61).

No obstante, para Habermas, los sistemas de creencias religiosas sí cuentan con rasgos peculiares que las colocan más allá de la resolución discursiva que comúnmente tiene lugar en la esfera pública (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 67). La primera diferencia que percibe el filósofo alemán es de carácter histórico. La religión es un caso especial en la esfera pública de un Estado secular por la antigua fusión entre la esfera de lo religioso y la de lo político. Esta

---

<sup>27</sup> Esta situación es muy común en los debates académicos y políticos del tema en México, los cuales suelen ceñirse a la definición constitucional de la laicidad como si se tratara de una verdad inamovible, y no con miras a la maximización de las libertades consagradas en tratados internacionales.

## CAPÍTULO TRES

mezcla tuvo que ser disuelta para garantizar el pluralismo religioso y es un motivo importante para ejercer una reflexión diferenciada sobre el rol de los creyentes en los procesos de formación de opinión pública y de la voluntad común.

Por otra parte, Habermas acepta que los ciudadanos religiosos pueden llegar a resoluciones discursivas en la esfera pública. Sin embargo, para ello deben acceder a descartar el uso público de una serie de argumentos que no podrían ser tomados como válidos por sus conciudadanos de otras confesiones o no creyentes. Se trata de aquellos enunciados de tipo existencial, ético o religioso, los cuales deben ser diferenciados de aquellos relativos a la justicia mundana (*Cf. Habermas et al., 2011: 67*).

Otra diferencia pasa por la exigencia que hacen las religiones a sus miembros de adherirse a su imagen del mundo. Por una parte, Habermas cree que las pretensiones de validez religiosas son particularistas al estar vinculadas al contexto de pertenencia a una comunidad religiosa. Por el otro, afirma que son universalistas en la medida en que guardan un ideal de misión que busca extender estas pretensiones particulares a escala mundial. Así, las religiones tienen la intención de incorporar a nuevos miembros a la perspectiva de su comunidad de creyentes (*Cf. Habermas 2015: 139*). En cambio, el autor afirma que...

[...] la moral racional y el derecho natural proyectan el punto de vista formal de un 'nosotros' inclusivo, que obliga a todas las partes *por igual* a una asunción *recíproca* de perspectivas, sin prejuzgar el resultado en lo relativo al contenido. [Así,] en los procesos discursivos de la formación de la voluntad lo importante es la disposición al descentramiento de las perspectivas propias. No se trata de incorporación, sino de un aprendizaje recíproco uno de otros, en cuyo transcurso se funden, unos con otros, los puntos de vista particulares en un horizonte común ampliado (*Habermas 2015: 139-140*).

Contra esta muy optimista consideración de los argumentos seculares, se puede traer la ya referida crítica de Sloterdijk al pensamiento ilustrado. Según este autor, existe una semejanza entre el modelo ideológico y propagandístico del cristianismo y de la Ilustración. La única diferencia radicaría en que este último acude a medios racionales e histórico-filosóficos. Por lo tanto, la descripción de Habermas no sería del todo precisa.

Asimismo, Habermas reconoce que la diferencia entre las ideologías seculares y las creencias religiosas no pasa por la manera en que tienen por ciertos sus argumentos. Más relevante le parece la necesidad del discurso religioso de ser referido a una comunidad de creyentes (*Cf. Habermas 2015: 140*). No obstante, como ya vimos con Berger, la adhesión a

una comunidad no es un elemento indispensable de la vida religiosa. Por lo tanto, parecería no haber una diferencia sustancial en términos de que lo que argumenta Habermas.

Una distinción más argüida por el filósofo alemán hace referencia al carácter científico de los proyectos de la teoría social por contraste a las empresas teológicas. Pese a que ambas pueden llegar a desarrollar un esquema similar de argumentación con base en la especulación racional, las segundas carecen de una cláusula de falibilidad que las primeras sí mantienen. Por muy liberal que sea una propuesta teológica, no podrá cumplir con la condición falibilista del pensamiento científico ya que forzosamente alude a la fe de una comunidad, a la autoridad de su credo sobre la administración de los bienes de la salvación, o, en última instancia, a una verdad revelada (*Cf.* Habermas 2015: 149).

Finalmente, Habermas parece tratar de convencer a los mismos creyentes de la conveniencia de mantener una diferenciación entre los argumentos religiosos y los seculares. Dice que, sin la apelación a la revelación o a las experiencias de contacto con lo divino, la fe pierde su elemento específico. De acuerdo con su experiencia en un medio culturalmente protestante, el autor afirma que la disolución de la religión en ideología es la antesala de su desaparición (Habermas, 2015: 151).

Con base en la exposición de estos argumentos y de lo descrito a lo largo de este capítulo, mantengo la siguiente posición sobre la particularidad de la religión en la esfera pública:

1. Dado que gran parte de los enunciados religiosos están más allá de la corroboración empírica y que sus argumentaciones no pueden apearse plenamente a la condición de falibilidad, sí guardan una diferencia sustancial con los argumentos seculares *en términos del saber teórico*. Hay que considerar que, por lo general, no es un fin prioritario de los sistemas de creencias hacer una descripción teórica del mundo objetivo. Por tanto, discusiones de este tipo deben ser delegadas al campo de las ciencias institucionalizadas.
2. *En términos del saber estético-expresivo*, hay que ser conscientes de que la veracidad de una forma de vida religiosa no depende de argumentos, sino de coherencia de vida.

Las cuestiones globales de sentido u orientación de la vida ligadas a las formas de vida y las tradiciones no se pueden dilucidar mediante argumentos. Pero sí admiten la discusión racional a fin de dilucidar si una forma de vida es más o menos adecuada, distorsionada o alienada (Mardones, 1998: 168).

En este sentido, Habermas pide a los creyentes distinguir entre sus concepciones de una “vida buena” de los intereses universalizables y de los estándares *universales* de justicia (Cf. Habermas, 2015: 140).

3. Finalmente, *en términos del saber práctico-moral*, no aprecio una diferencia sustancial entre los argumentos seculares y religiosos más allá de la fuente normativa a la que apelan. Como he documentado, la validez de los enunciados práctico-morales no se evalúa en función de su verdad o de la sinceridad de las intenciones del hablante, sino de acuerdo con un código normativo previamente aceptado. Hemos visto, de hecho, la similitud entre la autoridad de lo moral, de lo sagrado y de los sistemas de tabú, así como su cercanía con la trascendencia. Esto coincide con la posición de Maeve Cook, quien asevera que...

[...] todas las declaraciones políticas valiosas desde un punto de vista normativo, están insertadas en contextos ideológicos; de ahí que los enunciados seculares susciten en el ámbito público político los mismos problemas de entendimiento que conocemos ya en la comunicación entre creyentes, creyentes de otros credos y no creyentes. Por ello, los enunciados seculares no deben apelar al presunto privilegio de una accesibilidad general [...] Maeve Cook defiende la concepción moderada de que, en el ámbito público, todas las premisas del trasfondo deben exponerse a un debate *ilimitado*, de modo que no tenga la última palabra el mero regateo entre los mundos inconmensurables de la fe [...] ‘Tanto los filósofos como también los creyentes reflejados se implicarán previsiblemente en los procesos de la meditación creativa y de la reformulación misma de sus principales convicciones dogmáticas’ (vista y citada en Habermas, 2015: 138).

Arnauld Leclerc, por su parte, explica que los ni creer y ni no creer suponen un saber. Ambos son actos que se entienden mejor desde la razón práctica que desde la teórica. Este autor afirma que a un ateo razonable no le interesa saber que Dios no existe, sino que prefiere vivir en el horizonte de su propia finitud temporal. Análogamente, el creyente opta por vivir de acuerdo con su idea de un dios.

Estos dos compromisos existenciales se expresan, por lo tanto, a través de resoluciones que son por sí mismas el resultado de la autonomía del sujeto humano. Dicho de otra manera: estos compromisos existenciales son postulados prácticos, es decir, son resoluciones tan indemostrables en el plano teórico como indispensables en el plano práctico. De ahí resulta la condición fundamental del diálogo entre el creyente y el no creyente: los dos se apoyan en una ignorancia metafísica que da acceso a un universo que se vuelve coherente mediante los postulados prácticos (Leclerc, 2016: 74).

Tomando en cuenta lo anterior, considero que el mayor aporte que las religiones pueden hacer a la esfera pública de una sociedad democrática está en su dimensión práctico moral.

### 3.2 Las religiones en las sociedades postseculares: ¿por qué escuchar su voz pública?

Como anticipé al inicio de este capítulo, el debate sobre la inclusión de los argumentos religiosos en la esfera pública implica reexaminar, reelaborar y replantear conceptos y categorías como los de religión, secularidad, lo público y lo privado. Asimismo, esto nos lleva a entremezclar cuestiones de diversa índole, tales como de teoría política, investigaciones empíricas o problemas epistemológicos. Precisamente, la relación entre religión y esfera pública causa revuelo por la contradicción que existe entre algunos presupuestos teóricos liberales sobre la secularidad de los Estados constitucionales democráticos y el estatus actual de los credos en nuestras sociedades postseculares, plurales y globalizadas.

John Rawls tuvo el mérito de anticipar que la secularización de las autoridades políticas no necesariamente iba aparejada de la pérdida de relevancia política por parte de las religiones en una sociedad. En otras palabras, la secularización del Estado no implica la secularización de la sociedad (*Cf.* Habermas, 2006: 33). Sin embargo, como ya he mencionado y seguiré ahondando más adelante, su propuesta de razón pública ha despertado más revuelo que satisfacción entre los estudiosos de este tema. De tal manera, una pregunta que queda pendiente responder es ¿cómo debe reaccionar el Estado ante la diversidad de religiones que participan de los procesos de formación de opinión pública y voluntad común? (*Cf.* Habermas, 2006: 15); ¿qué razones habría para flexibilizar la clásica exclusión de los credos de los asuntos políticos? Dar respuesta a estas preguntas me llevará primero a hacer un contraste entre elementos teóricos de carácter normativo, por un lado, y cuestiones empíricas, por el otro.

En el primer capítulo, se vio con Charles Taylor (2014) que una de las acepciones del término secular está relacionada con la pérdida del estatus de las religiones como principio estructurante de una comunidad. Igualmente, aludiendo al concepto de desencantamiento del mundo planteado por Weber (2011), se describió la diferenciación de esferas de valor que tuvo lugar en la civilización occidental; con ella, la religión se desvinculó del ejercicio de la política y, gracias al influjo del liberalismo político, quedó relegada al ámbito de lo privado.

En este sentido, los Estados constitucionales democráticos seculares justifican epistémicamente su poder bajo el supuesto de que basan sus decisiones en una razón humana común a todos. Así, pierden la dependencia a cualquier clase de legitimación religiosa. Este principio es el que hace posible la separación Iglesia-Estado en el plano institucional (Habermas, 2006: 127).

## CAPÍTULO TRES

El derecho a la libertad de conciencia y religión fue creado, a su vez, como una respuesta política adecuada al desafío del pluralismo religioso. Fue la Declaración de Derechos de Virginia el primer documento que la reconoció como un derecho fundamental, en su artículo 16. De este modo, a diferencia de lo acaecido en Francia, la libertad de religión no se introdujo en Estados Unidos como la victoria del laicismo sobre un gobierno que, en el mejor de los casos, toleraba a las minorías religiosas según unas condiciones propias que había impuesto a la sociedad (*Cf.* Habermas, 2006: 125; 127).

Entre otros beneficios, la libertad de conciencia y de religión desactiva, en el plano de las relaciones sociales, el potencial de conflicto ente ciudadanos seculares y religiosos de diversas ideologías y confesiones. Aunque la proclividad al desacuerdo no desaparece, queda replegada a una dimensión cognitiva (*Cf.* Habermas, 2006: 127).

Tanto la libertad religiosa como el divorcio de la convicción religiosa privada y de la razón pública política fueron recursos para la pacificación social propuestos desde el liberalismo político en el contexto de las guerras religiosas del siglo XVI (*Cf.* Ferry, 2016: 28). La libertad de profesar una religión como parte de la vida privada sumado a la restricción laica de no inmiscuir tales religiones en la vida política fue la fórmula que habría hecho posible la pacificación del espacio civil a costa de la disminución de la diversidad ideológica y religiosa en los asuntos oficiales.

Por otro lado, en el plano de lo social, Charles Taylor afirma que, desde la Modernidad, las comunidades han presentado tendencias democráticas organizándose en torno a nuevas ideas de orden. Algunas de ellas se desprenden del concepto de esfera pública y han contribuido a generar un orden moral moderno; esto es, una fuerte filosofía de civilidad que ha sustituido “lo político”, aquella concepción cósmico religiosa del poder (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 15).

El orden moral moderno conforma y es conformado por imaginarios sociales. La esfera pública es también una de las nociones que activa estos imaginarios, al ofrecer una visión ideal sobre como debería organizarse la sociedad. Por consiguiente, los imaginarios sociales reflejan y reproducen lo que es importante en la vida de los individuos modernos (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 15). Según Taylor, el orden moral se sostiene en tres principios, los cuales, a su vez, son percibibles en los imaginarios sociales: 1) los derechos y libertades de los individuos; 2) la igualdad entre las personas, y 3) el gobierno basado en el consentimiento de los gobernados.

La diferencia entre las ideas teóricas normativas de lo secular, por una parte, y el orden moral moderno y los imaginarios sociales, por la otra, radica en que los primeros solo son significativos para una pequeña comunidad académica, mientras que los segundos han sido apropiados por la sociedad en su mayoría. En el caso que a esta investigación atañe, se aprecia que, aunque en las sociedades ha permeado la idea normativa de que los gobiernos requieren el consentimiento de la ciudadanía, el supuesto teórico de la privatización de la religión no se corresponde con las características del presente.

En consonancia con este sentimiento, Craig Calhoun ha hecho notar que numerosos sociólogos aceptaron que es necesario revisar la llamada *teoría de la sustracción*. Este enfoque presentaba a la secularización simplemente como una progresiva retirada de la religión del espacio público y de otros ámbitos de la vida privada (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 116). Empero, como el mismo Habermas reconoce, pese a los intentos de excomuniación de las religiones del ámbito político, en la actualidad, las comunidades de creyentes desempeñan un papel vital en la sociedad civil, en general, y en los debates políticos en particular. Por lo tanto, la política deliberativa es, en gran medida, producto del uso público de la razón tanto por parte de ciudadanos religiosos como seculares (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 33).

De hecho, al filósofo alemán le llama la atención que la significación de las religiones sea cada vez más utilizada con intenciones políticas en todo el mundo. Esto le hace dudar de si el racionalismo occidental descrito por Weber como un desencantamiento del mundo con su diferenciación de esferas de valor, así como la misma imagen occidental de la Modernidad hayan dejado de ser el modelo normal de futuro para todas las culturas, tornándose más bien en un caso excepcional (Cf. Habermas, 2006: 123).

Es cierto que el persistente pluralismo ideológico y religioso de nuestros tiempos hace difícil encontrar razones para contravenir la secularización del poder estatal, pues es tal cualidad la que garantiza la neutralidad del poder en términos de cosmovisiones y, por tanto, la libertad de conciencia y creencia para los individuos (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 33). No obstante, ese mismo pluralismo así como la notable vitalidad de la cual gozan las religiones en el siglo XXI plantean un desafío a la clásica excomuniación de los credos con respecto a los asuntos públicos. Se aspira a que la pluralidad de convicciones presentes en una población sean reconocidas sustancialmente a condición de que se relacionen en el marco de la razón pública y de los tres principios civilizatorios de occidente: la civilidad, la legalidad y la publicidad (Cf. Ferry, 2016: 28).



## CAPÍTULO TRES

Para lograrlo, Martínez (2012: 300) considera que es indispensable desafiar la clásica distinción liberal entre lo público y lo privado, puesto que, a diferencia de lo que Rawls pensaba, el trasfondo cultural de la sociedad civil —que incluye a las religiones— es un ámbito inevitablemente público:

La razón pública y el ‘sentido común’ de una sociedad se forjan en la interacción que configura el rico intercambio que se establece entre las diversas comunidades de la sociedad civil. Llamar a esa esfera ‘no pública’, sólo tiene sentido si se identifica lo público con la esfera del poder político. [...] [Rawls] al dividir nítidamente la política de la cultura y llamando a lo primero público y a lo segundo no público, desestima la constante simbiosis entre las dos esferas. Si esa simbiosis se tiene en cuenta, tendría pleno sentido considerar a las comunidades religiosas, igual que a universidades, asociaciones profesionales, sindicatos, etc., como plataformas que contribuyen a formar la razón pública por la cual una sociedad democrática busca conseguir la acción común de sus ciudadanos (David Hollenbach citado en Martínez, 2012: 300).

Poulat (2012: 390-392) también acepta que la teoría de los lugares con su distinción entre lo público y lo privado es delicada, sutil y cada vez más imprecisa.

En esta línea, Habermas llama la atención sobre una paradoja que rodea a la libertad religiosa, la cual bien puede ser atribuida a las imprecisiones en la relación entre lo público y lo privado: las constituciones liberales garantizan a todas las comunidades de creyentes un ámbito de igual libertad en la sociedad civil, pero al mismo tiempo deben proteger de cualquier influjo religioso a las instituciones y cuerpos políticos encargados de tomar decisiones vinculantes para la ciudadanía. Con esto, también se supone que las mismas personas que tienen el derecho de practicar sus creencias y llevar una vida religiosa pueden participar como ciudadanos en procesos democráticos. Sin embargo, los resultados de estas prácticas civiles deben quedar libres de cualquier “contaminación” religiosa. La privatización de la religión es la solución que históricamente se dio a esta contradicción, dejando una permanente huella de malestar entre los ciudadanos religiosos que no pueden desprenderse de sus convicciones como si estas fueran un mero accesorio (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 33).

Aunque, en teoría, no hay elementos que impidan reconsiderar estos principios de la secularidad, las discusiones de ésta y otras paradojas suelen verse obstaculizadas por visiones dogmáticas de la laicidad. Algunos actores del mundo político y académico, apegándose a definiciones institucionales del secularismo, creen que cualquier polémica en torno a él puede resolverse con base en principios eternos, sin necesidad de actualizaciones, nuevos aportes o negociaciones acordes a las necesidades de las sociedades pluralistas del presente (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 40). Charles Taylor afirma:

De ahí que a menudo se oigan esos mantras, que se emplean para zanjar la discusión, como argumento supremo y decisivo que anula todas las objeciones. En Estados Unidos se invoca el 'Muro de Separación' como criterio último, y los hiper-republicanos franceses citan la *laïcité* como la última palabra (Habermas et al., 2011: 45).<sup>28</sup>

Sin embargo, este dogmatismo es poco convincente en la medida en que 1) no existe ninguna clase de *corpus* de principios eternos sobre la secularidad que puedan concretarse a partir de la sola razón; 2) si se llegaran a acordar tales principios, aun habría que discutir sobre su aplicación particular ante la potencial diversidad de situaciones que los requerirían; 3) delegar la determinación de estos principios a una autoridad presumiblemente superior y neutral negaría la posibilidad a ciertas corrientes espirituales de participar en su concreción, y 4) cualquier principio eterno nos llevaría encontrar dilemas bastante complicados entre cada una de las metas de la secularidad a la hora de buscar hacerlas prevalecer (Cf. Habermas et al., 2011: 40).

En síntesis, mantener una actitud dogmática tal como el fetichismo de las soluciones históricas o institucionales impide ver a los regímenes seculares bajo un enfoque que ponga en primer plano el cumplimiento de sus metas básicas. También se ocultan así los verdaderos retos, objetivos y potenciales del secularismo. Estos solo pueden saltar a la vista si abrimos el debate y reconocemos la pluralidad de principios que están en juego (Cf. Habermas et al., 2011: 46; 52).

Insistir en apearse a soluciones institucionales históricas de la secularidad puede devenir en una innecesaria limitación de la libertad religiosa, especialmente de la de las minorías religiosas. Así lo ejemplifica Taylor al reflexionar sobre la prohibición de docentes musulmanas para usar la *hiyab*, *burka* o *niqab*:

¿Nuestra idea es que solo pueden ser representantes de la autoridad las personas sin religión reconocible? ¿Que quienes en este contexto destacan por sus prácticas religiosas no pueden ocupar puestos de autoridad en nuestra sociedad? Tal vez esta sea la idea que no deberíamos inculcar a los niños en una sociedad que se diversifica rápidamente (Habermas et al., 2011: 52).

Atajar estas problemáticas demanda una reconsideración sustancial del concepto de secularidad. Por lo tanto, ahora expondré algunas acepciones que considero más tienden a maximizar las libertades y derechos de los individuos.

Queda claro que la tarea más urgente es sustituir un prevaleciente pero equivocado modelo del secularismo. Esta concepción suele estancarse en la primera y más evidente acepción de lo laico; esto es, su prerrogativa de *distancia por principio* que clama por separar

<sup>28</sup> El caso de México es muy similar al francés.

## CAPÍTULO TRES

tajantemente los asuntos del Estado y los de las religiones (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 39). Sin embargo, la noción de lo secular es tan profunda que resultaría muy corto de miras reducir a este punto el debate. Así, Charles Taylor va más lejos y plantea como metas fundamentales de la secularidad alcanzar tres bienes que son análogos a la triple consigna de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 39-40).

En términos concretos, la libertad de creer o no creer protege al individuo de ser coaccionado en materia de religión o de creencias y convicciones básicas; la igualdad entre personas con diferentes creencias e ideologías asegura que ninguna doctrina comprensiva religiosa o arreligiosa sea privilegiada o adoptada como confesión o pensamiento oficial del Estado, y, finalmente, la fraternidad busca que se mantengan relaciones de armonía y civilidad entre ciudadanos seculares y religiosos de diversa índole, brindando a todos la oportunidad de ser escuchados y de participar en los procesos en los cuales las sociedades deciden sus metas colectivas y los caminos para alcanzarlas. Estas metas tienen en común su contribución 1) a salvaguardar la identidad de los individuos y su derecho a seguir sus convicciones; 2) ofrecer un trato equitativo a todos sin importar sus posiciones, y 3) garantizar a todos el chance de ser escuchados (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 39-41).

El lente propuesto por Taylor modifica radicalmente el entendimiento que pueden tener de sí los regímenes seculares. En lugar de considerarse como “baluartes contra la religión”, pueden ahora constituirse en garantes de la libertad, igualdad y fraternidad en términos de religión, pensamiento y conciencia. Con ello, se evita que las soluciones institucionales se erijan como tradiciones cuasi sagradas y que más apoyen la maximización de la libertad e igualdad entre creyentes y no creyentes (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 60).

En la misma línea de Taylor, Émile Poulat (2012: 16-17) sostiene como tesis central de su obra *Nuestra laicidad pública* que la laicidad es más un asunto de conciencia y sociedad apelando a la libertad, que de divorcio entre Estado e Iglesia. Para este actor, es preocupante que la libertad de conciencia suela ser el actor olvidado en la historia de la secularidad. Consiguientemente, asevera que el camino de la laicidad debe ser el mismo que el de la libertad de conciencia y de pensamiento. Esto implica pensarla como una libertad pública y no solo privada, la cual debe ser reconocida a todo ser humano.

Pese a que la laicidad en sus orígenes respondió a la necesidad de desalentar conflictos entre confesiones, hoy la neutralidad del Estado principalmente tiene sentido en función de la diversidad tanto de posturas religiosas como no religiosas. Es cierto que no hay por qué

privilegiar al cristianismo frente al islam, pero tampoco hay motivos para hacer lo mismo con la increencia sobre las creencias. Así, es una prioridad de los regímenes seculares atender prioritaria y razonablemente la irreversible y creciente pluralidad ideológica y religiosa de las sociedades contemporáneas (Cf. Habermas et al., 2011: 16; 41; 44).

Aunque, en principio, puede parecer que la diversidad haría difícil que se extendieran los valores de la secularidad entre la población —tales como, los derechos humanos, la igualdad, el Estado de Derecho o la democracia—, Taylor considera que las diferentes doctrinas comprensivas bien pueden apropiarlos:

Un kantiano justificará el derecho a la vida y a la libertad señalando la dignidad del agente racional; un utilitarista hablará de la necesidad de tratar a seres con capacidad de sentir placer y dolor de manera que se maximice lo primero y se minimice lo segundo; un cristiano dirá que los hombres están hechos a imagen y semejanza de Dios (Habermas et al., 2011: 42).

De tal manera, el Estado debe limitarse a proteger los valores de la secularidad sin favorecer o atacar las razones de fondo para hacer lo mismo de alguna doctrina comprensiva en particular.

De hecho, Habermas considera que a la secularidad le debe subyacer una moral del igual respeto a todas las corrientes espirituales y de pensamiento que procure la abolición de la discriminación y la incorporación de los marginados. Esto es especialmente relevante para las minorías religiosas en cualquier sociedad (Cf. Habermas, 2006: 24). Se puede decir que un régimen secular moderno solo puede distinguirse de otras formas de gobierno premodernas si logra responder “para todos” cuando se le pregunta “¿por qué o para quién es el Estado secular?; ¿para la libertad y la expresión de quién?” (Habermas et al., 2011: 48).

Hemos visto que para garantizar la libertad de religión es condición *sine qua non* la separación Iglesia-Estado y un ejercicio de la dominación neutral en cuanto a cosmovisiones. Sin embargo, esto no es suficiente. Habermas (2006: 127; 130) también ve indispensable ir más allá de una autoridad “benevolente” que tolere las minorías religiosas antes discriminadas. Los regímenes laicos deben permitir a las partes afectadas participar de la definición sobre los frágiles límites entre el derecho positivo a la profesión religiosa y la libertad negativa a ser respetados y no molestados por las prácticas y creencias de otros.

Para que el principio de tolerancia pueda librarse de toda sospecha de una determinación represiva *de los límites* de la tolerancia, la definición de lo que puede ser tolerado y de lo que ya no puede ser tolerado requiere razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual. Solo pueden llevarse a cabo regulaciones

## CAPÍTULO TRES

justas cuando los participantes aprenden a doptar también las perspectivas de otros (Habermas, 2006: 127).

De esta forma, se aprecia que el problema de la secularidad y la libertad de religión, pensamiento y conciencia está vinculado con la legitimidad de los Estados constitucionales democráticos. La aspiración es que estos puedan ser imaginados por sus ciudadanos como protectores de sus libertades y ejecutores de su voluntad (*Cf.* Habermas, 2006: 48). No hay que olvidar que, en las democracias, tal legitimidad depende 1) de que los gobiernos hagan posible la participación igualitaria de los ciudadanos en los procesos democráticos de modo que estos no se sientan como meros receptores de la ley sino también como sus coautores, y 2) de que los procesos de deliberación guarden una dimensión epistémica que haga presumible la consecución de resultados racionalmente aceptables (*Cf.* Habermas, 2006: 128). Dado que, como he argumentado, las religiones no son por definición irracionales, esta fórmula justifica y urge su inclusión en la esfera pública.

A diferencia de las sociedades premodernas que solían ser jerárquicas y autoritarias, las democracias modernas dependen de que exista mucha más solidaridad y compromiso social entre la población. Es esta cohesión y responsabilidad la encargada de impulsar a los miembros de una comunidad política a estar dispuestos a deliberar, formar una voluntad común y actuar conjuntamente. Sin embargo, esto no es posible si los ciudadanos seculares y religiosos no tienen la confianza de ser realmente parte de los procesos democráticos; o sea, de ser escuchados y de que sus puntos de vista sean tomados en cuenta por las autoridades y por sus semejantes. Sin un compromiso por el cual los individuos se reconozcan entre sí por diferentes que sean sus convicciones, la confianza en la democracia se deteriora (*Cf.* Habermas et al., 2011: 47-48).

En consecuencia, se aprecia que un régimen secular depende de que los ciudadanos religiosos y seculares estén dispuestos a convivir en un orden democrático en su trato mutuo. Para Habermas, esto significa que los Estados democráticos se nutren de una solidaridad que no pueden imponer jurídicamente (*Cf.* Habermas, 2006: 11). Concedo al filósofo alemán el hecho de que los gobiernos no puedan forzar legalmente a la ciudadanía a adquirir los presupuestos cognitivos necesarios para el uso público de la razón.

Sin embargo, pugnar por un enfoque de la secularidad que no se obsesiona con las religiones y que más bien las integra es precisamente un paso favorable para que los ciudadanos religiosos y arreligiosos se estimen mutuamente como miembros libres de una

comunidad política igualmente aptos para los procesos de formación de la opinión pública. La neutralidad del Estado, así entendida, favorece la solidaridad cívica, pues evita que los individuos con diferentes doctrinas comprensivas se perciban con diferentes oportunidades en la construcción de la voluntad común (Cf. Habermas, 2006: 143).

El compromiso de los ciudadanos con su comunidad política también se ve favorecido si el Estado trabaja en la construcción y actualización de una identidad común. Tales rasgos identitarios se pueden construir apelando a la democracia, los derechos humanos o la igualdad. Sin embargo, no son menos importantes los factores culturales históricos, lingüísticos y religiosos de cada nación (Cf. Habermas et al., 2011: 49).

De hecho, investigaciones acerca de los intentos por crear una esfera pública europea señalan que estos esfuerzos se ven limitados dado que valores seculares como los mencionados anteriormente no son suficientemente significativos para la población de los países de la Unión Europea en términos de identidad. Así, se cuestionan si no será necesario apelar a valores tradicionales (Cf. Oddvar, 2005). Lejos de abogar por un *reincantamiento* de la política que me pondría cerca de las propuestas criticadas por Habermas, considero que sería útil para los regímenes seculares analizar cómo las doctrinas comprensivas presentes en su población pueden ayudar a fomentar principios democráticos.

Pese a que, en muchos países occidentales, el secularismo nació como el rechazo a una forma de dominación religiosa, el tránsito a una época donde la diversidad de creencias y convicciones crece exige buscar un equilibrio entre la igualdad de trato y la libertad de conciencia, pensamiento y religión. De otro modo, hay un riesgo latente de que se limite innecesariamente a las religiones, especialmente a las minoritarias y con menos arraigo en un contexto determinado. Hay que tener cuidado de no tachar arbitrariamente sus prácticas como contrarias a la secularidad y de que las soluciones institucionales históricamente adoptadas no les envíen el mensaje de que no gozan el mismo estatus que otras doctrinas comprensivas más enraizadas (Cf. Habermas et al., 2011: 17; 52).

Ferry (2016: 38) advierte que un confinamiento excesivo de las formas de vida espiritual a la esfera de lo privado puede devenir en sectarismos, integristas o un endurecimiento de posiciones dogmáticas no reflexivas. En contraste, la inclusión de todas las posturas y convicciones favorece la confianza mutua que requieren las sociedades libres. Charles Taylor afirma que sería intolerable una situación en la que algunos soportaran el precio de la participación mientras solo otros pocos gozaran de los beneficios. De tal modo, si las

## CAPÍTULO TRES

democracias requieren tanto de la confianza, se puede decir, en un sentido inverso, que son muy vulnerables a la desconfianza, por lo que se pueden ver amenazadas seriamente si alguna agrupación sospecha que el resto de la sociedad no asume sus compromisos para con ellos (Habermas *et al.*, 2011: 49).

En este sentido, Habermas (2006: 10) también teme que una falta de disposición a cooperar, autorreflexionar y escucharse mutuamente por parte de las ortodoxias religiosas y de los naturalismos cientificistas duros puede poner en peligro la cohesión social de las comunidades políticas. Por tanto, el filósofo alemán considera que a la teoría política le concierne estudiar y señalar como la polarización de visiones del mundo en un frente religioso y otro laico puede amenazar la integración de la ciudadanía (*Cf.* Habermas, 2006: 14). Esta problemática situación es típica del contexto mexicano, como veremos en el siguiente capítulo.

La escisión de una sociedad entre perspectivas del mundo fundacionalistas y seculares (neofundacionalistas) perjudica la aspiración de que los ciudadanos estén a la altura del uso público de la razón (*Cf.* Habermas, 2006: 152). La inclusión de las religiones a la esfera pública con sus procesos de formación de la opinión pública y de la voluntad común puede ser un antídoto al riesgo de división. Puesto que, en sociedades masificadas, los ciudadanos que ya no pueden conocerse personalmente, es precisamente en esta estructura donde puede generarse la solidaridad que normativamente demandan las comunidades democráticas (*Cf.* Habermas, 2006: 29).

El enfoque más prolibertario que hasta ahora he presentado de la secularidad ha sido reflexionado bajo la categoría de *postsecularidad* por autores como Habermas, Ferry, Leclerc y Charles Taylor. El tránsito de una sociedad secular a otra postsecular se aprecia primero, empíricamente, en aquellas comunidades altamente secularizadas pero que conservan grupos y tradiciones religiosas con una relevante vitalidad pública y privada (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 131). En estas condiciones, la postsecularidad también se comprende normativamente como la aspiración a superar el carácter privado de lo religioso a favor de una sociedad más abierta, pero sin renunciar a los fundamentos seculares de la Modernidad (*Cf.* Ferry, 2016: 26-27).

Incluso las convicciones más absolutas conseguirían socializarse en los procedimientos responsables de discusión ordenados bajo la forma de enfrentamientos civiles, legales y públicos. Una sociedad postsecular es capaz de ofrecer, sobre una base igualitaria, un marco apropiado para una exposición pública de las convicciones sometidas a la prueba de contra-experiencias y contraargumentos [...] En un contexto así, donde la cuestión de Dios se despolemiza sin ponerse en sordina, las sociedades seculares ganarían sin duda

profundidad abriendo la reflexividad sobre sus concepciones implícitas acerca de lo que es válido o no para orientar la existencia (Ferry, 2016: 27).

Una sociedad de este tipo supondría, entre otros beneficios, que la secularidad no se desarrolle contra la religión sino con ella. Epistemológicamente, en esta perspectiva estaría también la oportunidad de una reconciliación y un diálogo fructífero entre la razón crítica y la fe.

Una postura así es congruente con los rasgos fácticos de la secularidad contemporáneas. Berger (visto en Leclerc, 2016: 70) ha documentado que la secularización no conduce a las religiones a una desafiliación progresiva de sus miembros ni tampoco a su supresión. La secularización más bien ha conllevado la transformación de las religiones en las sociedades modernas marcadas por el individualismo. Como parte de estos cambios, se ha visto que las religiones han sido llevadas más a los debates públicos desde abajo —esto es, por las personas de a pie— que desde arriba —o sea, por iglesias o líderes religiosos—.

Esto ayuda a evitar la preocupación de Habermas (2008: 6) de que, durante procesos democráticos, las iglesias u otras organizaciones religiosas transgredan la cultura política liberal al apelar estratégicamente a la conciencia religiosa de los creyentes para que estos tomen partido por una postura política conveniente a sus intereses corporativos particulares. Se debe censurar que las iglesias coaccionen las conciencias de los ciudadanos creyentes imponiendo alguna autoridad espiritual en deliberaciones civiles vinculantes.<sup>29</sup> En procesos democráticos, las iglesias y sus líderes no deben buscar influir en los fieles como creyentes, sino como ciudadanos orientados religiosamente en una sociedad política.

De hecho, para el filósofo alemán, el lugar ideal para la participación de los ciudadanos creyentes en la esfera pública es en “la marea de flujos de comunicación política desde abajo” que surge de su uso desorganizado de libertades comunicativas. Ahí, tienen la oportunidad de trascender la política administrativa e institucionalizada:

[Ahí] las comunidades religiosas activas y no fundamentalistas pueden llegar a convertirse en fuerzas transformadoras en el centro de una sociedad civil democrática, especialmente cuando las fricciones entre mensajes religiosos y seculares dan lugar a controversias que estimulan las cuestiones normativas y despiertan la conciencia de su relevancia (Habermas *et al.*, 2011: 34).

Con todo y los beneficios que podría suponer, la postsecularidad es vista con desconfianza por parte de quienes han comprendido la laicidad como una muralla contra la intervención de lo religioso en lo público (Cf. Ferry, 2016: 27). Así, uno de los desafíos para

---

<sup>29</sup> Habermas (2008: 6) ejemplifica esta práctica con un lamentable caso en el que, a través de una carta pastoral, se solicitó a votantes alemanes decidirse por el entonces candidato a canciller, Konrad Adenauer.



## CAPÍTULO TRES

esta renovada forma de ser social radica en convencer a los secularistas de que la postsecularidad no busca hacer a un lado los objetivos de la laicidad.

En este intento por abonar a la confianza, veo conveniente desmarcarme aquí de algunas posiciones. Habermas (2006: 131) expresa muy atinadamente que no deben confundirse las justificadas objeciones a una comprensión excesivamente secularista de la democracia y del Estado de Derecho, por un lado, con argumentos en pro de un papel político de la religión incompatible con la laicidad, por el otro. En específico, Habermas se refiere a aquellas posturas que todavía buscar retornar a una fundamentación religiosa del Estado constitucional.

El filósofo alemán explica estos intentos en un contexto de capitalismo globalizado donde la política ha perdido capacidad para contrarrestar las tendencias de desintegración social ante el predominio de imperativos funcionales que merman la solidaridad aislando a los individuos en la esfera de sus intereses privados. Así, algunos pensadores han elaborado una teología que pretende llevar el razonamiento político a terrenos metafísicos y religiosos, y que se presenta como antídoto contra el monstruo de fuerzas económicas inexorables y despolitizadoras en que parece haberse tornado la sociedad mundial contemporánea. Además, estas teorías han puesto en duda la capacidad de la Modernidad para generar motivaciones y tendencias sociales que ayuden a preservar sus propios contenidos normativos (*Cf. Habermas et al., 2011: 14; 23-24*).

Una vez explicado lo anterior, debo decir que en este trabajo de investigación me alejo de cualquier pretensión de defender el retorno a un Estado legitimado por alguna cosmovisión u ordenamiento religioso. Mi intención no es otra que la de reflexionar sobre cómo podrían participar los ciudadanos creyentes en las deliberaciones de la esfera pública al tiempo que contribuyen a la consecución de las metas de la secularidad. También debo aclarar que no soy ingenuo: entiendo que esta aspiración implica ser consciente de las pretensiones de algunas iglesias u organizaciones religiosas por ganar espacios de poder e imponer sus intereses particulares o perspectivas por encima de las de otros actores con los mismos derechos.

No defiendo los cometidos organizacionales de ningún grupo religioso en específico. Me interesa, sobre todo, maximizar la libertad de religión de todos los creyentes, sin importar su denominación, en el marco del respeto a la secularidad, los valores democráticos y los derechos humanos. Como Poulat (2012: 15), considero que la esfera pública debería estar

abierta a todas las iglesias, pero que ésta funciona con reglas que ellas no controlan y que son para beneficio de todos.

La idea de reemplazar la legitimidad democrática secular con una fundamentación religiosa resulta un retroceso para la misma libertad de religión. No hay que olvidar que este derecho protege a la pluralidad de confesiones e ideologías al impedir que un Estado les imponga una doctrina oficial. Además, la secularidad no solo se justifica por los conflictos derivados de los cismas confesionales o por la diversidad que desataron. El hecho mismo de que los ciudadanos puedan ahora autodeterminar democráticamente su destino colectivo hace innecesario apelar a una autoridad trascendente para ganar legitimidad. El poder divino que antes encarnaba la figura del soberano quedó impersonalizado, desacralizado y disuelto en los flujos de comunicación de las democracias con sus procedimientos electorales, deliberativos e institucionales. Ahora bien, hay que aclarar que la constitución liberal de un régimen secular no tiene motivos para desestimar los argumentos que los grupos religiosos puedan aportar a los procesos democráticos siempre que estos se entiendan como una voz más dentro de la sociedad civil. (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 29; 33; 37).

Volviendo a la cuestión sobre lo que se requiere para enfrentar el reto de la postsecularidad, Leclerc (2016: 65) considera que existen en las sociedades occidentales una serie de aprendizajes que no deben echarse en saco roto. La neutralidad confesional del Estado, el reconocimiento de la libertad religiosa, la aceptación de la autonomía de la conciencia individual y el libre examen en asuntos religiosos son algunos valores que conforman un patrimonio a favor de la demarcación entre lo religioso y lo político.

Abrir camino a la postsecularidad no implica descartar estos principios, pero sí reenfocar la lógica que los subyace o justifica. Lo que se pretende es dejar de comprender la secularidad como una simple coexistencia de lo político y lo religioso como esferas independientes en un mismo espacio social. Esta visión corre el peligro de dogmatizar la tolerancia y convertir a la razón pública en una forma ideológica. Una actitud postsecular pretende que la política y las religiones se vinculen comunicativamente siempre que ambas respeten las gramáticas de sus respectivos espacios (Cf. Leclerc, 2016: 65).

Para Habermas (2006: 148), la conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular es encarnada por el pensamiento postmetafísico. Se trata de una actitud epistémica que, por una parte, se abstiene de juzgar las verdades religiosas guardando una postura agnóstica; por la otra, está en contra de una razón reducida científicamente que excluye a las religiones de la

## CAPÍTULO TRES

genealogía de la razón. El pensamiento postmetafísico incluso se interesa por ‘traducir’ los contenidos éticos de las tradiciones religiosas a un lenguaje secular. Su argumento es que las creencias pueden ser importantes fuentes de sentido y de motivación que ayuden a hacer frente a los imperativos funcionales y las desviaciones de la Modernidad (Habermas *et al.*, 2011: 14).

Como es posible prever, una actitud postsecular plantea a los no creyentes una serie de retos, tales como pedirles que vean a los grupos religiosos más como interlocutores que como amenazas (Habermas *et al.*, 2011: 41). Algo así puede ser difícil, pues, como apunta Martínez (2012: 303), existen frecuentes estrategias liberales para asociar la religión con la incivilidad y el prejuicio. Este autor denuncia que, si los ciudadanos creyentes llegan comportarse inadecuadamente en procesos democráticos, es probable que se deba al resentimiento que han cultivado por sentirse ignorados. Tal afirmación es consistente con lo que previamente planteé como causas de los fundamentalismos y los integristas religiosos.

Por su parte, Leclerc (2016: 71) considera que los laicos y ateos deberían dejar de mirar a las religiones como una potencial amenaza de desestabilización social. Si lo hacen, podrían comenzar a percibir las religiones como un depósito inmenso de experiencias humanas y un archivo considerable de intuiciones éticas. Charles Taylor añade que las religiones pueden ser “recursos de plenitud” que contribuyan a definir la identidad moral de las sociedades en el mundo globalizado (visto en Leclerc: 70). Ante la renuncia del pensamiento postmetafísico de acoger visiones globalizantes, Mardones (1998: 272) también piensa que las tradiciones religiosas pueden ofrecer recursos de sentido valiosos siempre que se autoconciben reflexiva y críticamente.

Reconocer a las creencias como parte de la historia de la racionalidad les podría ayudar a los laicos a adoptar esta postura postsecular. Habermas (2006: 149-150), por ejemplo, acepta la tesis de Hegel de que la metafísica occidental y los contenidos de las religiones mundiales son parte de la genealogía de la razón moderna. Prueba de ello es que la filosofía se apropió de muchos conceptos religiosos por medio de la helenización del cristianismo.

Ahora bien, los desafíos de la postsecularidad no son solo para los no creyentes. Los ciudadanos religiosos tienen que verse al menos con tres dilemas: el hecho del pluralismo religioso, el avance de las ciencias modernas y la consagración occidental del derecho positivo y la moral profana (Habermas, 2006: 144). Estas tres transformaciones le ocasionan al creyente disonancias cognitivas que solo pueden abordar satisfactoriamente mediante una conciencia crítica que los lleve a...

- 1) guardar una actitud episémica de autorreflexión hacia el resto de religiones y visiones del mundo que compiten con la suya. Esto se busca para que las relaciones interreligiosas no pongan en peligro la propia pretensión de verdad de cada creyente;
- 2) aceptar el monopolio de las ciencias institucionalizadas sobre el conocimiento mundano. Por ende, se ven en la necesidad de interpretar los principales enunciados de su fe de manera que no se contravengan con los descubrimientos del progreso científico;
- 3) hacer compatibles sus contenidos de fe con la moral universalista de los derechos humanos (Cf. Habermas, 2006: 145). En este punto, Habermas plantea la primacía de las razones seculares en la arena política, pero yo sostengo que no hay razones para buscar la equidad.

Tanto en el caso de los creyentes como en el de los no creyentes lo que salta a la vista es que la postsecularidad les exige adquirir una serie de presupuestos cognitivos. Este proceso de aprendizaje no puede ser impuesto por vías legales por el Estado, aunque sí fomentado con ciertos cambios de énfasis en el significado de lo secular (Cf. Habermas, 2006: 126).

Los beneficios y los desafíos de una actitud postsecular están orientados a una flexibilización del uso de la razón pública tal como lo había estipulado Rawls. Para evitar sospechas, hay que aclarar que esta ampliación de la esfera pública no está dirigida a valores dogmáticos. Más bien, se busca incluir nuevos registros discursivos tales como las narrativas religiosas que guardan importantes intuiciones morales. Esta consideración se haría siempre a la luz de un ejercicio analítico y crítico (Cf. Leclerc, 2016: 71-72).

En conclusión, una redefinición de la secularidad en sociedades postseculares aboga por la revaloración de las religiones y una teorización sobre su legítima inclusión en la esfera pública. Como he argumentado, escuchar la voz pública de las religiones supone importantes beneficios para la solidaridad, identidad moral y legitimidad de las democracias contemporáneas.

Según Judith Butler, una de las más valiosas lecciones que podemos tomar de las tradiciones religiosas es de su forma fugitiva de sobrevivir en la era secular. De ellas podemos aprender una ética del exilio y la desposesión en cuyo centro está el concepto de *cohabitación*:

[...] Eichmann creía que él y sus superiores podían escoger con quién cohabitar la tierra, y no comprendieron que la heterogeneidad de la población humana es una condición irreversible de la vida social y política misma. Esta acusación deja traslucir la firme convicción de que nadie debería tener el poder de hacer tal elección, que

aquellos con quienes cohabitamos la tierra nos vienen dados, antes de toda opción, y por tanto antes de todo contrato social o político del que podamos ser parte por decisión deliberada. Si intentamos optar donde no hay opción posible, de hecho estamos intentando destruir las condiciones de nuestra propia vida social y política [...] Cohabitar es algo anterior a cualquier comunidad posible, a cualquier nación o vecindad. Podemos escoger dónde vivir y con quién, pero no podemos escoger con quién cohabitar la tierra (Habermas *et al.*, 2011: 81).

Por lo tanto, debemos procurar “el carácter no elegido de la cohabitación inclusiva y plural”, y esto incluye el reconocimiento de todas las partes en los debates de la esfera pública.

La postsecularidad le insiste a las actuales democracias que sus configuraciones institucionales deben reflejar las convicciones de sus ciudadanos cristianos, utilitaristas, musulmanes, marxistas, etc., sin privilegiar ni desestimar ninguna. Aunque los límites a este ideal siempre son difíciles de marcar, esta es la naturaleza de la empresa que se autoimpusieron los Estados seculares modernos (Habermas *et al.*: 54).

### **3.3 Límites y alcances del discurso religioso en la esfera pública**

Ya se han expuesto razones y beneficios por los que vale la pena definir directrices para la inclusión de las religiones en la esfera pública. Ahora toca dirimir sobre cuáles pueden ser sus límites y alcances en este ejercicio. Reitero que me refiero a los procesos políticos de formación de opinión pública sobre cuestiones que requieren de una reglamentación jurídica. Son esos debates informales o institucionales en los que se participa en calidad de ciudadano con derecho a voto aportando argumentos que pueden desembocar en decisiones jurídicamente vinculantes en tanto determinaciones aprobadas por un gobierno.

Por tanto, no se pretende llevar debates teológicos a la esfera pública política. Deliberar sobre la existencia o ausencia de un ser trascendente es algo irrelevante para el día día de una democracia legitimada por el consenso de sus ciudadanos y no por la apelación a alguna divinidad. Más bien, lo interesante para los debates de la esfera pública son aquellos contenidos normativos religiosos que pueden enriquecer la discusión sobre asuntos públicos mundanos (Cf. Habermas, 2015: 150). Cuestiones de reconocimiento de la injusticia, sufrimiento de las víctimas, opresión o incluso desastres ambientalistas son algunos de los campos en los que las tradiciones religiosas tendrían algo que aportar, como veremos más adelante en este subapartado.

La perspectiva sobre la restricción a la participación de los ciudadanos creyentes en la esfera pública ha quedado principalmente marcada por la teoría de Rawls (1993) sobre el uso

público de la razón. En un primer momento, este autor suscitó mucha polémica al afirmar que los argumentos provenientes de doctrinas comprensivas religiosas no podían formar parte de debates sobre importantes asuntos públicos. Naturalmente esta tesis contravenía un problema empírico: que los ciudadanos religiosos no pueden o no quieren tomar una postura política con independencia de sus convicciones religiosas (Habermas *et al.*: 34).

La justificación de Rawls para tal restricción era que las democracias plurales ya no pueden tener una concepción totalmente compartida de la vida social y política (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 15). De hecho, a lo único que pueden aspirar es a alcanzar un *consenso traslapado o por solapamiento* que funciona de la siguiente manera:

Sobre el fondo de sus convicciones privadas, ancladas en imágenes del mundo portadoras de valores, los miembros de la sociedad pueden ponerse de acuerdo sobre los principios políticos de base, y su acuerdo puede hacerse público inmediatamente, de forma que las condiciones normativas de una coexistencia pacífica entre portadores de convicciones diversas, incluso divergentes, se establezcan en un consenso explícito (Ferry, 2016: 33).

En otras palabras, los principios constitucionales y las decisiones vinculantes de un régimen secular con una sociedad diversa no pueden tener una fundamentación más honda que de un consenso traslapado sobre asuntos mínimos y mundanos (*Cf.* Habermas *et al.*, 65).

Habermas (2015: 118) está de acuerdo con Rawls en que la justificación de las resoluciones en un Estado secular no necesita nada más allá de una ética de carácter individualista. La moral racional que funciona para las democracias modernas se limita a estipular deberes que exhortan a las personas a acciones u omisiones responsables. De tal manera, excluye cuestiones existenciales o éticas, como las planteadas por las religiones, por no ser relevantes o convincentes para los ciudadanos seculares (*Cf.* Habermas *et al.*: 67).

Alasdair MacIntyre (visto en Ferry, 2016: 32-33) explica que una propuesta de razón pública como la de Rawls busca un orden en que los conflictos se resuelvan sin apelar a teorías globalizantes o metarrelatos sobre la naturaleza del bien. Tan solo se pretende un consenso mínimo sobre principios de justicia política. Es por tal motivo que Rawls disocia las doctrinas comprensivas o englobantes de las puramente políticas (*Cf.* Leclerc, 2016: 66). Al basarse presumiblemente en razones universalmente accesibles, los valores de la razón pública permiten tomar decisiones colectivas que aceptamos y pensamos que otros pueden razonablemente aceptar (*Cf.* Habermas, 2006: 129).

Además, la razón pública se apega a la gestión de conflictos por la vía de la libertad negativa (*Cf.* Ferry, 2016: 32). Esto quiere decir que se otorga el derecho al individuo a ejercer

## CAPÍTULO TRES

su voluntad siempre y cuando no atente contra las libertades de los demás. Mientras se respete este precepto, no hay necesidad de estipular otras consideraciones morales.

A la luz de lo anterior, se entiende que la inclusión de las religiones en la esfera pública sea vista con recelo por los liberales. Por lo general, los poderes espirituales pretenden impulsar un fundamentalismo moral y un perfeccionismo político en el orden temporal (Ferry, 2016: 30); pugnan por la superioridad incondicional de una ley moral sobre una civil, subordinando lo justo a lo bueno y buscando orientar el destino de la sociedad hacia un valor final y supremo. Por ello, Rawls estimó que la participación de las creencias en la definición de los valores de la razón pública y en la justificación del poder político podía amenazar la neutralidad del Estado y el carácter mundano de sus decisiones (*Cf.* Leclerc: 66).

Esta exposición de la exposición de Rawls nos deja ver una cualidad positiva del concepto de razón pública: su meta es un trabajo de reconciliación social. Su modelo teórico es el de una base de principios comunes a todos los miembros de una comunidad política sobre los cuales es posible un consenso sobre lo justo más allá de sus respectivos desacuerdos doctrinales sobre lo bueno. Sin embargo, como anticipé en el segundo capítulo, la propuesta de Rawls posee importantes flaquezas. La que más destaca es la censura al debate que impone. Esta restricción mutila el potencial aporte que las doctrinas comprensivas religiosas y arreligiosas pueden hacer a los debates de una sociedad democrática y plural (*Cf.* Ferry, 2006: 29).

Asimismo, la búsqueda de un consenso por solapamiento se paga a un alto precio: lleva al límite la desagregación del derecho y la moral. Aparejada a la separación de fe y razón pública vienen otros divorcios como los de la moral de convicción y la moral por responsabilidad; lo público y lo privado; los valores y las normas; la ética y el derecho, o la vida buena y la sociedad justa (*Cf.* Ferry: 33).

Rawls fue un tanto receptivo a las críticas y en uno de los últimos artículos que publicó antes de su retiro, planteó una “idea revisitada de la razón pública” y una “cultura política amplia”. Según esta renovada visión, veía viable la introducción de doctrinas comprensivas razonables<sup>30</sup> en la esfera pública si estas venían acompañadas de razones políticas adecuadas que las sustentaran; esto es, argumentos que no se derivaran de la misma doctrina comprensiva en cuestión y que todos pudieran aceptar (*Cf.* Habermas, 2006: 130). Como se

---

<sup>30</sup> Por “razonable”, el autor entendía aquellas doctrinas que poseían un ideal del individuo como libre e igual, y que aceptaban la condición de ofrecer razones políticas apropiadas (*Cf.* Leclerc: 66-67; Habermas *et al.*, 2011: 74).

observa, esta propuesta “revisitada” no difiere mucho de la primera cuando menos en los resultados.

A Rawls se le reconoce el mérito de haber reflexionado anticipadamente sobre el papel político de la religión (Cf. Habermas, 2006: 155). De hecho, las objeciones que se hacen a su propuesta no están dirigidas a las premisas liberales de las que parte. El problema no está en que pida a los ciudadanos creyentes que acepten la separación Iglesia-Estado; más bien, radica en que su concepto de razón pública surge de una visión sumamente secularista y estrecha que limita innecesariamente el rol de los ciudadanos creyentes en los debates sobre lo público (Cf. Habermas, 2006: 130-131).

Su intención fue imponer una disciplina en la deliberación pública a partir de una concepción política consensuada que no arriesgara la estabilidad social. Sin embargo, su costo es el de hacer injustamente a un lado argumentos —como los religiosos— que bien pueden enriquecer las discusiones en un mundo plural (Cf., Martínez, 2012: 298). El temor a que este tipo de posiciones puedan ser fuente de disenso y conflicto no es justificado en Estados democráticos, pues bien puede sortearse el peligro con otra clase de prescripciones normativas.

Incluso, a los críticos de Rawls les preocupa que su postura vulnere la neutralidad del Estado. Y es que privilegiar a cualquiera de las partes —se religiosa o no— atenta contra el principio de imparcialidad estatal frente a las visiones del mundo (Cf. Habermas, 2006: 131). Así, las restricciones al uso público de razón pública parecen imponer una carga asimétrica a los creyentes con relación a sus conciudadanos seculares (Cf. Leclerc, 2016: 68).

Habermas (2006: 133) afirma que un régimen laico no puede gravar excesivamente a los creyentes imponiéndoles deberes incompatibles con su forma de existencia religiosa. Por consiguiente, está a favor de no reducir precipitadamente la polifonía de voces en la esfera pública de una sociedad plural. Caso contrario, el Estado corre el riesgo de “cercenar la formación de la voluntad democrática de recursos de interpretación para ingeniosas soluciones a los problemas” (Habermas, 2015: 139). El filósofo alemán defiende la inclusión de las religiones en la esfera pública, pero se distancia de la propuesta de Rawls (Cf. Leclerc, 2016: 67).

Por su parte, Charles Taylor califica de “tiránico” exigir que todos debatan sobre lo público exclusivamente en términos de la sola razón, sobre todo en una sociedad filosófica y religiosamente diversa (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 153). Cornel West es más severo y denuncia un “secularismo dogmático” en Rawls:



## CAPÍTULO TRES

¿No deberían preocuparnos [...] el dogmatismo y el autoritarismo disfrazados de secularismo que aplastan el diálogo y abortan el debate? Las prácticas democráticas —el diálogo y el debate público— son siempre desordenadas e impuras. Un control secular puede ser tan arrogante y coercitivo como un control religioso (Habermas *et al.*, 2011: 20-21).

En la misma línea, Ronald Thiemann reprochó a Rawls su ideal de una sociedad bien ordenada. El teólogo refuta esta aspiración aseverando que las democracias reales no son “reinos ideales”, sino “entidades histórica y socialmente encarnadas” (citado en Martínez, 2012: 301).

Otra objeción empírica importante es la que hace notar que los ciudadanos religiosos podrían no estar dispuestos separar sus aportes en la esfera pública entre los formulados en un lenguaje secular y los que usan términos religiosos. De hecho, a varios les podría resultar complicado —por no decir imposible— imaginar o saber cómo justificar secularmente sus posiciones políticas (Cf. Habermas, 2006: 34; 134).

Esto puede entenderse si se asimila que la auténtica fe no es para el devoto una mera doctrina que se posee o aprende; antes bien, es un acto de *profesión* por el cual la religión se convierte en una fuente de energía para la totalidad de su vida. De ahí que para muchos ciudadanos religiosos sea un imperativo adecuar su actuar público y sus nociones de justicia a sus convicciones religiosas. Para ellos, no hay distinción entre la vida desde la fe y su existencia social y política (Cf. Habermas, 2006: 135).

Así, tratar de transponer la separación institucional Iglesia-Estado a un plano psicológico, puede resultar en una indebida carga mental para los ciudadanos creyentes (Cf. Habermas, 2006: 137; Leclerc, 2016: 68). Se trataría de una escisión o desdoblamiento artificial de su conciencia política y religiosa que arriesgaría su vida espiritual. (Cf. Habermas, 2006: 132).

He optado por llamar a esta contradicción como la paradoja de la doble vida: por el día ciudadanos y por la noche creyentes (!). Sabemos que el asunto es más complicado que esto. El axioma del confinamiento de lo religioso a lo privado, además de poco apegado a la realidad, aparece como una exigencia desmedida que debemos tratar de atenuar. Sólo debe pensarse en la incertidumbre que debe provocar tratar de categorizar permanentemente nuestras acciones entre públicas y privadas. Guardando las debidas proporciones, los malos tragos y la indeterminación que sufren los personajes de ficción de las historietas por su doble identidad pueden darnos una idea esto.

Así, pedir a los creyentes y a las iglesias una estricta división de sus convicciones religiosas y políticas podría debilitar su compromiso con la sociedad civil. Para cualquier sería

difícil apoyar un régimen en el que sus creencias no pudieran prosperar o inclusive tuvieran que debilitarse. Además, en términos funcionales, tampoco es viable solicitar en todo momento a los ciudadanos religiosos que encuentren equivalencias seculares de sus manifestaciones religiosas (Cf. Habermas, 2006: 130; 132).

Por último, se critica a Rawls que no considere las creencias y los compromisos religiosos como parte de la identidad pública de una comunidad. Esta deliberada desestimación impide visibilizar a las religiones y margina a aquellos creyentes que desean participar en pro del bien social en virtud de sus convicciones de fe (Cf. Martínez, 2012: 298) Es cierto que la tradición liberal ha procurado la independencia del lenguaje de las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de justicia. Sin embargo, no es menos verdadero que su desarrollo se gestó en constante interacción con el mismo trasfondo cultural que pretende privatizar.

Además de las referidas críticas a Rawls, existen una serie de objeciones y señalamientos a los límites del tradicional concepto de razón pública en sí mismo. A continuación las enlisto:

- 1) En primer lugar destaca que la excomuni3n pol3tica de la religi3n ya no se justifica a la luz de las condiciones del presente. En los siglos XVI y XVII, los conflictos religiosos obligaron a los Estados a que eventualmente sostuvieran su poder con base en una comunidad de obligaciones y no de convicciones. En ese momento, fue necesario oponer unos d3biles principios de laicidad contra identidades religiosas fuertemente asentadas. En el siglo XXI, la situaci3n es distinta en la mayor3a de las sociedades occidentales. Estas han asimilado como parte de su base identitaria nociones como las de Estados de Derecho, democracia o econom3a de mercado. Esto permite afrontar con mayor solidez que en el pasado el hecho de la diversidad. Por tanto, es hay mejores posibilidades para cumplir con el ideal de una esfera p3blica abierta a todos los discursos, sin necesidad de confinar alguno a la esfera de lo privado (Cf. Leclerc, 2016: 59-61).
- 2) La sola raz3n se mostr3 hist3ricamente vulnerable a las debilidades de las que se acusaba a la religi3n. Durante los siglos XIX y XX, el mundo atestigu3 lo que Eric Voegelin denomin3 como “religiones pol3ticas”. El nazismo y el comunismo, por ejemplo, surgieron al amparo de paradigmas seculares como el positivismo, el historicismo o el cientificismo. Con ello, los Estados irreligiosos mostraron que pod3an ser tan dogm3ticos y represores como cualquier teocracia. Es posible afirmar que “los

totalitarismos no son solo experiencias políticas cuestionables y desastres humanos; son también y sobre todo señal del fracaso de la razón clásica” (Leclerc, 2016: 62).

- 3) Como hemos visto, las voces liberales demandan la exclusión de la esfera pública de ciertas cuestiones “no puramente políticas”. Entre ellas están aquellas relativas al sentido de la vida o algunas de moral de la sociedad. Como consecuencia, Ferry (2016: 34-35) y Leclerc (2016: 62-64) observan que la gramática de la razón pública se muestra impotente ante ciertos debates contemporáneos: la interrupción voluntaria del embarazo; la gestación subrogada; los test genéticos antes del nacimiento; los trasplantes de órganos; el matrimonio entre personas del mismo género; la eutanasia; la manipulación del genoma humano; la clonación de personas; las biotecnologías son todas cuestiones que desbordan el formalismo del derecho y el campo de lo mundano al que los liberales desearían limitar la deliberación pública. La regulación de estos asuntos inevitablemente se cruza con “razones no públicas” y teorías englobantes del bien (Cf. Martínez, 2012: 300). Por tanto, —en lugar de buscar censurar doctrinas comprensivas religiosas y privilegiar otras que se muestran como normativamente imparciales cuando en realidad no lo son—, valdría más la pena reflexionar en torno a directrices ideales que abran el debate de estos temas a posiciones que pueden resultar enriquecedoras.
- 4) En relación con el problema recién mencionado, se encuentra la “objeción de ocultación de preferencias no axiológicamente neutras” (Cf. Ferry, 2016: 35). Así, se observa que existen estrategias liberales que dan por neutras acciones judiciales y de gobierno que en realidad promueven alguna visión comprensiva del individuo o la sociedad (Cf. Martínez, 2012: 303). Por ejemplo, los Derechos Humanos parten de una “metafísica humanista cuya Dogmática restringe el círculo de destinatarios a los seres humanos vivos” (Ferry, 2016: 35). No pretendo con esto descalificar ninguna doctrina comprensiva, sea secular o religiosa. Más bien, considero que es importante ser conscientes de la visión normativa que en el fondo se promueve así como explicitarla.
- 5) Una crítica más apunta a la frustración de una autonomía plena del individuo. Rawls pensaba que un Estado democrático requería que las personas separaran sus convicciones morales de sus responsabilidades y razones políticas. En contraposición, hoy existe un ideal de autonomía expresiva y autorrealización por el cual los seres humanos aspiran a ser reconocidos públicamente en la integralidad de su personalidad

sin verse orillados a fragmentar en un plano privado y otro público sus creencias y responsabilidades, respectivamente (Cf. Ferry, 2016: 36).

- 6) Hay también una preocupación por el peligro de vaciamiento de la base prepolítica de la solidaridad cívica. Este riesgo es causado por la búsqueda de un consenso por solapamiento. Así...

Se seguirá un rodeo de la democracia participativa. Por una parte, las convicciones morales, religiosas, englobantes en general, proveen recursos prepolíticos de sentido y de motivación para una adhesión sólida a los principios de la justicia política. Por otra parte, necesitan ser sometidas a la prueba que representan las confrontaciones civiles, legales y públicas. Sin esta prueba, las convicciones corren el riesgo de caer en el desamparo y desmoronarse, lo que puede dar lugar tanto a un escepticismo o a un relativismo generalizado como a que la creencia se endurezca sobre posiciones inmovilistas y fundamentalistas, pudiendo llegar hasta el fanatismo (Ferry, 2016: 36-37).

Cada una de estas críticas y objeciones hacen ver como excesivos los límites marcados para la participación de la religión en la esfera pública. A la vez, muestran lo deseable que sería constituir una esfera pública postsecular en el que las creencias pudieran tener un nuevo alcance bajo otra clase de directrices (Cf. Leclerc, 2016: 64). Abogo por una ampliación de la arena deliberativa y una transformación del uso público de la razón.

Este cambio llevaría a dejar de eludir en la esfera pública las preferencias y convicciones de los individuos, flexibilizando los criterios para introducir pretensiones normativas. De esta forma, se abriría la posibilidad de reconocer “registros preargumentativos” tales como doctrinas comprensivas, discursos morales, experiencias de vida, narraciones con enseñanzas éticas e incluso gramáticas que operan con base en imágenes y signos (Cf. Ferry, 2016: 29; 34; 37; Leclerc, 2016: 64).

La apertura reconstructiva de la esfera pública sustituiría la búsqueda de un consenso traslapado por la de un *consenso por confrontación* que active procesos de diálogo público. Un modelo así se adecúa mejor al anhelo de una democracia deliberativa y de una sociedad postsecular, pues asume y abraza la pluralidad en vez de trascenderla o esquivarla (Cf. Ferry, 2016: 34; 37; 47; Martínez, 2012: 302). Además, se muestra más realista que la propuesta empíricamente inestable e incierta de un consenso por solapamiento (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 51).

El consenso por confrontación también es consistente con la idea de Habermas (2006: 129) de que el poder solo puede perder su carácter represivo mediante el intercambio de

## CAPÍTULO TRES

razones entre los ciudadanos de una comunidad democrática. También abona al deber moral de civilidad por el cual los ciudadanos se deben buenas razones los unos a los otros.

Ahora bien, para que el consenso por confrontación y una esfera pública postsecular sean bien logrados, es imperioso que ciudadanos seculares y religiosos satisfagan algunos presupuestos cognitivos y actitudes epistémicas (Cf. Habermas, 2006: 126). Es un principio ético del debate que los participantes acepten *a priori* que tanto ellos como sus interlocutores dialogan como seres libres e iguales en la búsqueda cooperativa de la verdad, veracidad o rectitud donde solo rige la fuerza del mejor argumento (Cf. Habermas citado en Ferry, 2016: 39).

Por ende, en las deliberaciones de la esfera pública, creyentes y no creyentes tienen que estar abiertos a escucharse entre sí y, si es el caso, conceder la validez del argumento del otro si este se muestra plausible. A pesar de sus potenciales desacuerdos en materia de imágenes del mundo, deben respetarse y procurar alcanzar un entendimiento racional (Cf. Habermas, 2006: 128-129).

En resumen, la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple con determinadas expectativas relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas tocantes a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo (Habermas, 2006: 12).

Como puede imaginarse, la adquisición de estas actitudes solo se da a partir de transformaciones en las sociedades que no son resultado del azar. Responden a procesos históricos de aprendizaje y cambios de mentalidad. Aunque estas alteraciones son necesarias para sus procesos democráticos, los Estados no pueden imponerlas mediante el poder jurídico o político; es decir, dependen de modificaciones que no pueden desatar solo con sus recursos (Cf. Habermas, 2006: 11).

Se puede decir que el principal aprendizaje que creyentes y no creyentes deberían desarrollar en pro de una esfera pública postsecular radica en un cercioramiento reflexivo de los límites de la fe y el saber. Como un observador postmetafísico, Habermas (2006: 10; 14; 152) contempla un esfuerzo que debería realizar cada una de las partes: a los ciudadanos creyentes les tocaría asumir una conciencia religiosa reflexiva; a los seculares, trascender autorreflexivamente los límites de la sola razón. Esta asignación equitativa de deberes parte de que el filósofo alemán considera a ambos tipos de ciudadanos como miembros iguales de una

comunidad democrática que deben encontrarse en el mismo nivel del uso público de la razón (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 34; 36).

Se ha mencionado en un nivel general lo que se requiere tanto de los creyentes como de los ateos y agnósticos para dar lugar a una esfera pública postsecular. En los siguientes subapartados se verá con mayor detalle las implicaciones de esta transformación.

### 3.3.1 Consideraciones para los ciudadanos religiosos

Que los creyentes puedan participar como tales en la esfera pública solo puede resultar valioso para la sociedad si estos se esfuerzan por ir más allá de la mera protección de las convicciones de su comunidad de fe. Para que su aporte sea significativo, se espera que hagan una expresión simbólica de aquellos contenidos de su tradición que puedan contribuir a arrojar luces en asuntos de interés público. Así, se trata de que los adeptos o representantes de una religión se asuman como ciudadanos en los procesos de formación de la opinión pública. Esto implica que acepten las reglas de la esfera pública política sin por ello perder el derecho a enriquecer la interpretación y construcción de los valores comunes a todos desde su visión religiosa del mundo (Cf. Leclerc, 2016: 57).

Habermas (2006: 12) señala que, para los creyentes, es menester entrar en un proceso de autorreflexión y reconciliación con el mundo secularizado y moderno. Afirma que se espera de ellos el apego a tres condiciones cognitivas imprescindibles: 1) que relacionen reflexivamente el contenido de su fe con el pluralismo religioso y filosófico; 2) que armonicen sus creencias con la primacía epistemológica de las ciencias socialmente institucionalizadas y 3) con la moral universalista de los Derechos Humanos (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 36; Leclerc, 2016: 68).

Yo, por mi parte, he ampliado esta propuesta a un cuerpo de siete prescripciones con base en las reflexiones hasta este punto expuestas. A continuación las enlisto y profundizo en ellas:

#### 1) Respetar el carácter laico del Estado

Los ciudadanos creyentes deben reconocer que no son solo miembros de una comunidad de fe. También forman parte de una *civitas terrena*. Por ende, tienen que aceptar que el Estado está obligado a ejercer el poder de modo neutral en términos de visiones del mundo (Cf. Habermas, 2006: 137-138). La aceptación a las reglas de una sociedad abierta es a la vez una invitación

para que las religiones se conviertan a un uso público de la razón. En consonancia con esta disposición, el Papa Francisco ha exhortado a los cristianos a que no se replieguen en sí mismos; por el contrario, pide atender el mandato evangelizador de ir a las periferias existenciales y geográficas (Cf. Ferry, 2016: 37).

### 2) *Adquirir una actitud crítica y reflexiva que vaya más allá de la doxa y del dogmatismo*

Como hemos analizado con el caso de los fundamentalismos, las discusiones en las que están inmiscuidas las creencias corren el riesgo de tornarse violentas y poco fructíferas cuando no superan una visión simplista e intransigente. Por ello, es importante que se tornen reflexivas si desean introducirse en los debates de la esfera pública. Hay que recordar que una de las metas ideales de esta estructura social es la de constituirse en un espacio en el que se razona discursivamente.

Sin embargo, queda la duda de a qué nos referimos en específico cuando usamos el calificativo de “reflexivo”. Ferry (2016: 39) considera que tildar así a un posicionamiento no depende de si proviene de la ciencia, la religión o la ideología. Más bien está relacionado con la disposición para adoptar los tres siguientes principios:

- 1) *Falibilismo*. Esta cualidad lleva a entender que ninguna certeza está a salvo del error (Cf. Ferry: 38). Esto significa para los credos que, en el lenguaje público, tienen que aceptar que ninguna certidumbre puede pretenderse como definitiva, pues es siempre susceptible de ser falible. Sin la aceptación de este principio, no es posible cuestionar críticamente los argumentos presentados en un debate. Consiguientemente, se exhorta a los creyentes que no intenten propagar los contenidos de su fe por la misma vía dogmática a través de la cual lo hacen con otros adeptos a su religión (Cf. Leclerc, 2016: 71-72).
- 2) *Criticismo*. Según este principio, se espera que los participantes de un debate estén dispuestos a ofrecer justificaciones y aceptar refutaciones sobre sus posicionamientos (Cf. Ferry, 2016: 38). Como afirma Judith Butler, hay que aceptar que la existencia social posee el riesgo latente de ser interpelados, incluso de modo injurioso, inquietante o molesto (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 17).
- 3) *Perspectivismo*. Esta actitud epistémica implica aceptar que el contenido de una proposición solo tiene sentido desde la posición y punto de vista de quien la enuncia. Así, la validez de una proposición depende de la modalidad que se le imputa. Por este

precepto, el mito dejaría de ser visto como un cuento para niños, por ejemplo. (Cf. Ferry: 38-39).

Reconocer estos tres principios ayuda a juzgar con mayor claridad el rigor de un enunciado más allá de las muchas veces jerárquicamente prejuizadas etiquetas epistemológicas como las de conocimiento e ideología (Cf. Ferry, 2016: 41).<sup>31</sup> Los diversos registros del discurso vertidos en los debates públicos serían considerados estatutariamente iguales en dignidad epistémica siempre que interioricen estas actitudes.

Algunos creyentes podrían temer que esta exigencia debilite sus convicciones. Sin embargo, Ferry (2016: 39) piensa que ocurriría lo contrario. Las creencias pueden fortalecerse si se les expone al filtro de la publicidad; es decir, los ciudadanos religiosos forjarían opiniones más sólidas al tener la oportunidad de confrontarlas en el fuego de la crítica.

La teología puede ejercer una labor de convencimiento para los creyentes en este sentido, ya que tiene una amplia experiencia vinculándose racionalmente con los contenidos de las comunidades de fe (Cf. Habermas, 2006: 12). Ayuda a visibilizar la inteligencia de la religión esquematizando su tesoro de experiencias y reflexiones (Cf. Ferry, 2016: 41). La filosofía haría una tarea análoga con los ciudadanos seculares en la búsqueda de que apuesten por una actitud postsecular.

### 3) Renunciar a cualquier pretensión monopolizadora del proceso de formación de la opinión pública y de la voluntad común

Como reconocen Romerales y Zazo (2016: 14), el diálogo en la esfera pública entre las comunidades religiosas, las diversas instancias de la sociedad civil y la clase política implica dos condiciones primarias: por un lado, que se renuncie a imponer pretensiones totalizantes u holistas; por el otro, reconocer la potencial validez y legitimidad de los argumentos de todos los interlocutores.

Estas premisas están vinculadas con el requerimiento de que los creyentes acepten por buenas razones el carácter laico del Estado. Los ciudadanos religiosos pueden corroborar empíricamente que ya no viven en una sociedad religiosamente homogénea (Cf. Habermas, 2006: 136). Desde Weber, los sociólogos de la religión han descrito esta situación como la pérdida del monopolio comovisional. Por consiguiente, ya no son públicamente posibles las

---

<sup>31</sup> Adorno (2001: 13), por ejemplo, tachaba de ideología a aquellas escuelas de pensamiento que no compartían su visión normativa del quehacer científico. La propuesta de Ferry permite juzgar el rigor de una propuesta más allá de sus inclinaciones axiológicas.



visiones totalizantes que buscan homogeneizar a los individuos y las sociedades bajo una misma imagen del mundo. En los regímenes seculares, las religiones fueron despojadas de la exclusividad en la función de generar cosmovisiones (Cf. Mardones, 1998: 64-65).

La Modernidad problematiza los credos al ofrecer un abanico de opciones cosmovisionales. Con esto, se desata un alto grado de reflexión al respecto así como un incremento de la dificultad para alcanzar certezas religiosas (Cf. Berger, 2006: 18-19). Consciente de que no hay punto de retorno en estas transformaciones, Ferry (2016: 43) ve con recelo las teologías y filosofías de lo Absoluto, cuyo principal némesis es el relativismo. En contraste, se muestra optimista ante el pensamiento religioso con una inflexión intersubjetivista que busca un diálogo ecuménico e incluso transconfesional abierto a los mismos ateos.

El rechazo a las pretensiones monopolíticas podría resultar familiar a aquellas religiones que reconocen la diversidad interna que ellas mismas guardan (Cf. Moore, 2015). El cardenal Vlk, por ejemplo, reconoció que el pluralismo es un hecho positivo e insuperable que atraviesa a la misma Iglesia católica: “Aunque es cierto que nuestras sociedades se enfrentan a la cuestión de los fundamentos comunes de la cultura, de la sociedad y de la ética’ es preciso considerar que ‘las iglesias no poseen monopolio alguno en la consolidación de estos fundamentos’” (citado en Ferry, 2016: 45).

#### 4) Convivir de un modo razonable con las posturas de otras doctrinas comprensivas religiosas o arreligiosas

Los ciudadanos creyentes enfrentan el reto de relacionarse pacíficamente con denominaciones religiosas distintas a las suyas al tiempo que buscan que esto no afecte sus propias pretensiones de verdad (Cf. Habermas, 2006: 145). Para Peter Sloterdijk la solución adecuada a este dilema es que los creyentes pasen del “monolingüismo” al “plurilingüismo” religioso (Cf. Sloterdijk & Kasper, 2007: 59-61). Esto significa que, como si se tratara del dominio de varios idiomas, los creyentes deberían profesar múltiples religiones. Para este filósofo, aquellos que se rehúsen aduciendo que la religión es un asunto de todo o nada se apegan a una forma decadente de las creencias que piensa que la verdadera religión es totalitaria.

En mi experiencia como creyente, considero que una exigencia como la de Sloterdijk sería difícil de aceptar para gran parte de las personas religiosas. Aunque hay algunas confesiones que se prestan más a esta pretensión —tales como el hinduismo o algunas ramas del budismo— para otras resultaría muy complicado, por no decir imposible. Incluso atentaría

contra su libertad de religión. Por tanto, veo más realista la posición del cardenal Walter Kasper, quien afirma...

El pluralismo religioso existe y es indiscutible que tenemos que aprender a aceptarlo, pero yo como persona no puede ser plurilingüe en religión: puedo intentar entender otros lenguajes religiosos y cultivar una relación pacífica con ellos, pero a fin de cuentas, como hombre religioso que soy, me decido por una forma particular. La religión tiene que ver con la tolerancia, pero también con la decisión (Sloterdijk & Kasper, 2007: 60).

Por su parte, Ratzinger (2013a) ayuda a clarificar este debate explicando las tres principales orientaciones teóricas que se han delineado para el diálogo entre religiones. Cada una parte de diversos presupuestos sobre el estatus salvífico que las religiones se otorgan entre sí. Aunque la salvación no es el objeto de los debates de la esfera pública, es útil conocer estas posturas ya que pueden determinar la disposición para relacionarse a partir de temas mundanos. A saber, estas orientaciones son el pluralismo, el exclusivismo y el inclusivismo.

El pluralismo religioso es representado, principalmente, por tres teólogos: John Hick, Paul F. Knitter y Perry Schmidt-Leukel (*Cf.* Ratzinger, 2013a: 42). De acuerdo con esta perspectiva, todas las religiones son caminos a la salvación igualmente válidos y efectivos. Algunos cristianos pluralistas, por ejemplo, le asignan un papel destacado a Cristo, pero no exclusivo. Al igual que en términos de Sloterdijk, los pluralistas equiparan la diversidad de lenguas con la de religiones. En este sentido, cada creencia posee sus propios símbolos, pero estos podrían traducirse de un credo a otro ya que se considera que todos responden a una misma estructura de pensamiento (*Cf.* Ratzinger, 2013a: 20).

Bajo este planteamiento, parece irrelevante la distinción entre religiones, cuando menos en razón de la búsqueda de la salvación (*Cf.* Ratzinger, 2013a: 13). En consecuencia, la virtud de esta postura sería una total apertura a la tolerancia. Sin embargo, la debilidad que se le acusa es la de ser imprecisa en términos históricos y empíricos. Al presentar a las tradiciones religiosas como una masa indiferenciada, ignora que un somero análisis fenomenológico inmediatamente arroja importantes distinciones. Estas no se reducen solo a sus mitos, símbolos y rituales, sino que también encaminan a los creyentes hacia expectativas vitales muy particulares (*Cf.* Ratzinger, 2013a: 43).

En franca oposición al pluralismo está el exclusivismo. Su máximo exponente fue el pensador suizo Karl Barth. Según esta visión, solo existe una verdadera religión, y el resto no constituyen más que ilusorios caminos de salvación. En el caso de Barth, estaba claro que el

## CAPÍTULO TRES

cristianismo era la única fe y vía de redención auténtica. Según Ratzinger (2013a: 40-41; 67), hoy difícilmente algún teólogo defendería esta posición.

Finalmente, como una alternativa entre el pluralismo y el exclusivismo se encuentra el inclusivismo. El renombrado teólogo del siglo XX Karl Rahner fue su más destacado exponente. De acuerdo con este esquema, los creyentes consideran que sus religiones son verdaderas, pero le reconocen a las otras la capacidad para suscitar la salvación, aunque sea solo de modo imperfecto. Para un cristiano como Rahner, esta actitud se tradujo en aceptar que...

Lo que todas las religiones presentan de manera sólo imprecisa, bajo claves oscuras y desfigurado también en parte, eso se ha hecho visible en la fe en Jesucristo. Tan sólo él purifica las religiones y las conduce hacia su propia esencia, hacia su profundísimo anhelo interior (Ratzinger, 2013a: 42)

Naturalmente, un enunciado así puede parecer arrogante a los pluralistas. En respuesta, Rahner responde que a las religiones no se les puede pedir renunciar a esa arrogancia.

Como he mencionado, los asuntos que se tratan en la esfera pública política están lejos de tratar cuestiones de salvación espiritual. No obstante, es importante conocer estas tres orientaciones para las relaciones entre religiones, pues los creyentes suelen supeditar su “salvación terrenal” a la divina. De tal manera, una actitud como la exclusivista podría dificultar la discusión con otras religiones y doctrinas comprehensivas arreligiosas sobre asuntos mundanos. En cambio, el pluralismo facilitaría notablemente las cosas, pero aun el inclusivismo haría posible una relación razonable como la que ve necesaria Habermas.

### 5) Respetar la primacía y autoridad teórica de las ciencias institucionalizadas en cuestiones y decisiones del saber mundano

Esta prescripción está orientada a la dimensión teórica de la racionalidad; esto es, a aquella que es susceptible de crítica y de mejora a través de postulados teoréticos y contrastaciones empíricas. Pide a los creyentes que armonicen la interpretación de sus convicciones de fe con los progresos científicos sobre el saber secular acerca del mundo (Cf. Habermas, 2006: 145). De tal manera, se espera que no se muestren intransigentes ante descubrimientos y hechos que —aunque no son irrefutables en virtud del falsacionismo— son corroborables empíricamente y se tienen por verdaderos mientras no se demuestre lo contrario.

Un notable ejemplo de esta conciliación entre ciencia y fe se muestra en la figura del Dr. Gerald Schroeder. Este físico judío formado en el MIT ha desarrollado importantes

trabajos que le permiten compaginar sus creencias sobre el origen del Universo con los sofisticados avances de las ciencias naturales.<sup>32</sup> Lo interesante del caso es que la interpretación de los hechos se hace con base en argumentos científicos. Es decir, Schroeder no pretende negar lo fáctico por no corresponder con su visión religiosa, sino que a los descubrimientos de la ciencia les dota de una comprensión religiosa.

Ahora bien, la primacía y autoridad del conocimiento científico sobre el saber mundano no equivale a decir que quede libre de cualquier tipo de escrutinios. Como observa Ratzinger, la bomba atómica y la manipulación genética para la producción y selección de seres humanos son ambos frutos de la ciencia. Dado la repercusión que pueden tener sobre los individuos y la sociedad, sin duda deben ser analizadas desde una perspectiva ética en la cual las religiones pueden tener voz (*Cf.* Habermas & Ratzinger, 2013: 44). Lo que quiero dejar patente es que no es lo mismo negar arbitrariamente la teoría de la evolución de las especies que hacer un posicionamiento ético sobre la clonación humana.

#### 6) Hacer compatibles los contenidos de la fe con la moral universalista de los Derechos Humanos

Habermas pide a las religiones que acepten la preeminencia de del derecho racional —esto es, el que reconoce la libertad e igualdad de la persona— y de la moral universalista (*Cf.* Habermas, 2006: 145; Leclerc, 2016: 69). Por mi parte, retomando al mismo Habermas, yo he expuesto que la fundamentación de la ética depende de la apelación a axiomas normativos previamente aceptados. Estos axiomas se asientan en las sociedades a partir de factores históricos y culturales.

De este modo, nos asalta una duda: ¿por qué las religiones habrían de aceptar la primacía de los Derechos Humanos?; ¿no son acaso estos un caso más de códigos determinados culturalmente? Algunos justificarían que, a diferencia de las estipulaciones morales de las creencias, los Derechos Humanos son universales. Sin embargo, permanecería la duda acerca de en qué radica su pretendida universalidad.

Ratzinger, por ejemplo, le pide a Habermas que no olvide que la tradición judeocristiana y la racionalidad laica —es decir, las dos grandes culturas occidentales

---

<sup>32</sup> Entre sus obras destacan *Genesis and the Big Bang* (1990), *The Science of God: The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom* (1997), *The Hidden Face of God: Science Reveals the Ultimate Truth* (2002), *God According to God: A Physicist Proves We've Been Wrong About God All Along* (2009). En la siguiente liga se puede conocer brevemente uno de sus interesantes y polémicos argumentos sobre cómo puede probarse desde la Física la existencia del Dios bíblico: <https://www.youtube.com/watch?v=eQVm8RokoBA>

mayormente responsables de la actual configuración de los Derechos Humanos— no son universales. Aunque han influido a muchas culturas del orbe, el Pontífice emérito reconoce que la racionalidad normativa occidental no es comprensible para toda *ratio* (Cf. Habermas & Ratzinger, 2013: 50-51).

¿Qué justificación nos quedaría, entonces, para sostener la primacía de los Derechos Humanos? Cuando Habermas hace esta estipulación, en el fondo alude a su ética discursiva, la cual declaradamente pertenece a la familia kantiana de las éticas universalistas (Cf. Mardones, 1998: 98; 102). Una ética así aspira a fundar un código moral que no se desprenda de intuiciones histórica, religiosa o culturalmente formadas. Este cometido vendría a contradecir la explicación que anteriormente hice.

Se dice que esta ética es universalista por su pretensión de generar normas válidas que ganen el reconocimiento de todos aquellos que se someterán a ellas. Asimismo, se le califica de discursiva o procedimental por el método que emplea para lograr su cometido (Cf. Mardones: 96). Recordemos que la noción de discurso —*diskurs* en alemán— está más vinculada con lo que en español entendemos por discusión (Cf. Habermas, 2006: 24). De ahí que el procedimiento que sigue la ética discursiva para derivar principios morales sea el siguiente:

[Se] supone que nos situamos en un discurso [*debate*] universalmente ampliado en el que todos los afectados pudieran participar y en el que pudieran tomar posición desde una perspectiva hipotética, acudiendo a argumentos acerca de las pretensiones de validez de normas y maneras de actuar que se han vuelto problemáticas. Es discurso práctico moral es, por tanto, un discurso de entendimiento [...]: ver algo desde el punto de vista moral supone no vernos a nosotros mismos ni a nuestro entendimiento del mundo como estándares para universalizar una manera de actuar; supone poner a prueba su generalizabilidad desde el punto de vista de los otros (Mardones, 1998: 96).

Como se puede observar, esta estrategia continúa con el proceso de lingüistización de lo sagrado, sustituyendo los fundamentos religiosos y tradicionales de la moral por un método de argumentación ética. Con él, se pretende ampliar la comunidad de comunicación que delinea un código concreto de moral universalista hasta un foro potencial que englobaría idealmente a todos los afectados (Cf. Mardones, 1998: 96-97).

Aunque parece que la ética discursiva desaparece el problema de la fundamentación no racional de la moral, su método refleja en sí mismo el rastro de una tradición religiosa. Y es que presupone que las personas son individuos libres y autónomos capaces de habla y acción que buscan regirse según normas para constituir una comunidad humana y racional. Tanto el reconocimiento de que los seres humanos son insustituibles como el deseo de construir

cooperativamente una comunidad son ideas con raíces religiosas. Así lo reconoce Habermas al afirmar que se trata de “la apropiación de la sustancia de la idea de la historia de la salvación de procedencia judeocristiana” (citado en Mardones, 1998: 101).

El filósofo alemán justifica que todos los individuos puedan entrar al debate moral de la ética discursiva ya que les presupone como sujetos morales con una dignidad común y universal de toda la humanidad (Cf. Mardones, 1998: 102). Claramente, esta asunción se desprende del precepto judeocristiano del *imago dei*, que dice que los seres humanos están hechos a imagen y semejanza de Dios (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 63).

Que el axioma de la igual dignidad y libertad de todos los seres humanos no es evidente *a priori* para todos se demuestra en que podría contravenir la lógica estratégica de un utilitarista extremo que busque llevar hasta sus últimas consecuencias el precepto de maximización del bien individual y colectivo. A alguien así, le sería plausible prescindir de aquellas personas que no representen un beneficio estratégico ni para él, ni para su comunidad. Piénsese en los presos, las personas con capacidades distintas, los ancianos u otros grupos vulnerables de la población de los cuales nos hacemos colectivamente responsables por reconocerles su dignidad como seres humanos.

A la luz de estos argumentos, espero que se entienda que la moral universalista de los Derechos Humanos no es del todo neutral en términos de procedencia histórica y cultural. Aun así, acepto la conveniencia de que las religiones se adecúen a ella. Pero mi motivación no es la misma que la de Habermas, quien sin muchas explicaciones afirma llanamente la superioridad del razonamiento moral secular. Para mí, el valor de esta prescripción radica en que les posibilita a las comunidades de fe participar en la definición argumentativa de principios morales comunes a todos.

Con todo y lo loable de la ética discursiva, algunos pensadores como Enrique Dussel (visto en Mardones, 1998: 102-103) consideran que su procedimiento universalizante tiene un sesgo riesgoso: al universalizar la dignidad humana de los individuos, puede eliminar sus rostros y circunstancia concretas de pobreza, injusticia y opresión. Con ello, la ética discursiva puede tornarse en abstracta e impasible. Al suponer que los participantes en el debate se relacionan en un plano de igualdad como competentes lingüísticos, se puede ignorar que los “pobres-excluidos” de la historia pueden ser más bien incompetentes lingüísticos cuasi inteligibles y cuasi comunicativos, o incluso sin voz.

## CAPÍTULO TRES

A la ética comunicativa de Habermas, Dussel le opone una ética liberacionista. La diferencia entre ambas estaría dada en la manera como constituye cada una a su sujeto moral. Mientras la discursiva parte de la intersubjetividad del debate, la liberacionista pone el acento en el sufrimiento de los demás (Cf. Mardones, 1998: 108). Para Karl-Otto Apel, coartífice de la ética discursiva, las propuestas liberacionistas no resultan opuestas al enfoque de la moral universalista, sino que más bien son complementarias.

En este sentido, algunos filósofos de tradición judía como Franz Rosenzweig, Hermann Cohen y Emmanuel Lévinas señalan que las religiones pueden ayudar a encarnizar la abstracta ética discursiva gracias a sus rastros proféticos que visibilizan el dolor de los marginados de la historia (Cf. Mardones, 1998: 107-109).

En esta línea de argumentación, me parece que las religiones pueden contribuir a la apropiación moral de uno de los principios epistemológicos más famosos de la filosofía: el realismo volitivo. En su *Teoría del conocimiento*, Johannes Hessen (1935) explicó cómo los objetos de la realidad son independientes de las percepciones humanas. Pese a que nuestros sentidos pueden ser sustraídos del influjo de las cosas dejando de percibirlos, su existencia no se ve comprometida.

De hecho, las experiencias de nuestra voluntad pueden apoyar la certeza sobre la realidad de estos objetos. “Las cosas oponen resistencia a nuestras voliciones y deseos, y en estas resistencias vivimos la realidad de las cosas. Éstas se presentan a nuestra conciencia como reales justamente porque se hacen sentir como factores adversos en nuestra vida volitiva” (Hessen, 1935: 41).

De esta forma los sujetos cobramos conciencia de nuestro ser en la medida en que existe algo que se opone a nuestra voluntad. Esta es una de las grandes enseñanzas de las tradiciones religiosas, que, a diferencia de la magia, no pretenden intervenir la realidad en pro de nuestro beneficio acudiendo a fuerzas o rituales sobrenaturales (Cf. Pals, 2008). Más bien, ayudan a comprender que, por encima de los deseos humanos, existen realidades fuera de su alcance que debe respetar. Pensado moralmente, el realismo volitivo nos obliga a adecuar nuestra existencia a la de todo aquello que cohabita con nosotros. Esto me lleva a derivar que, *si existe una realidad que debemos de tener en consideración para limitar el ejercicio de nuestra volición y, por tanto, de nuestra libertad, esa es la realidad del otro.*

De todo lo hasta aquí expuesto se sigue que sea útil que las religiones se sumen a los debates de la ética discursiva, pero no en una lógica de inferioridad ante las razones seculares.

Su potencial aporte justifica que se les trate como iguales, sin que dejen de cumplir con el precepto que motiva este subapartado.

7) Traducir los argumentos religiosos a un lenguaje neutral aceptable para todos los miembros de una sociedad cuando se participe en la propuesta o defensa de una decisión política en un foro oficial

Dado que esta prescripción involucra también a los ciudadanos no creyentes, ahondaré en él más adelante. Por ahora me limito a enunciarlo.

La conciliación de cada una de las siete consideraciones para los ciudadanos creyentes descritas aquí deben ser trabajados desde adentro de las religiones. Es decir, no pueden forzarse toda vez que serían vistos como una imposición cultural externa (Cf. Habermas, 2006: 145-146). Pueden resultar útiles para este fin tanto la teología como una filosofía apologética de la religión con experiencia en visibilizar la racionalidad de la fe. No obstante, la asimilación de estos preceptos como un proceso de aprendizaje dependerá en última instancia de la práctica creyente de cada comunidad religiosa.

### **3.3.2 Consideraciones para los ciudadanos seculares**

Así como se hicieron una serie de estipulaciones para los ciudadanos creyentes, la construcción de una esfera pública postsecular requiere establecer directrices complementarias para los no creyentes. Con ello, se busca evitar que la carga para cada una de las partes sea asimétrica y que se atente contra la neutralidad del régimen secular. Habermas (2006: 13; 147) afirma que la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera pública únicamente tiene sentido si todos los ciudadanos aceptan que estas participaciones potencialmente pueden tener un aporte cognitivo y que no son *per se* irracionales o absurdas.

Esta acción solo podría ser aceptada por los ciudadanos laicos siempre y cuando los creyentes que participan en los debates de la esfera pública hayan asimilado el “*ethos* falibilista-criticista-perspectivista”. Si así lo hacen, no habría razón para que a argumentos provenientes de doctrinas comprensivas religiosas se les negara un estatus de igualdad epistémica. (Cf. Ferry, 2016: 39; 41). Por tanto, los no creyentes tendrían que aceptar que pueden aprender algo de sus pares religiosos; que estos no mienten, y que son receptivos a los argumentos y refutaciones del debate público. En otras palabras, los ateos y agnósticos deberían creer que los adeptos a las comunidades de fe son capaces de participar seria y competentemente en una discusión auténtica (Cf. Ferry, 2016: 39).



Sin una disposición así, los ciudadanos seculares pensarán que las tradiciones religiosas y sus seguidores forman parte de una suerte de reliquias arcaicas del mundo premoderno que sobreviven fugitivamente en el presente. También, entenderían a la libertad religiosa como una variante cultural de las labores de preservación de especies en peligro de extinción (*Cf.* Leclerc, 2016: 69). Habermas (2006: 146-147) reconoce la dificultad de la postsecularidad. Un cambio de mentalidad como el descrito no resulta evidente para gran parte de los ciudadanos laicos. Por tanto, el proceso de aprendizaje que se les pide no es menos exigente que el de los creyentes.

Además de la actitud respetuosa que deben guardar hacia el potencial cognitivo de la religión, los ciudadanos seculares tendrían que superar el autoentendimiento de la Modernidad en términos excesivamente secularistas; esto es, un cercioramiento reflexivo de los límites e insuficiencias de la razón secular (*Cf.* Habermas, 2006: 146; 148). La reflexión sobre estas carencias sería la que podría llevarlos a reconocer que las grandes tradiciones religiosas pueden ser todavía portadoras de “contenidos de verdad” así como de intuiciones morales ignoradas y todavía sin explotar (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011 pág. 36). “El laico debe comprender por tanto, que su no adhesión a las concepciones religiosas es un elemento de disenso que no puede ser impuesto o esperado por otros en el espacio público” (Leclerc, 2016: 69).

### **3.3.3 La traducción como una tarea cooperativa entre creyentes y no creyentes**

Además de los seis requisitos expuestos para la inserción de las manifestaciones religiosas en la esfera pública, se prevé una consideración más: la traducción de estos enunciados a un lenguaje profano accesible a cualquiera (*Cf.* Ferry, 2016: 38). Sólo así el capital semántico de las religiones podría enriquecer la cultura política de una sociedad plural (*Cf.* Habermas, *et al.*, 2011: 15). Ahora bien, esta tarea no es solo de los creyentes, sino que recae en todos aquellos implicados en el uso público de la razón.

Los ciudadanos religiosos deben aceptar el requisito de traducción si se consideran leales a las constituciones de sus democracias. Al mismo tiempo, la ética de ciudadanía también reclama de los ateos y agnósticos que no consideren vacías o sin sentido las aportaciones públicas de los creyentes para que puedan participar de su conversión a un lenguaje neutral comprensible para todos (*Cf.* Habermas, 2006: 35).

Entre otras cosas, la traducción permite que los argumentos religiosos pierdan su condición dogmática para que puedan ser susceptibles de crítica (*Cf.* Leclerc, 2016: 72). De

hecho, a esto es a lo que equivale convertir las religiones de un uso privado a un uso público de la razón: ya no se trata solo de expresar un posicionamiento, sino de lograr justificarlo de manera que cualquier debatiente intelectualmente honesto pueda aceptarlo (Cf. Ferry, 2016: 48).

Ferry (2016: 40) explica y justifica el requisito de traducción de la siguiente manera:

Se trata [...] de que las religiones pongan las cartas sobre la mesa y se esfuercen por explicitar, más allá de un 'Dios dice que...' las bases de las convicciones y de las doctrinas de sus tomas de posición con ocasión de problemas, relativos a la sociedad, con un importante contenido ético. Esta explicación debería también poder operar como un antídoto contra la 'santa ignorancia' de los movimientos religiosos radicalizados. En las condiciones de un uso público, el ejercicio teológico consistirá en explicitar el valor operativo de los símbolos del *corpus* doctrinal en un lenguaje secular actualizado.

Aun con estas razones, un halo de polémica rodea a esta prescripción. ¿Qué es lo que la hace distinta de la propuesta de Rawls? Al fin y al cabo, se sigue pidiendo que los ciudadanos religiosos traduzcan su visión y discurso al lenguaje de la razón pública (Cf. Leclerc, 2016: 67). A continuación iré desgranando cada una de las justificaciones, matices y posibles objeciones a este requisito de manera que se comprenda qué lo hace distinto de la clásica visión del uso público de la razón.

En primer lugar, destaca una distinción de fondo. La versión clásica del liberalismo político exige la justificación de posturas políticas con base en razones seculares para garantizar la legitimidad del Estado. Los medios para determinar decisiones colectivamente vinculantes no podrían depender de ninguna comunidad religiosa o ideológica. El ejercicio de la dominación tendría que formularse en un lenguaje accesible a todos con miras a generar resultados universalmente aceptables. De otro modo, las leyes, las políticas públicas o las sentencias judiciales, por ejemplo, no podrían cumplir con el requisito de inclusión e implicación de todos los afectados (Cf. Habermas, 2015: 150). Por tanto, los ciudadanos creyentes tendrían que mantener un equilibrio entre sus convicciones de fe y aquellas meramente políticas (Cf. Habermas, 2006: 134).

Habermas está de acuerdo con esto pero no por entender a las religiones como discursivamente atrasadas o desactualizadas (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 64). El filósofo alemán considera que las democracias requieren un consenso de fondo al cual poder apelar cuando se requiera dirimir sobre cuestiones de justicia. Desde su perspectiva, este consenso solo podría construirse con base en razones seculares. En este contexto, *secular* es un atributo que

## CAPÍTULO TRES

permitiría a una proposición ir más allá de los muros de cualquier comunidad religiosa o colectivo ideológico. “Las razones seculares no amplían la perspectiva de la comunidad particular de cada uno, pero impulsan una perspectiva común para que diferentes comunidades puedan desarrollar un punto de vista más inclusivo, trascendiendo su propio universo del discurso” (Habermas *et al.*, 2011: 66). Con este tipo de juicios, los procesos y decisiones democráticos podrían ser aceptables para cualquier ciudadano, sin importar si es musulmán, cristiano, judío, marxista, etc.

A Charles Taylor le preocupa el adjetivo de “secular”. Tanto Rawls como Habermas hablan de que un lenguaje así sería inteligible o accesible a todos, cualidad que lo haría diferente de los argumentos religiosos. Sin embargo, el pensador canadiense recuerda el caso de Martin Luther King. Su discurso no tuvo problemas para ser entendido pese a estar impregnado de referencias religiosas. De hecho, con sus alusiones al Éxodo promovió un poderoso mensaje sobre la liberación (*Cf.* Habermas, *et al.*, 2011: 63).

Asimismo, Taylor afirma que no hay motivos para pensar que la “sola razón” ofrezca un tipo de esperanto ideológico. Pone el ejemplo de las dos corrientes filosóficas seculares más extendidas: el utilitarismo y el kantismo. Ninguna de las dos está cerca de convencer a todas las mentes honestas (Habermas *et al.*, 2011: 55; 57). En anteriores secciones, ya habíamos advertido con Ratzinger que la racionalidad occidental no es inmediatamente comprensible para todas las *ratio*.

A la vista de estas objeciones, Taylor prefiere el calificativo de “neutral” para el lenguaje al que habría que traducir los argumentos religiosos. El uso de esta terminología oficial del Estado sería necesario para redactar leyes, decretos administrativos, sentencias y cualquier otra determinación gubernamental. Sin embargo, esta prescripción se exige por motivos de legitimidad y no de “inteligibilidad” (*Cf.* Habermas, *et al.*, 2011: 54).

Habermas insiste en que, a diferencia de las religiones, las corrientes de pensamiento secular pueden ser puestas en lenguajes públicos; en otras palabras, pueden ser compartidos, ofrecer justificaciones y atender refutaciones. Los argumentos de las creencias no gozarían inmediatamente de esta capacidad ya que su autoridad radica en algo que está más allá del debate en el que se enuncian y que no todos pueden reconocer (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 62; 66).

Taylor rebate esta posición advirtiendo que las doctrinas comprehensivas arreligiosas también presentan diferencias culturales, étnicas y filosóficas que no todos podrían aceptar y

que están más allá de una solución discursiva (de debate). *Ergo*, la religión no es un caso especial en este sentido (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 66-67). El filósofo canadiense concluirá, entonces, que la redacción de una carta de derechos no puede redactarse en lenguaje cristiano, pero tampoco en otros seculares tales como el kantiano o benthamiano (utilitarista).

Concuerdo con la posición de Taylor. La necesidad de traducción no se justifica por que los enunciados religiosos, en específico, no se puedan compartir y los seculares sí. La motivación auténtica de este requisito es que nuestras sociedades plurales no tienen una base homogénea y estable de convicciones morales compartida, tal como pretenderían los liberales con la idea del consenso entrecruzado (Cf. Ferry, 2016: 44). Es cierto que se requiere un lenguaje común al cual le es más conveniente el calificativo de “neutral” que de secular. Para Ferry (2016: 29), la gramática del derecho cumpliría muy bien con este papel.

Bajo estos parámetros, la posibilidad de que las religiones puedan enriquecer la justificación de normas y decisiones vinculantes dependería de dos factores: 1) el apego a la gramática de la esfera pública moderna; 2) la simultánea ampliación de la razón pública de modo que sea más permeable a los registros discursivos de las doctrinas comprensivas (Cf. Leclerc, 2016: 63-64).

Hay otro grupo de diferencias pragmáticas entre el requisito de traducción y la exigencia de Rawls de acompañar los argumentos religiosos de razones políticas apropiadas. Entre ellas se encuentran los momentos en los cuales sería necesaria o no la traducción, así como el rol que en ella jugarían los ciudadanos no creyentes.

El principio de neutralidad del Estado en materia de imágenes del mundo reclama, de origen, que los funcionarios y los políticos en las instituciones formulen sus acciones en términos igualmente accesibles a todos (Cf. Habermas, 2006: 130). El lenguaje oficial de las democracias laicas debe evitar referencias religiosas. Atender esta demanda al tiempo que se conserva la polifonía de voces de una sociedad plural es el cometido del precepto de traducción (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 35; 53). Así, se entiende que convertir los argumentos religiosos a un lenguaje neutral sea necesario cuando estos busquen introducirse en agendas y negociaciones desde dentro de las instituciones del Estado (Cf. Habermas, 2006: 140).

Para que esta condición no se muestre excesiva, Habermas propone un filtro institucional. Con él, los creyentes no tendrían que traducir posiciones derivadas de sus creencias a menos de que participen en debates oficiales como los de los parlamentos, tribunales o instituciones administrativas. Esto significa que, en los ámbitos informales, los

## CAPÍTULO TRES

ciudadanos religiosos estarían libres de esta carga (*Cf. Habermas, et al., 2011: 35*).<sup>33</sup> Esta concesión marca una distinción entre una esfera pública política espontánea y otra institucional que surge de las corporaciones gubernamentales (*Cf. Habermas, 2006: 139*).

La excusa que da el filósofo alemán a esta ponderación es que imponer prohibiciones lingüísticas a las disputas informales cortaría el acceso a los potenciales recursos de fundación de sentido de las religiones. Además, sólo podría explicarse como una sobregeneralización secularista de la división Estado-Iglesia. De las metas de la secularidad no se deriva una restricción como la de Rawls que pide acompañar en todo momento las posiciones religiosas con razones políticas apropiadas (*Cf. Habermas, 2006: 13; 136*).

En síntesis, el Estado constitucional democrático no puede demandar a sus ciudadanos creyentes que justifiquen sus posiciones políticas con independencia de sus convicciones de fe a menos de que participen en foros oficiales. Una imposición así sólo puede reclamarse quienes ocupan o aspiran a ocupar cargos públicos (*Cf. Habermas, 2006: 135*).

Otro aspecto práctico de la traducción radica en que los ciudadanos laicos tendrían que mostrarse receptivos a un potencial contenido racional en los argumentos religiosos. De otra manera, estos aportes caerían en saco roto (*Cf. Habermas, et al., 2011: 35*). Incluso, tendrían que cooperar con sus pares creyentes en el proceso de traducción. Esta demanda de mutua implicación se establece con mirar a que los miembros religiosos de la comunidad política no perciban que se les impone una carga asimétrica. Dado que es igual de exigente hacer esta petición a los no creyentes, se eliminaría así cualquier potencial vulneración a la neutralidad del Estado (*Cf. Habermas, 2006: 13; 139; 151*).

Si esta reciprocidad no tiene lugar o si los ateos y agnósticos se muestran indiferentes a las posiciones públicas de las religiones, se distribuyen desigualmente las cargas cognitivas de la postsecularidad. Los ciudadanos seculares se estarían ahorrando un esfuerzo de aprendizaje del cual no podrían escapar los creyentes. Así, se seguiría alimentando el resentimiento que ya guardan algunas iglesias hacia el carácter secular del Estado, y se debilitaría su compromiso con el régimen democrático (*Cf. Habermas, 2006: 144*).

El pensamiento postmetafísico encarna la actitud hacia la religión que tendrían que adoptar los ciudadanos seculares para estar dispuestos a participar en el proceso de traducción.

---

<sup>33</sup> Taylor es inclusive más laxo y cree que no habría problema para usar argumentos con referencias religiosas directas en discusiones parlamentarias (*Cf. Habermas et al., 2011: 53*). Sin embargo, en este caso considero que sí podría vulnerarse la neutralidad este cuerpo político del Estado. Por tanto, veo más adecuada la propuesta de Habermas.

Esta consiste en reconocer 1) que existen algunas diferencias epistemológicas entre los contenidos de fe y otros de tipo secular —las cuales ya desglosamos al inicio del capítulo—, y 2) que en las contribuciones religiosas en la esfera pública se pueden encontrar valiosas lecciones potencialmente traducibles a un lenguaje neutral (Cf. Habermas, 2006: 151).

Siguiendo esta línea de argumentación, el reto para las comunidades religiosas en la actualidad está en acercar sus contenidos que apelan a lo trascendente de manera que parezcan enriquecedoras ante la visión mundana de los individuos de una era postsecular. Una empresa así no es para nada sencilla, pues, como hemos visto en el segundo capítulo, la Modernidad es una época caracterizada por el predominio de una lógica funcional y utilitarista sobre el mundo de la vida y los recursos de sentido (Cf. Mardones, 1998: 268-269; 277).

Ya se expuso en términos generales en qué consiste el requisito de traducción. Ahora vale la pena revisar algunas de las dudas que genera. No solo se trata de cuestionar de si la exigencia es justa o no, sino de saber si siquiera es posible emprenderla. Ferry, (2016: 41) explica que el principio de la traducibilidad parte de la premisa de que todos los géneros semióticos podrían ser puestos en términos de un lenguaje común. Esto se debe a que cualquier enunciado goza de la presunción de comunicabilidad.

De tal modo, se supone posible la equivalencia entre las diversas “gramáticas de la inteligencia”. Ferry (2016: 50) utiliza este concepto para categorizar diferentes usos racionales del lenguaje. Así, tipifica cuatro gramáticas: la *asociativo-icónica* (aquella que prevalece en los sueños o los mitos evocando asociaciones de imágenes); la *imputativo-indiciaria* (la cual permite realizar deducciones de atribuciones a roles y que se observa en fenómenos proyectivos); la *discursivo-sintáctica* (es una gramática proposicional que diferencia verbalmente tiempos, personas, voces y modos haciendo posible que el individuo se diferencie del mundo y entienda sus relaciones con él), y la *regulativo-crítica* (aquella que refiere a hechos morales que no han tenido lugar empíricamente, pero que podían ocurrir). Particularmente, en esta última gramática es donde Ferry piensa que puede desplegar su reflexividad la religión, poniendo en juego un perspectivismo que diferencie los modos como puede enunciarse un mismo contenido.

Charles Taylor considera que la traducción es inconveniente para los creyentes ya que lo que realmente toca su vida espiritual son las referencias tal como se expresan en su lenguaje de origen (Cf. Habermas *et al.*, 2011: 64). Mardones (1998: 176-177) coincide en que

experiencias como las de lo sagrado únicamente pueden ser adecuadamente expresadas en un lenguaje secular:

Es verdad que la experiencia religiosa expresada en el lenguaje religioso no se puede *trasvasar*<sup>34</sup> sin más a la filosofía. Pierde la evidencia que posee en el contexto de una tradición y discurso religioso y es problemático —como venimos viendo con Habermas— si las experiencias articuladas en lenguaje religioso se dejan absorber sin más en términos de argumentación racional (Mardones, 1998: 275).

La eficacia del símbolo radica en su capacidad para hacer visible algo “sobrepoderoso” en la realidad humana. La racionalidad argumentativa deja un malestar por lo que las personas intuyen pero no pueden expresar del todo en argumentos. Mardones cree, por tanto, que Habermas debería reconocer los límites de la razón comunicativa para reconocer permanentemente la fuerza simbólica de la religión.

En mi consideración particular, la traducción es posible, en especial si nos concentramos en la dimensión práctico-moral de los argumentos religiosos. Además, pienso que el impacto o atractivo que despierten los enunciados resultantes de este proceso dependen de la creatividad y habilidad retórica de quien los construye y enuncia.

Por su parte, Habermas (2015: 155) destaca la contribución del filósofo Max Pensky para dar solución a este debate que se ha tornado muy abstracto. Este profesor de la Universidad de Binghamton clarificó los términos de la discusión al definir a la traducción como “un proceso analógico que busca equivalentes imperfectos”. Bajo tales parámetros, es innegable que ya existen ejemplos concretos y bien logrados. Ferry (2016: 40) da cuenta de algunos teologemas básicos ya convertidos a un lenguaje neutral:

a) Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza (la persona humana reviste un carácter sagrado que le hace ser, en el orden de la dignidad, un ser diferenciado); b) Dios es uno, y sólo existe un único Dios (todos los hombres, hijos de Dios, son hermanos y, por lo tanto, iguales en dignidad); c) Dios ha creado el mundo y la naturaleza, y ha instituido al ser humano como su depositario (los hombres no son propietarios de la naturaleza —ni ellos, ni fuera de ellos—. No pueden tratarla de cualquier forma).

De hecho, el mismo Taylor es quien reconoce que los Derechos Humanos pueden ser defendidos a partir del primero de estos teologemas (*Cf.* Habermas *et al.*, 2011: 63). Para las religiones ni siquiera debería ser extraña la labor de traducción. No es algo muy distinto de lo que hacen al poner en palabras simples las alegorías y parábolas de sus tradiciones (*Cf.* Ferry, 2016: 51).

---

<sup>34</sup> Las cursivas son mías.

Lo que sí podría ayudar para el caso de la esfera pública sería aplicar a sus enunciados dos mediaciones: una teológica y la otra jurídica. La primera ayuda a que los creyentes adquieran una conciencia religiosa reflexiva, mientras que la segunda conecta con los intereses públicos desde una perspectiva neutral. Ambas posibilitan la armonización cognitiva del sentido común de los creyentes, por un lado, y las necesidades de la razón pública, por el otro; articulan las instituciones públicas y las convicciones personales (*Cf.* Ferry, 2016: 44; 46-47).

Las mediaciones son útiles porque permitirían que el derecho evolucione reconociendo los nuevos problemas éticos de las sociedades postseculares. La teológica introduciría en el sentido común intersubjetivamente construido “*inputs* dóxicos” a través de los espacios públicos espontáneos. Ayudaría a que los creyentes promuevan reflexivamente nuevos temas y argumentos en el debate público informal. Dado que la jurisprudencia y la legislación no pueden mantenerse ajenas a los juicios morales de la sociedad, las autoridades se verían obligadas a atender las percepciones generadas en las discusiones de la sociedad. En ese momento, la mediación jurídica posibilitaría a los funcionarios y políticos retomar las inquietudes recién formadas en el lenguaje neutral del derecho (*Cf.* Ferry, 2016: 47-48).

Ahora bien, aunque pueda llegar a establecerse algún procedimiento para la traducción de las diversas gramáticas, es necesario ampliar y flexibilizar el registro de la razón pública. De otra forma, la razón jurídica y agnóstica moderna estaría normativamente obstaculizada para acercarse a los terrenos donde las religiones concentran sus intelecciones. En lugar de hacer prevalecer una diferencia entre *mythos* y *logos* como filtro para los enunciados de la esfera pública, debería de utilizarse el *ethos* falibilista-criticista-perspectivista propuesto por Ferry (2016: 51).

Ya planteé algunas reflexiones sobre la posibilidad de la traducción. Valdría la pena ahora discutir qué pasaría si se introducen las posiciones religiosas en foros oficiales sin ninguna clase de filtro. Esa es la postura del filósofo Paul Weithman, quien considera que sí se debe exigir a los participantes en un debate público la justificación argumentativa de sus ideas. Sin embargo, no ve impedimento para que las fuentes de su explicación sea religiosa (*Cf.* Habermas, 2006: 141).

Imaginemos que un ejercicio así tiene lugar en el cuerpo legislativo de algún país con presencia ampliamente preponderante de una religión. ¿Qué pasaría si un legislador introduce enunciados sostenidos sobre las certezas de fe del credo mayoritario como justificaciones para proponer una política pública? Bajo las circunstancias sociales descritas, es muy probable que



## CAPÍTULO TRES

obtenga los votos necesarios para que la medida sea aprobada. Una decisión así tomada no sería ilegítima por la votación democrática de la cual surge, sino porque vulneraría el principio de que el ejercicio del poder en un régimen secular debe ser neutral en con respecto a las visiones del mundo (*Cf.* Habermas, 2006: 141).

De ahí que tanto Charles Taylor como Weithman se equivoquen al creer que la ausencia del filtro institucional de traducción en un parlamento no es problemática. Del caso hipotético planteado, se puede evidenciar otro problema. La apertura directa de los cuerpos gubernamentales oficiales de debate a las certezas de la fe sin traducir tiene un grave riesgo: puede ser el mecanismo que garantice a una religión mayoritaria la imposición de su visión del mundo a otras iglesias minoritarias o ciudadanos seculares (*Cf.* Habermas, 2006: 141).

Asimismo, el requisito de traducción impide que sean llevados al debate público institucional dogmas de fe irreconciliables y que no pueden imponerse como los fundamentos de un Estado secular (*Cf.* Habermas, 2006: 143). La trascendencia de esto radica en que las necesidades políticas de una democracia nos obligan a alcanzar un consenso, aunque éste tenga fecha de caducidad. La propuesta de la ética discursiva aspira a que este acuerdo se forme mediante la libre discusión de ideas, la cual no debe verse impedida por diferencias de opinión insoslayables (*Cf.* Habermas, 2015: 146). La traducción se concentra en mostrar lo potencialmente universal de aquellos contenidos de las tradiciones religiosas enriquecedores para la esfera pública: esto es, sus contenidos normativos (*Cf.* Habermas, 2015: 150).

De hecho, puede ser más útil que los ciudadanos religiosos autocomprendan el proceso de traducción como una muestra de su apertura al diálogo con la secularidad. Gerardo Cruz (2016), investigador del Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, pide a los católicos que en esto emulen a los Padres de la Iglesia, quienes participaron de la helenización del cristianismo y, con ello, abonaron a la universalización de sus contenidos. Aun así, Margit Eckholt (2017), Doctora en Teología, considera que es importante saber discernir cuándo es adecuada hacer la traducción, pues en algunas circunstancias el lenguaje religioso puede ser muy pertinente.

Finalmente, tras haber expuesto esta serie de prescripciones para creyentes y no creyentes, quisiera destacar una sencilla actitud que las antecede y probablemente sea más importante: la disposición al entendimiento. Si, de entrada, los ciudadanos creyentes y seculares no se muestran empáticos al sufrimiento, las problemáticas y las aspiraciones de los otros, ninguna de las siete prescripciones descritas serán suficientes.

El diálogo de creyentes y no creyentes en lo público podría tomar como modelos algunas conversaciones entre pensadores religiosos y arreligiosos. Por ejemplo, destaca la ya mencionada charla entre Ratzinger y Habermas, así como la de Sloterdijk y Kasper. Pero los casos no escasean: Karl Popper y Karol Wojtyła (Juan Pablo II); Umberto Eco y el cardenal Carlo Maria Martini; Neelakanta Radhakrishnan y Daisaku Ikeda, o el mismo Max Weber y el teólogo protestante Ernst Troeltsch.<sup>35</sup> Cada uno de sus diálogos muestra cómo es posible confrontar posiciones diferentes y obtener resultados fructíferos.

La esperanza es que esta clase de lazos se puedan construir en un futuro a nivel de las comunidades de creyentes y no creyentes. A continuación enlistaré cuatro condiciones que facilitaron hablar de religión en la mesa sin acabar en disputa:

1. *No se debatió a nivel de la doxa u opinión vulgar.* En cada uno de los ejemplos citados, es notoria la habilidad de argumentación de los participantes. Esto no se debe a sus cualidades retóricas tanto como a su comprensión del tema a discutir. Cada uno de ellos se dio a la tarea de desarrollar un lenguaje para referirse al fenómeno con mayor amplitud y profundidad. Podemos platicar de cuestiones intrascendentes sin conocimiento previo justo porque se trata de nimiedades. Pero, a medida que incrementa el grado de dificultad sobre el asunto, no se puede esperar llegar a buen término si todo lo que afirmamos está basado en prenociones.
2. *Renunciaron a la pretensión del consenso absoluto.* La disposición a dialogar no implica que los interlocutores tengan que modificar del todo sus posiciones iniciales. Ésta premisa es especialmente importante en el caso de la religión y la ideología (una de sus variantes seculares), dada la ya nombrada imposibilidad de corroborar sus proposiciones axiomáticas.
3. *El ejercicio argumentativo no tuvo como objetivo la anulación del otro.* En las charlas acaloradas, suele aparecer alguien que sale con la espada desenvainada para aniquilar al “contrincante”. Una de las ideas perjudiciales más extendida es la de creer que discutimos para demostrar quién “tiene” la razón. Pensar esta capacidad reflexiva como una posesión genera peligrosas consecuencias como la imposición de una postura sobre la otra a través de la violencia. La retórica —el arte de dominar al adversario con el poder de la palabra— es en especial útil para estos fines; cuando se abusa de ella en

---

<sup>35</sup> Esta última relación fue la que hizo en gran medida posible el surgimiento de la clásica obra de la Sociología *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Cf. Weber, 2011).

los foros de deliberación, es común que prevalezcan argumentos atractivos pero endebles. Esta forma de orientar la discusión corta toda posibilidad de generar alternativas de realidad.

4. *El punto de partida es la disposición para el entendimiento.* Ninguna discusión fructífera puede tener lugar si, en primer lugar, los interlocutores no tienen disposición para conocer y comprender las motivaciones de perspectivas diferentes a la suya.

En general, lo que he pretendido argumentar en este subapartado es que la inclusión de las posiciones religiosas en la esfera pública depende de que se desarrollen procesos de aprendizaje complementarios. Por un lado, los ciudadanos creyentes de la era postsecular deben de ser capaces de reconstruir sus convicciones de manera que puedan comunicarlas razonablemente así como armonizarlas con las condiciones de la vida moderna. Por la otra, los ciudadanos seculares deben reconocer que la *sola razón* no es toda poderosa; posee limitaciones y desviaciones que hacen plausible la idea de que haya algo que aprender de las tradiciones religiosas (Cf. Habermas, 2006: 11; 146; 148; 152).

Nada de esto puede ser forzado en ninguna de las partes sin que lo perciban como un poder discursivo impuesto bajo el disfraz de una transparente Ilustración, tal como Foucault lo describió. No se le debe considerar como cognitivamente atrasado a quien rehúse el planteamiento aquí elaborado. Los consensos y disensos entre posturas religiosas y arreligiosas solo pueden normarse desde el mismo debate, el cuál es intrínsecamente la vía para aprender los presupuestos cognitivos para una razón pública ampliada (Cf. Leclerc, 2016: 69). La última palabra sobre la compatibilidad entre fe y postsecularidad la tendrán las comunidades religiosas (Cf. Habermas, 2006, 146; 153).

### **3.4 Perspectivas y conclusiones en torno a la construcción de una esfera pública postsecular**

Un planteamiento como el que presenté en este capítulo puede causar desconfianza en distintos frentes. Los no creyentes, por ejemplo, temerían por el debilitamiento del Estado laico y de la razón pública. ¿La inserción de las religiones en la esfera pública no equivaldría a la adquisición de un caballo de Troya?; ¿sus contenidos dogmáticos no atentaría contra el carácter crítico que se pretende en las deliberaciones políticas? (Cf. Leclerc, 2016: 72). Tom McCarthy no está seguro de la diferenciación de los aspectos morales de las imágenes y parábolas religiosas, por un lado, y de aquellos enunciados existenciales que pueden rivalizar

con el saber teórico mundano, por el otro. A ellos habría que responderles que la ampliación de la publicidad no se dirige hacia las verdades incuestionables de la fe, sino hacia sus recursos ético-normativos, los cuales solo podrían reconocerse como una voz más entre otras (Cf. Habermas, 2015: 150).

Por su parte, los ciudadanos creyentes podrían preocuparse de que sus convicciones religiosas se vean trivializadas durante el proceso de traducción (Cf. Ferry, 2016: 41). Además, colocarlas al mismo nivel de otras posiciones en cuanto a su potencial contenido de verdad podría verse como un riesgo de relativización. A esto habría que contestar que el diálogo civil con otras doctrinas comprensivas no implica a renunciar a la verdad absoluta en el plano ontológico (Cf. Leclerc, 2016: 73).

Desde la teología se reconoce que los diferentes discursos sobre la verdad pueden ser alternativas comprensivas para aproximarse a ella. Por tanto, “si la verdad es una y absoluta, las aspiraciones a la verdad, es decir, las convicciones, son plurales y relativas” (Ferry visto en Leclerc, 2016: 73). Incluso, la confrontación argumentativa puede llevar a la profundización de convicciones al mismo tiempo que se encuentran puntos en común con otras posiciones.

Esto significa, en primer lugar, que el creyente religioso, para existir en el espacio público, debe que reconocer antes que nada el pluralismo religioso y, por lo tanto, renunciar a la idea de que él es el único que posee la verdad. Debe renunciar a su carácter intransigente, pero no necesariamente a su carácter integral (su verdad permanece global, entera, total, pero no puede exigir que los demás la compartan) (Leclerc, 2016: 68).

Otra suspicacia proviene del riesgo de utilizar ideológicamente a las religiones para solventar vacíos políticos. Ningún gobierno debería tratar de adueñarse propagandísticamente del sustrato axiológico de algún credo para afrontar una crisis moral o de legitimidad (Cf. Ferry, 2016: 49). Precisamente, lo que se busca con la introducción de las religiones en la esfera pública es que la puesta en común de los contenidos religiosos surja desde los mismos creyentes; la traducción, a su vez, permite convertir sus argumentos en términos aceptables y significativos para todos.

Los gobiernos también podrían dudar de la viabilidad de una experiencia postsecular. Por tanto, vale la pena mencionar que ya existen una muestra concreta de cómo ha ganado terreno esta perspectiva. El artículo 17 del *Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea* menciona:

## CAPÍTULO TRES

1. La Unión respetará y no prejuzgará el estatuto reconocido en los Estados miembros, en virtud del Derecho interno, a las iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas. 2. La Unión respetará asimismo el estatuto reconocido, en virtud del Derecho interno, a las organizaciones filosóficas y no confesionales. 3. Reconociendo su identidad y su aportación específica, la Unión mantendrá un diálogo abierto, transparente y regular con dichas iglesias y organizaciones (Unión Europea, 2007).

Este texto plasma la invitación de la Unión Europea a las comunidades religiosas a participar de la esfera pública en condiciones de institucionalidad; es una llamada a su implicación en las cuestiones democráticas de Europa (*Cf.* Ferry, 2016: 25). Asimismo, el artículo abona a la redefinición de lo secular y lo laico como la cualidad neutral por la cual la autoridad política no favorece a ninguna doctrina comprehensiva, ya sea religiosa o secular.

Con esta exposición, busco que tanto los gobiernos como los ciudadanos religiosos y arreligiosos comprendan que, pese a sus retos, la construcción de una esfera pública postsecular no es solo posible, sino deseable. Existen bastantes y muy buenos motivos para que cada una de estas partes se interese en la redefinición de la lógica subyacente y las prácticas de la tradicional laicidad.

En un sentido funcional, a los regímenes seculares les conviene permitir que las personas y organizaciones religiosas se manifiesten como tal en los procesos de formación de opinión pública y de voluntad común. Desalentarlos o prohibirles que así lo hagan podría desconectar a la sociedad de importantes fuentes para la creación de sentido y resolución de problemas morales. Los ciudadanos laicos pueden aprender del saber religioso intuiciones éticas que han quedado olvidadas u oscurecidas con el proceso de secularización (*Cf.* Habermas, 2006: 138-139).

En la historia de los últimos siglos, se registran casos de cómo las iglesias y los movimientos religiosos han favorecido a la democracia y a los derechos humanos. Los fundamentos cristianos de los abolicionistas apoyados por Lincoln y del movimiento pro derechos civiles dirigido por Martin Luther King abonaron a la inclusión de minorías y grupos marginados en procesos democráticos (*Cf.* Martínez, 2012: 299). También se nutrieron de un sustrato religioso numerosos movimientos sociales y socialistas en EE.UU. y Europa. En contradicción a lo que pensaba Rawls, los ejemplos citados apoyaron a la estabilización y el asentamiento de una cultura política liberal. Esto es especialmente notable en la cultura cívica que permea en los Estados Unidos (*Cf.* Habermas, 2006: 131-132).

Asimismo, las religiones pueden socializar políticamente argumentos morales en los debates públicos, así como promover el involucramiento y la participación de los ciudadanos

creyentes en los procesos democráticos. Cuando las iglesias se perciben valoradas y reconocidas, animan a sus miembros a adoptar los valores de la democracia y a aceptar como legítimas las instituciones del Estado. Así, los ciudadanos creyentes pueden sentirse moralmente vinculados con los fines que se trace su comunidad política (*Cf. Habermas, 2006: 132-133*).

En una época donde las condiciones sistémicas y los imperativos funcionales predominan, las comunidades religiosas en la esfera pública son un importante recurso para mantener viva una conciencia moral (*Cf. Habermas et al., 2011: 37*). Esto se debe a que gozan de una capacidad especial para articular intuiciones éticas sobre las formas sensibles de la convivencia humana (*Cf. Habermas, 2006: 139*). Además, recordemos que, a diferencia de otras formas de pensamiento secularizado, las tradiciones religiosas no han renunciado a reflexionar acerca de cuestiones existenciales como el sufrimiento, la justicia frustrada o la muerte (*Cf. Mardones, 1998: 268*).

De ahí que uno de los mayores atractivos de la articulación de argumentos religiosos en la esfera pública radique en su dimensión profética. Según Cornel West, esto hace posible evaluar críticamente de los logros de la democracia. El habla profética tiene la capacidad de ampliar nuestra percepción del mundo al proporcionar una conciencia de lo fallido y de lo que todavía hace falta (*Cf. Habermas et al., 2011: 19; 38*). Va más allá de los límites mundanos de la ética discursiva habermasiana para visibilizar y protestar ante el fracaso humano (*Cf. Mardones, 1998: 72; 276*).

Habermas (2015: 138) coincide con Maeve Cook en que las religiones tienen una facultad especial para revelar conflictos morales en el mundo. En este sentido, Cornel West considera que...

La cultura de los miserables del mundo es profundamente religiosa. Estar en solidaridad con ellos requiere no solo un reconocimiento de aquello a lo que se enfrentan, sino también un aprecio por su forma de enfrentarse a su situación. No hace falta ser creyente para apreciarles, pero si uno lo es tiene mayor acceso a los mundos vitales de esta gente (*Habermas et al., 2011: 20*).

Por tanto, los argumentos de las religiones pueden dar orientaciones útiles para la interpretación sensible a los signos de los tiempos de cuestiones de justicia en el debate público (*Cf. Mardones, 1998: 72*).

Finalmente, recordemos que Habermas (2006: 151) reconoce que las religiones llevan consigo contenidos semánticos y energías inspiradoras-creadoras que el habla argumentativa

## CAPÍTULO TRES

todavía no puede absorber o plantear en un modo igual de convincente. Se espera que un futuro lo logren mediante el proceso de traducción. Sin embargo, en tanto eso no pase, es inadecuado prescindir de las posiciones de los creyentes en la esfera pública. Contra las aspiraciones del filósofo alemán, Mardones (1998: 70-71; 274) piensa que la ética discursiva nunca podrá heredar esta fuerza retórica de las creencias si continúa rehusándose a abordar contingencias existenciales.

De todas formas, Habermas (2006: 14) asevera que las experiencias, intuiciones e innovaciones éticas de las tradiciones religiosas “preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales”. Por eso considera que el discurso religioso conmovedor puede revitalizar entre los ciudadanos seculares algunas intuiciones morales sepultadas (Cf. Habermas *et al*, 2011: 65).

En conclusión, en este capítulo ofrecí una alternativa a la clásica excomunión política de la religión. Argumenté por qué las tradiciones religiosas no son por definición irracionales y se aclaró en qué puntos son un caso especial en la esfera pública y en cuáles no. Explicé que resultaba una paradoja censurar las contribuciones de las mismas comunidades de creyentes a las que el régimen laico garantiza la libertad de religión por definición. En oposición a Rawls, también dije, con base en Habermas, que era una sobregeneralización secularista tratar de restringir la polifonía de voces en los procesos de formación de la opinión y la voluntad común.

Traje a colación la postura del filósofo alemán sobre la necesidad de una actitud epistémica postmetafísica. Entre otras cosas, esta perspectiva consiste en estar dispuestos a aprender de las religiones al tiempo que se pueden mantener relaciones agnósticas con sus dogmas. También implica la adquisición de una conciencia reflexiva que distinga las diferencias entre las certezas de fe y el saber secularizado. Bajo una visión así, podría reconocerse la actualidad de las tradiciones religiosas y la irracionalidad de descartar *a priori* sus aportes.

La propuesta del pensamiento postmetafísico puede parecer menos aventurada si se considera cómo la filosofía ha retomado conceptos de la teología a lo largo de la historia del pensamiento. Esto se rastrea en términos de procedencia judeocristiana como los de autonomía, individualidad, emancipación o solidaridad, por mencionar algunos (Cf. Habermas, 2006: 150). También se observa en la práctica intelectual de pensadores como Kierkegaard, Benjamin o Derrida, quienes tenían inspiración literaria religiosa (Cf. Habermas, 2015: 154).

En coherencia con esta actitud epistémica, hablé de la ampliación de la razón pública para la construcción de una esfera pública postsecular. Esta empresa dependería de procesos de aprendizaje complementarios en los cuales los ciudadanos religiosos y arreligiosos interpreten reflexivamente la relación entre fe y saber (*Cf.* Habermas, 2006: 155). Las iglesias y comunidades de creyentes tendrían así que aculturarse a las exigencias del uso público de la razón, pero también deberían flexibilizarse los presupuestos que para este ejercicio habían delineado los liberales. (*Cf.* Ferry, 2016: 46).

Planteé un conjunto de siete consideraciones para la participación de los creyentes en la esfera pública. En específico, pienso que deben 1) respetar el carácter laico del Estado; 2) adquirir una actitud crítica y reflexiva que vaya más allá de la doxa y del dogmatismo; 3) renunciar a cualquier pretensión monopolizadora del proceso de formación de la opinión pública y de la voluntad común; 4) convivir de un modo razonable con las posturas de otras doctrinas comprensivas religiosas o arreligiosas; 5) respetar la primacía y autoridad teórica de las ciencias institucionalizadas en cuestiones y decisiones del saber mundano; 6) hacer compatibles los contenidos de la fe con la moral universalista de los Derechos Humanos, y 7) traducir los argumentos religiosos a un lenguaje neutral aceptable para todos los miembros de una sociedad cuando se participe en la propuesta o defensa de una decisión política en un foro oficial.

Advertí que en estas prescripciones los ciudadanos religiosos no pueden ir solos, ya que se vulneraría la neutralidad del Estado si se les impone una carga asimétrica. Por tanto, los no creyentes deben apoyarlos en el proceso de traducción de sus convicciones a un lenguaje neutral, así como estar dispuestas a reconocer su potencial contenido de verdad.

Aclaré que un uso público del discurso religioso no está orientado a que los creyentes busquen educar a la población en sus dogmas religiosos. Por el contrario, requiere que todos los ciudadanos —sin importar si son adeptos a una confesión o si son laicos— se formen en una educación razonable del hecho religioso (*Cf.* Ferry, 2016: 50). Esto ayudaría a evitar la propagación de concepciones fundacionalistas y neofundacionalistas como las que tienden a plantear la realidad en términos de oposiciones binarias irreconciliables (*Cf.* Taylor M. C., 2011). También contrarrestaría las percepciones que caricaturizan a la religión como una ideología absurda y premoderna.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Como veremos en el siguiente capítulo, en México prevalece una deficiente cultura y conocimiento de las tradiciones religiosas por parte de la población. Entre otras causas, esto puede ser atribuido a una estrecha visión



## CAPÍTULO TRES

La esfera pública postsecular invita a la reconstrucción de las relaciones entre política y religión por la vía del pensamiento crítico y del entendimiento; no desde el dogmatismo religioso o secularista. La reelaboración de la razón pública aboga por su flexibilización y ampliación para que los registros narrativos e interpretativos de las religiones y sus orientaciones existenciales puedan ser traducidos a un lenguaje neutral significativo para todos (Cf. Ferry, 2016: 43; 52). Con ello, está abierta la posibilidad de que las personas reconcilien sus convicciones privadas y sus responsabilidades públicas en beneficio de su autonomía plena.

---

secularista sobre la educación pública, y a una clase clerical que se resiste a fomentar el pensamiento reflexivo entre sus fieles.

# Capítulo cuatro

## Religión y esfera pública en México

*Ni a un hombre, ni a un pueblo —que es, en cierto sentido, un hombre también— se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de continuidad.*

Miguel de Unamuno

**E**n los tres capítulos precedentes me ocupé de explicar las motivaciones históricas y los argumentos teóricos por los cuales la religión fue ignorada de las conceptualizaciones de la esfera pública. Asimismo, argumenté por qué es importante teorizar sobre su inclusión en las deliberaciones políticas de las sociedades postseculares en las que actualmente vivimos. Con todo esto en mente, ahora toca contrastar la realidad mexicana con el planteamiento construido a lo largo de esta investigación.

De ese modo, pretendo reflexionar si las condiciones históricas, políticas, jurídicas y sociales del país harían viable o deseable emprender esfuerzos para la coexistencia de las religiones en la esfera pública según mi propuesta. En la primera sección, se hace una descripción sintética de los vínculos entre religión y política desde el periodo colonial hasta la actualidad. Después, bajo una visión crítica, se presenta el marco jurídico que actualmente rige el rol de las organizaciones religiosas y de los creyentes en asuntos políticos. Enseguida, se muestran datos estadísticos sobre la diversidad de cultos en el país. Finalmente, a modo de balance, se abre la discusión sobre los retos, posibles deficiencias y áreas de mejora en la forma como actualmente se gestionan las relaciones entre religiones, sociedad y poder político en México.

### 4.1 Laicidad y laicismo en México

Mendoza-Delgado (2010: 12) destaca la perplejidad que en muchos analistas causa el hecho de que México acoja numerosos grupos poblacionales sumamente religiosos y, al mismo tiempo, instituciones públicas con sesgos fuertemente anticlericales. Por su parte, Romerales y Zazo

(2016: 12-13) advierten que “pensar públicamente” las religiones es bastante complicado en España y en Iberoamérica. Esta dificultad está relacionada con la presencia de una religión preponderante en el mercado de creencias: el Catolicismo. De esta manera, una tendencia es que los académicos limiten la reflexión sobre el papel público de los credos a los prejuicios que esta religión mayoritaria supone a las sociedades democráticas. Asimismo, para los teólogos supone un riesgo pensar críticamente sobre la materia, pues tienen el riesgo de sufrir represalias por parte de las jerarquías eclesiásticas, a las cuales suelen estar supeditados.

En este sentido, en los países con presencia mayoritaria de los católicos, es fácil distinguir a dos grupo contrapuestos en la discusión sobre la incidencia de los creyentes en los asuntos públicos: primero, una bancada religiosa impulsada por la Iglesia católica; segundo, su contraparte atea igualmente militante que, irónicamente, copia las intenciones monopolizadores de gran parte del catolicismo en la esfera pública (Romerales & Zazo, 2016: 14). Resulta interesante que —a diferencia de otras naciones con mayoría protestante— la alternativa en materia de identidades religiosas no se articulara en nuevas confesiones tanto como en la configuración de “un bando político laicizante, anticlerical e igualmente orgánico doctrinalmente, que es fácilmente adaptable a cosmovisiones políticas orgánicas” (Romerales & Zazo, 2016: 15).

En general, la alternativas políticas en aquellos territorios donde la Iglesia católica (u ortodoxa) ha mantenido el monopolio sobre los medios de salvación tienden a poseer el carácter religioso que ya Tocqueville denunció a propósito de la Revolución francesa y que muchos otros han denunciado a propósito de la Revolución rusa. Estas alternativas suelen copiar el modelo de dominio monopolístico y organicista de la Iglesia católica, expulsándola. El tópico del catolicismo sin Dios del republicanismo francés, del sistema comtiano o del durkheimiano refleja claramente esta concepción (Romerales & Zazo, 2016: 15).

Así, a grandes rasgos, se ha consolidado un laicismo que apoya la excomunión política de la religión al tiempo que conserva las tendencias monopolistas del mismo credo que ataca.

Roberto Blancarte (2008: 139-140) da cuenta de esta situación a través de los conceptos de laicidad y laicismo. El primero de estos términos defiende a la neutralidad del Estado en materia de cosmovisiones como el medio más eficaz para garantizar la libertad religiosa; en cambio, el segundo es una forma sesgada del primero que mantiene una actitud combativa y anticlerical no dando lugar a la más mínima injerencia de los poderes espirituales en el orden temporal.

Entre 1850 y 1950, aproximadamente, el laicismo se enraizó en los países de tradición latina y predominó por encima de la laicidad.<sup>37</sup> Su forma preponderante específica fue la de un anticlericalismo que pugnó por la supresión de la injerencia de la Iglesia católica en la vida política y económica del país. En gran medida, esta corriente fue una reacción a la actitud intransigente de la jerarquía eclesiástica ante la transición política de la monarquía a la república en numerosas naciones de Europa y América Latina (Cf. Blancarte, 2008: 145).

Esta confrontación de opuestos binarios fue la que marcó la historia de las relaciones entre religión y política en México. Incluso impregnó la literatura sobre el tema entre los académicos del país: lo más común es encontrar, por un lado, textos que guardan un punto de vista clerical colocando a la Iglesia como una víctima de este proceso; por el otro, están quienes se apegan a un enfoque legalista teórico privilegiando las soluciones institucionales laicistas adquiridas históricamente (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 14-15). Ambas posturas van en detrimento de un debate que se centre en la maximización de las libertades de conciencia y de religión de la persona.<sup>38</sup>

Blancarte (2008: 46) remite el problema del laicismo a la época colonial. En particular, señala a la corriente jurídica del regalismo y a la institución del Patronato Real. Los regalistas pretendían que los soberanos obtuvieran de modo exclusivo ciertos derechos y prerrogativas (*regalías*) por parte de la Iglesia Católica. Estas ambiciones se cumplieron a través del *Regio Patronato*, por el cual la Santa Sede cedió a la Corona Española la administración de sus templos en las tierras colonizadas. A cambio, solicitaba privilegios, exclusividad y la contribución de los conquistadores en la evangelización de los indios (Cf. Blancarte, 2013: 20).

El Patronato fue instituido a través de tres bulas. En 1493, el Papa Alejandro VI concedió a los reyes españoles el dominio sobre las Indias y el privilegio de cristianizar a los conquistados. En 1501, el mis pontífice decretó la cesión de los diezmos y los frutos de los primeros templos instalados en las nuevas tierras. Finalmente, en 1508, Julio II, entonces obispo de Roma, estipuló el derecho de la Corona al “Patronato Universal” (Cf. Blancarte, 2013: 147).

Casi dos siglos más tarde, el regalismo se intensificaría con la llegada de los Borbones a España en 1700, y en especial con la de Carlos III al trono en la segunda mitad del S. XVIII.

---

<sup>37</sup> Esta denominación agrupa a las naciones en las que la Iglesia cristiana de rito latino fue predominante. Entre ellos se encuentra México (Cf. Blancarte, 2008: 139).

<sup>38</sup> Es por tales motivos que, en la construcción teórica del problema de esta investigación, acudí a otros autores que podían proporcionar una visión internacional y más ponderada del asunto.

## CAPÍTULO CUATRO

Sus reformas borbónicas estaban orientadas a volver más eficiente la administración de las colonias y a obtener más recursos de América. Así, el rey interpretó que las bulas y el Patronato le autorizaban la jurisdicción de todos los asuntos del gobierno eclesiástico: gestiones, aprobaciones, litigios y cualquier desarrollo de la Iglesia pasaba por el Consejo de Indias (Cf. Blancarte, 2008: 147-148).

Bajo este supuesto, se implementaron medidas que no fueron muy bien recibidas por los ministros de culto, tales como préstamos forzosos, la desamortización de los bienes de la Iglesia o el traspaso a manos diocesanas de los templos del clero regular. Así, en 1763, los jesuitas fueron expulsados de la Nueva España. Estas y otras acciones similares fueron el preámbulo de la secularización ya que debilitaron el poder de los mandos religiosos (Cf. Blancarte, 2008: 147).

Durante los primeros años de vida independiente de México, se intensificarían los conflictos entre Iglesia y Estado. Sin embargo, el país no se constituyó bajo un gobierno laico en un inicio. Primero tuvo lugar un Imperio católico y posteriormente una república con la misma confesión (Cf. Blancarte, 2013: 19-21). De hecho, desde el tiempo en que los principales criollos fraguaron las primeras ideas independentistas, siempre estuvo claro que el catolicismo debía ser la religión oficial. Se daba por sentado la unión de patria y catolicidad. En una nación emergente con importantes diferencias étnicas, sociales, económicas y culturales, resultaba un valioso elemento de identidad y legitimidad para el nuevo proyecto de país (Cf. Blancarte, 2008: 151).

Así fue reconocido en los *Sentimientos de la Nación* de Morelos (1813); el Acta de Independencia de Chilpancingo (1813); el Decreto Constitucional de Apatzingán (1814); el Acta Constitutiva de 1823, y, finalmente, en la Constitución de 1824. En ésta se leía: “la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra” (citado en Blancarte, 2008: 146). Quedó asentado de esta forma que México nació como un país intolerante, en el cual solo lentamente se irían ganando libertades como las de conciencia, religión y expresión (Cf. Blancarte, 2013: 4).<sup>39</sup>

Ahora bien, este reconocimiento al catolicismo distaba de traducirse en un sometimiento al clero. Más bien se correspondía con una herencia regalista que intentaba

---

<sup>39</sup> La intolerancia estaba lejos de ser vista como algo negativo. Más bien, era percibida como una virtud, pues se pensaba que “el error” no podía gozar de derechos (Cf. Blancarte, 2013: 19-20).

continuar ejerciendo un uso político de la religión (*Cf.* Blancarte, 2013: 20). De este modo, se buscó heredar la institución del Patronato y, eventualmente, firmar un concordato; esto es, un tratado internacional entre México y la Santa Sede en el que se estipularan derechos y obligaciones para cada parte. Al menos así se instituyó en el artículo 50 de la misma Carta Magna de 1824 (*Cf.* Blancarte, 2008: 145-148).

Sin embargo, los primeros gobiernos del México independiente se enfrentarían con fuertes obstáculos a sus aspiraciones: la Santa Sede no quería ni reconocer la independencia de la nueva nación, ni prolongar el Patronato (*Cf.* Blancarte, 2013: 29). La excusa que ofrecieron fue que esta institución había sido una concesión a una monarquía, por lo cual no era heredable a las repúblicas (*Cf.* Blancarte, 2008: 148).

En realidad, el problema de fondo es que la Iglesia se vio amenazada por la Corona Española, y también alentada a no ceder ante las nuevas repúblicas por otras potencias que, en 1815, habían conformado una alianza entre el Altar y el Trono: Austria, Francia, Prusia y Rusia. Estas naciones ratificaron su acuerdo en 1822 y se comprometieron a impedir que se propagaran los gobiernos representativos en el mundo, pues sabían que eran opuestos a los principios de una monarquía (*Cf.* Blancarte, 2008: 149).

Es entendible, entonces, que en 1816 Pío VII emitiera la encíclica *Etsi longissimo*, exhortando a los súbditos del nuevo continente a mantenerse fieles a su soberano. En 1821, estuvo a punto de cambiar de opinión cuando el obispo de Caracas, Rafael Lasso de la Vega, llevó un mensaje de Simón Bolívar al pontífice, asegurando que era intención de los nuevos gobiernos respetar a la Iglesia. Sin embargo, un año más tarde, las presiones de la Santa Alianza obligaron al Papa a insistir en la petición a los pueblos americanos de reconocer a la Corona (*Cf.* Mendoza-Delgado, 2010: 126-127).

La Santa Sede reconocería la independencia de México hasta 1836, bajo el pontificado de Gregorio XVI. Sin embargo, se acordó negociar los asuntos del Patronato y de un posible concordato para otra ocasión. A la postre, eso nunca sucedería (*Cf.* Mendoza-Delgado, 2010: 127). Con todo, un Patronato de facto sería ejercido por los gobiernos de México. Estas acciones serían mal recibidas por el clero del país, el cual había sido instruido para oponerse a cualquier medida regalista de las repúblicas (*Cf.* Blancarte, 2008: 149). Queriéndolo o no, la Iglesia contribuyó a la conformación de las instituciones públicas del naciente país. Lo hizo con representantes, influencia social, pero también con recursos, pues la bancarrota fue una

situación económica común en los convulsos años del recién independizado México (*Cf.* Mendoza-Delgado, 2010: 17).

La disputa del Patronato trascendió las esferas eclesiásticas y se convirtió en motivo de diferencias para los políticos. Por un lado, se ubicarían quienes defendieron la necesidad de un lazo entre el poder temporal y el espiritual. Por el otro, se formó un conjunto de actores que considerarían cada vez con más fuerza la posibilidad de buscar una separación de esferas de acción (*Cf.* Blancarte, 2008: 149) De esta división surgieron los bandos de conservadores y liberales.

Las concepciones del liberalismo mexicano sobre la relación que debía establecerse con la Iglesia se alimentaron de dos hitos sociopolíticos: la Independencia de las 13 colonias y la Revolución Francesa. Aunque ambos casos presentaron diferencias sustanciales con respecto a la situación mexicana,<sup>40</sup> apoyaban la idea de que era necesaria la separación Iglesia-Estado, pues la fuente de legitimidad de una república debía venir de la soberanía popular y no de la gracia divina (*Cf.* Blancarte, 2013: 24-27).

Al argumento liberal sobre la soberanía se sumó la percepción de que era necesario poner en circulación los bienes en manos muertas —en otras palabras, la nacionalización de los bienes de la Iglesia— para mejorar la economía del país (*Cf.* Blancarte, 2008: 150). Además, también se pensó en abrir el comercio al extranjero, para lo cual se requeriría contar con libertad de culto (*Cf.* Blancarte, 2013: 31).

Como fue de esperarse, estas ideas no se recibieron bien en la mayor parte de los círculos eclesiásticos. Sin embargo, existieron algunos clérigos que veían con buenos ojos las propuestas de los liberales.<sup>41</sup> Entre ellos se encontraba el sacerdote e ideólogo liberal José María Luis Mora, quien pensaba que...

De la Constitución se debe también hacer que desaparezca cuanto en ella hay de concordatos y patronato. Estas voces suponen al poder civil investido de funciones eclesiásticas, y al eclesiástico de funciones civiles, y ya es tiempo de hacer que desaparezca esta mezcla monstruosa, origen de tantas contiendas. Reasuma la autoridad civil lo que le pertenece, aboliendo el fuero eclesiástico, negando el derecho de adquirir a las manos muertas, disponiendo de los bienes que actualmente poseen, sustrayendo de su intervención el contrato civil de matrimonio, etc., y deje que nombren curas y obispos a los que gusten entendiéndose con Roma como les

---

<sup>40</sup> En el caso de EE.UU., la secularidad y la libertad religiosa fueron resultado de la pluralidad de creencias. En Francia, aunque la Iglesia formó parte de los enemigos de la revolución junto con la monarquía y la nobleza, se decretó la libertad de culto para cuatro confesiones: los católicos, los luteranos, los calvinistas y los judíos. En cambio, en México no había ninguna clase de libertad religiosa (*Cf.* Blancarte, 2013: 24-27).

<sup>41</sup> También hay que destacar que la mayor parte de los liberales reformistas se formaron en seminarios y escuelas a cargo de religiosos (*Cf.* Mendoza-Delgado, 2010: 16-17).

parezca. Lo demás es dar importancia a lo que por sí mismo no lo tiene; es exponerse a hacer mártires, y a que se grite más alto persecución e impiedad. Indudable es que se obtendrá el triunfo, pero será sangriento y desastroso, cuando del otro modo se conseguirá lo mismo sin que tengamos mártires que es lo peor que puede suceder a un gobierno. Si se adoptase el principio que proponemos, nadie aparecerá castigado como defensor de sus opiniones sino como un sedicioso; y entonces las armas de nuestro clero quedarán reducidas a muy poco, y ciertamente a menos de lo que hoy son: El clero es algo porque todavía se le reconoce como autoridad por el hecho de mandarle que haga tal o cual cosa; el día en que el gobierno lo olvide no se vuelven a acordar de él los Mejicanos [sic], y sólo buscarán al sacerdote para sus necesidades espirituales (citado en Blancarte, 2013: 23).

Pese a que estas ideas que ya se formulaban en los años treinta, no pudieron implementarse plenamente hasta la Constitución de 1857.

En tanto, México presenció un vaivén de gobiernos liberales y conservadores. A cada intento por implementar medidas laicistas, se presentaba una reacción por parte de los conservadores. Por ejemplo, en 1833, el entonces vicepresidente Valentín Gómez Farías trató de prohibir que las Iglesias adquirieran bienes raíces; suprimir las órdenes monásticas; impedir que el clero siguiera encargándose de negocios civiles tales como el matrimonio, y evitar que la Iglesia se inmiscuyera en cuestiones de política. Con excepción de las decisiones económicas, nada de esto pudo sostenerse. Todavía en 1847, en plena intervención estadounidense, Gómez Farías intentó nacionalizar los bienes eclesiásticos sin éxito (Cf. Blancarte, 2008: 151-152).

Los liberales no lograrían ver avances hasta la Revolución de Ayutla de 1855. Por si fuera poco, aquí no acabaron los conflictos, pues todavía México tuvo que vivir las guerras de Reforma (1857-1860) y la intervención francesa (1862-1867). Las determinaciones que tomarían los liberales triunfantes en materia de laicidad adquirirían el sesgo laicista al que ya hice referencia, en gran medida, debido a la intransigencia de una Iglesia que no supo lidiar con la ola de revoluciones burguesas acaecidas en el siglo XIX (Cf. Blancarte, 2008: 152-153).<sup>42</sup>

En 1857, bajo la presidencia de Ignacio Comonfort, se promulgó una Constitución redactada por los liberales. Aunque fue jurada en nombre de Dios (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 18), decretó por omisión la separación Iglesia-Estado al no hacer mención de ningún privilegio para la catolicidad. La oposición de los conservadores y de la jerarquía eclesiástica

---

<sup>42</sup> Destaca que, todavía en 1864, Pío IX publicó la carta encíclica *Quanta cura*. Este documento contiene 80 proposiciones que llegarían a componer el famoso *Syllabus* o *Recopilación que contiene los principales errores de nuestro tiempo que son anotados en las alocuciones consistoriales, encíclicas y otras cartas apostólicas de nuestro Santo Padre el Papa Pío IX*. Entre sus diferentes condenas y ataques se señala a la tolerancia religiosa, el protestantismo, el comunismo, el socialismo, las sociedades secretas, la libertad de pensamiento, el liberalismo moderno, la abolición del catolicismo con religión oficial y la separación Iglesia-Estado.



radicalizó las posiciones liberales y finalmente se desencadenó la Guerra de Reforma (*Cf.* Blancarte, 2013: 33).

Las llamadas leyes de reforma fueron promulgadas por Juan N. Álvarez e Ignacio Comonfort, durante sus presidencias (1854-1857), y por Benito Juárez desde Veracruz en medio del conflicto armado (1859-1860). Fueron famosas la Ley Juárez sobre eliminación del fuero en el ramo civil; la Ley Lerdo, que estipuló la venta forzada de los bienes de la Iglesia así como limitaciones a la adquisición de bienes raíces por parte del clero, y la Ley Iglesias para regular el cobro de derechos parroquiales, impidiendo que se exigiera a los más pobres (*Cf.* Blancarte, 2013: 33-35).

Sin embargo, las de mayor impacto fueron la que promulgó Juárez desde Veracruz y a su regreso triunfal una vez concluida la guerra. Estas leyes estaban destinadas a marcar una clara franja entre los negocios del Estado y los eclesiásticos. Entre ellas estaban la secularización del matrimonio civil, el registro civil, los cementerios, los hospitales y los establecimientos de beneficencia; el impedimento para que los funcionarios públicos asistieran de forma oficial a ceremonias religiosas, la prohibición de actos de culto fuera de los templos o la aceptación de la libertad de cultos. Otra decisión muy polémica fue la extinción de comunidades religiosas con excepción de las Hermanas de la Caridad (*Cf.* Blancarte, 2013: 35-40).<sup>43</sup>

Durante su mandato, Juárez mantuvo una actitud conciliadora y flexible en relación con la aplicación de esta legislación. Sin embargo, tras su muerte en 1872, los continuadores del proyecto liberal buscarían ir un paso más adelante. Así, el presidente Sebastián Lerdo de Tejada confirió rango constitucional a las leyes de reforma el 25 de septiembre de 1873, incorporándolas en cinco artículos:

Art. 1o. El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna.

Art. 2o. El matrimonio es un contrato civil. Este y los demás actos del estado civil de las personas, son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan.

Art. 3o. Ninguna institución religiosa puede adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre éstos, con la sola excepción establecida en el art. 27 de la Constitución.

Art. 4o. La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sustituirá al juramento religioso con sus efectos y penas.

---

<sup>43</sup> Los liberales pensaban que nadie podía renunciar a su libertad, por lo cual era necesario clausurar cualquier tipo de orden monástica (*Cf.* Blancarte, 2008: 157).

Art. 5o. Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Tampoco puede admitirse convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro (citado en Blancarte, 2013: 41).

Con esta decisión, se buscaría la aplicación inexorable de cada medida. Así, por ejemplo, en 1874, fueron expulsados nuevamente los jesuitas (*Cf.* Blancarte, 2013: 42).

Pese al avance que suponían varias de estas disposiciones, la laicidad solo fue instalada a medias, pues el foco de atención de los liberales fue más la separación Iglesia-Estado en sí misma que la transformación de la fuente de legitimación del poder. En los hechos, la soberanía popular no recibió el lugar que las doctrinas de pensamiento liberal le adjudicaban. Así, en México y otros países de América Latina, lograron imponerse oligarquías con un discurso ilustrado y positivista que mantendrían relaciones conciliatorias con la Iglesia para estabilizar el orden social (*Cf.* Blancarte, 2008: 157-158).

Fue este el caso del gobierno de Porfirio Díaz. La revisión que hicieron de la historia los revolucionarios pinta al general Díaz como un entreguista que comprometió los ideales liberales en pro de la tolerancia religiosa. Sin embargo, un análisis más ponderado revela que el dictador conservó el aparato jurídico y las políticas más importantes de los hombres de la Reforma. Sin embargo, al buscar pacificar a un país que estuvo envuelto en guerras por más de medio siglo, optó por que las leyes de reforma no se convirtieran en un arma de persecución (*Cf.* Blancarte, 2013: 43).

En un gesto muy similar a la de Juárez, se mostró conciliados con la Iglesia para evitar la resistencia que tuvo que enfrentar la administración de Lerdo. Además, sabía que la institución eclesiástica podía ayudar a conservar el orden moral. Para que la catolicidad fuera una herramienta para sus fines y no un obstáculo, tan solo había que domesticarla. Esto no implicaba en ningún sentido que tuviera que comprometerse lo hasta ahora alcanzado por los liberales, como lo demuestra la forma en que se relacionó con el clero (*Cf.* Blancarte, 213: 42).

En 1892, un grupo de obispos mexicanos le hizo llegar al presidente un mensaje del Papa. En él, el pontífice elogiaba el modelo estadounidense de secularidad y libertad religiosa. Díaz contestó en tono respetuoso pero contundente:

## CAPÍTULO CUATRO

El país guiado por nuestros hombres públicos, adoptó una forma de gobierno enteramente civil que prescinde de la religión, que considera a todas las denominaciones iguales ante la ley y que establece la independencia mutua entre el estado y la Iglesia. Con el fin de impedir los abusos cometidos en otras ocasiones, cuando algunos dignatarios eclesiásticos se convirtieron en perturbadores del orden público, la República adoptó leyes y medidas para despojar a los eclesiásticos de aquellas riquezas pecuniarias de las que antes disponían y que facilitaban la injerencia en cuestiones políticas ajenas a esta institución... Por fortuna, las circunstancias cambiaron, y hoy los mismos jefes de la Iglesia católica ya reconocen, como ustedes lo hacen en la carta que cito, que su religión enseña y ordena respetar a las autoridades legítimamente constituidas... Una vez consolidada la paz en la República, no tiene justificación alguna, ya sea por precaución o por hostilidad hacia la Iglesia católica, la búsqueda de sanciones por inmiscuirse en los asuntos políticos (citado en Blancarte, 2013: 44).

Los intentos de la Iglesia por cambiar el marco jurídico anticlerical no cesarían. En 1896 llegó a México el visitador apostólico Nicola Averardi. Se le encomendó restablecer las relaciones diplomáticas entre nuestro país y la Santa Sede. Pese a sus esfuerzos durante tres años, no lo logró. Díaz mantenía el mismo estilo afable pero elusivo, y le reiteraba que la situación política del país no le permitía acometer una acción de ese tipo. No obstante, esperaba —así lo afirmaba— que el asunto pudiera quedar resuelto antes de que acabara el siglo XIX (*Cf.* Blancarte, 2013: 44).<sup>44</sup>

En 1904, monseñor Ricardo Sanz llegó México y volvería a intentar el vínculo diplomático sin éxito. El general le aseguraba que él tenía toda la buena voluntad de hacerlo, pero dadas las circunstancias políticas del país no había otra opción que esperar prudentemente. A pesar de las suaves palabras del mandatario, al clérigo le preocupó que ni siquiera reconociera su arribo o el mensaje del Papa en discurso político alguno (*Cf.* Blancarte, 2013: 44-46).

De hecho, en ese mismo año, el Congreso aprobó una ley según la cual el gobierno apoyaría obras pías no religiosas y que, inclusive, anulaba las católicas. A los obispos mexicanos esto les molestó en demasía. Empero, Porfirio Díaz les pidió mantener la calma. Les garantizó que no tendrían ningún problema en continuar con sus labores caritativas siempre y cuando no las anunciaran públicamente (*Cf.* Blancarte, 2013: 46).

Otras medidas laicistas tendrían lugar durante el porfiriato. Por ejemplo, se promulgó una circular que impedía a los ministros de culto recibir difuntos en las puertas de los cementerios. Tan solo se les permitía celebrar exequias en las capillas de los camposantos o en la casa de los familiares del finado (*Cf.* Blancarte, 2013: 46). Además de los actos de gobierno,

---

<sup>44</sup> Curiosamente esto no se lograría sino hasta finales del siglo XX.

se permitió la gestación de una serie de publicaciones que vigilarían de cerca el cabal cumplimiento de las leyes de reforma. Entre ellos estaban el *Diario del hogar*, el *Universal*, *El Imperial*, *El Popular*, y *El Hijo del Ahuizote* (Cf. Mendoza-Delgado: 134).

Una mención especial merece los esfuerzos invertidos durante la administración porfirista en beneficio de la educación pública. Durante el mandato de sus predecesores liberales, el ideal de una formación laica se había visto sumamente limitado dadas las carencias económicas de la nación. Gracias a la violenta pacificación promovida por el dictador, el país alcanzó un pujante crecimiento de la economía. Con esto, logró instaurar, de la mano de Justo Sierra, la educación primaria “nacional, integral, laica y gratuita” (Cf. Blancarte, 2013: 47)) En ella se enseñaba una doctrina cívica plagada de héroes nacionales, mártires, fiestas patrias y actos civiles que pretendían sustituir el santoral, las celebraciones y las liturgias católicas (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 134).

Es cierto que Porfirio Díaz relajó medidas liberales como la prohibición de las órdenes monásticas. Pero también se le debe reconocer que no derogó nada sustancial del marco jurídico alcanzado en la época de la reforma. Tampoco estableció vínculos diplomáticos con la Santa Sede, ni revirtió la desamortización de los bienes del clero. Lo que sí permitió su gestión conciliatoria fue que la Iglesia pudiera reestructurarse en el plano social, mas no en el político (Cf. Blancarte, 2013: 47-48).

Para infortunio del dictador, tanto esta actitud como el hecho de que la concentración de la riqueza en México pasara de manos clericales a las de sus amigos extranjeros y connacionales le valdrían la retirada del apoyo de numerosos liberales (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 20). Sintiendo traicionada, una emergente clase media buscaría la democracia y eventualmente convocaría al pueblo para derrocar al porfirismo.

El movimiento maderista gozó del apoyo de numerosos católicos (Cf. Mendoza-Delgado: 20). Sin embargo, la Iglesia sellaría su infortunio cuando varios de sus jerarcas y otros políticos que habían formado el Partido Católico Nacional decidieron apoyar al usurpador Victoriano Huerta. Su condena sería tener que soportar durante casi un siglo una legislación que intensificó su anticlericalismo y que daría lugar a represiones, conflictos y acuerdos precarios (Cf. Blancarte, 2008: 159).

La versión norteña de la Revolución Mexicana sería la que saldría victoriosa y, por tanto, la que tendría más peso en la determinación de condiciones para el nuevo proyecto de nación. Este grupo se caracterizaba por ser marcadamente anticlerical al considerarse heredero

## CAPÍTULO CUATRO

de la Constitución de 1857 y de las leyes de reforma. Si a esta peculiaridad se añade que tenían motivos para considerar a la Iglesia como enemiga de los revolucionarios, se entiende que la Constitución de 1917 adoptara posturas aun más laicistas que las de los liberales del S. XIX (Cf. Blancarte, 2013: 49).

De hecho, la composición del congreso constituyente era anticlerical en todos sus grupos, pues no se dio cabida a que ningún representante de la catolicidad participara en la redacción de la nueva Carta Magna (Blancarte, 2013: 50):<sup>45</sup>

“[...] existían por lo menos tres grupos al interior del Congreso Constituyente de 1917, los cuales tenían razones distintas para tratar de limitar las actividades eclesiales: 1) los que aún consideraban a la Iglesia Católica como un enemigo derrotado por la revolución; 2) los que creían en la necesidad de favorecer la desaparición de todas las religiones por ser éstas un factor poderoso en el atraso del país y; 3) los que buscaban limitar la participación de las iglesias en los asuntos públicos del país, pero respetando la libertad de creencias de los individuos en el ámbito privado. Había grandes diferencias entre los congresistas respecto al tratamiento de la cuestión religiosa. [Sin embargo] todos [...] coincidían en un abierto anticlericalismo” (*La Jornada*, 1990).

El último grupo fue el principal autor del artículo 130 y se encargó de que la aversión a la catolicidad o a la religión en general no oprimiera libertades individuales. Así, impidieron la prohibición del sacramento de la confesión (Cf. Blancarte, 2013: 50).

En general, la Constitución de 1917 retomó lo establecido en la de 1857 para la relación entre Iglesia y Estado. Pero introdujo algunos artículos más restrictivos que estaban principalmente orientados a imposibilitar la participación del clero en la política nacional de los años venideros. Esta intención se documenta explícitamente en el *Dictamen de la Comisión de la Constitución* del 26 de enero de 1917:

[Clero e Iglesia son] un poder moral tan grande, que el Estado necesita velar de continuo para que no llegue a constituir un peligro para el mismo. Se ha procurado suprimir de un modo absoluto el ejercicio del ministerio de un culto con todos los actos de la vida política de la nación, a fin de que los referidos ministros no puedan hacer del poder moral de la creencia el apoyo de una tendencia política. A esto obedecen las prohibiciones y restricciones de manifestación de ideas, voto y demás (citado en Jiménez-Urrsti, 1994: 15).

Al amparo de estas ideas, el artículo 3º decretó que la enseñanza debía ser libre y laica tanto en planteles públicos como privados, por lo cual se impidió a cualquier ministro u organización religiosos dirigir escuelas primarias. El 24 prohibió el culto fuera de los templos.

---

<sup>45</sup> Aun así, Mendoza-Delgado (2010: 134-135) afirma que el pensamiento de la doctrina social cristiana influyó positivamente medidas que quedaron asentadas en la Constitución de 1917. Este es el caso de la restauración de derechos políticos, la reforma agraria y la protección a los trabajadores.

El 27 continuó con la imposibilidad de que las iglesias poseyeran bienes raíces (*Cf.* Blancarte, 2013: 52-53).

Pero el artículo que más destacó por su anticlericalismo fue, sin duda, el 130. En él se integraron las combativas disposiciones de la reforma tal como habían sido señaladas en 1873. Se retomó la clausura de órdenes monásticas. Además se negó el reconocimiento de la personalidad jurídica a las “agrupaciones religiosas denominadas iglesias”, lo cual las imposibilitaba para defenderse legalmente; se rechazó la revalidación oficial de estudios realizados en planteles destinados a la preparación profesional de ministros ordenados; se prescribió que las publicaciones con títulos, programas o alusiones confesionales estuvieran imposibilitadas para hablar de asuntos políticos; se estipuló que los sacerdotes y religiosos no podían hacer críticas a leyes fundamentales, autoridades oficiales o cualquier decisión de gobierno ya fuera en actos de culto o reuniones públicas y privadas, y se proscribió la formación de agrupaciones políticas con títulos o señalizaciones que aludieran a alguna confesión religiosa (*Cf.* Blancarte, 2013: 51-52).

Lo ocurrido con la Constitución de 1917 es clave para entender el problema que atañe a esta investigación. Al intensificar las restricciones a la libertad religiosa, los revolucionarios impidieron legalmente la introducción de la religión en los espacios públicos políticos. Las consecuencias son palpables todavía en la actualidad, pues se heredó una predilección por las soluciones institucionales en torno a la secularidad, tanto en una dimensión jurídica como en términos de imaginarios sociales.

Hoy en día, las determinaciones de los constituyentes podrían ser muy cuestionables a la luz de los tratados internacionales sobre Derechos Humanos. No obstante, Blancarte (2013: 53-54) ve justificables las decisiones. Este experto mexicano en religiones y laicidad explica que lo que estaba en juego eran los fundamentos de la autoridad para el nuevo sistema político. Habría que preguntarse qué alternativa pudo escogerse ante una poderosa Iglesia que se negaba a perder sus privilegios en el cambio de era.

Aun así, lo súbito y agresivo de las medidas también hace comprensible la reacción que tendría la jerarquía católica y la población religiosa en los siguientes años. Durante la gestión de Álvaro Obregón hubo relativa tranquilidad. Sin embargo, con la publicación de la Ley Calles en 1926 se reactivaron las rencillas religiosas. Esta legislación pretendía dar estricto cumplimiento a lo que decía la constitución de 1917 así como limitar el número de sacerdotes a uno por cada

6000 habitantes. También buscaba que el gobierno fuera el encargado de autorizar a una persona si podía ser ministro de culto o no (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 21; 137).

Entre 1926 y 1929 se vivió la guerra cristera, la cual dejó un saldo de 100,000 muertes, aproximadamente. La Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa fue la encargada de encabezar el movimiento popular religioso. A diferencia de lo que quisieron argumentar fuentes oficialistas señalando a hacendados y clases opulentas, estudios recientes señalan que la composición del levantamiento estaba formada en su mayoría por campesinos, trabajadores de clase media rural y urbana, y antiguos soldados de la Revolución (villistas, zapatistas y hasta obregonistas). Enrique Gorostieta fue uno de los viejos militares que lideró la causa de la Cristiada (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 21; 137).

Este lamentable enfrentamiento solo cedió cuando el gobierno flexibilizó la aplicación de las leyes anticlericales (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 139).<sup>46</sup> Hacia 1938, Lázaro Cárdenas había alcanzado un acuerdo implícito con algunos jerarcas católicos al que la literatura denomina como *modus vivendi* o *entente cordiale*. En un tipo de relación muy parecida a la del porfirismo, se brindó mayor tolerancia a la Iglesia para dedicarse a labores educativas y sociales bajo formas de disimulo. Al mismo tiempo, el Estado guardó para sí el espacio público-político bajo valores como el nacionalismo y la justicia social (Cf. Blancarte, 2013: 54).

Los tintes socializantes del cardenismo también ayudaron a que la Iglesia dejara de ser vista como el enemigo público número uno del gobierno. Las miradas se centraron primero en el capitalismo. Sin embargo, poco después, el contexto internacional dividiría al mundo en dos bloques: por un lado estaban los nacionalismos totalitarios y, por el otro, se erigían las democracias liberales. Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, México daría un viraje hacia el segundo grupo de naciones. De tal modo, para 1940 el presidente Ávila Camacho ya podía declararse creyente (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 140-42). Desde entonces hasta 1992, las relaciones Iglesia-Estado se relajaron. Aunque el marco jurídico de 1917 no sufrió cambios, gobernantes y líderes de la Iglesia mantendrían contactos y colaboraciones. Para mantener la paz, tuvo lugar una simulación legal y política. (Cf. Blancarte, 2008: 143).

En un balance, se puede decir que, pese a su agitación, las primeras siete décadas del siglo XX contribuyeron al fortalecimiento de un Estado laico libre de injerencias religiosas. Al mismo tiempo, la conciliación con la Iglesia permitió que ésta ganara poco a poco un lugar en

---

<sup>46</sup> Aun así, no las derogó y se mantendrían hasta 1992.

la vida pública del país, igual que como sucedió bajo el mando de Díaz (*Cf.* Blancarte, 2013: 54-55).

En el plano internacional, el Concilio Vaticano II dio aires de renovación a la Iglesia y una recuperación de su acervo crítico (*Cf.* Blancarte, 2008: 160). La posterior llegada al poder eclesiástico de una figura carismática como la de Juan Pablo II también abonó a la imagen pública de la catolicidad. Todo esto fue bien aprovechado por el clero del país, a esas alturas ya muy mexicanizado en comparación con el de un siglo atrás. La salud de las instituciones y organizaciones cristianas escolares, cívicas y religiosas se dejó ver en cada una de las visitas papales a nuestro territorio (*Cf.* Blancarte, 2013: 55-56).

No solo los ministros, sino también los laicos católicos se hicieron más presentes en la vida pública nacional, con posiciones que no siempre concordaban con las de la jerarquía. Andrea Mutolo (2017) destaca cómo la asistencia que ofreció la Iglesia para la reconstrucción de Ciudad de México durante el terremoto de 1985 le ayudó para reposicionarse públicamente y, en pocos años, poder negociar su reconocimiento jurídico.

Para finales de los ochenta, el marco jurídico de la laicidad que habían implantado los revolucionarios sufrió presiones para adecuarse a los tratados internacionales sobre Derechos Humanos. Además, su flexible aplicación propiciaba la percepción de corrupción e hipocresía oficial. Asimismo, los gobiernos priistas tuvieron la necesidad de acudir a nuevas fuentes de legitimación dado su desgaste ante la opinión pública. Este fue el caso del presidente Carlos Salinas de Gortari, quien llegó al poder entre sospechas de fraude electoral (*Cf.* Blancarte, 2013: 56).

En 1991, durante su tercer informe, Salinas de Gortari habló de lo necesario que era actualizar el estatus jurídico de las relaciones Estado-iglesias. Reconoció que la forma en que se legisló en la materia en el pasado fue resultado de motivos políticos y económicos, pero que ya era hora de “reconciliar la secularización definitiva de nuestra sociedad con la efectiva libertad de creencias” (citado en Mendoza-Delgado, 2010: 291).

Para el proyecto de reforma legal fueron consultados miembros del clero, como el delegado apostólico Girolamo Prigione, y algunos obispos mexicanos encabezados por Adolfo Suárez Rivera. También se consideraron las voces del Partido Acción Nacional y del Partido de la Revolución Democrática. Estas agrupaciones ya habían presentado propuestas al respecto en 1987 y 1990, respectivamente (*Cf.* Mendoza-Delgado, 2010: 291-292).



## CAPÍTULO CUATRO

El 27 de enero de 1992, el presidente Salinas promulgó las reformas constitucionales a los artículos 3°, 5°, 24, 27 y 130 en materia de asociaciones religiosas y culto público. El 13 de julio del mismo año sería también promulgada una ley reglamentaria para el último de los artículos mencionados: la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 293-294).

De acuerdo con Blancarte (2013: 56-57), las modificaciones legislativas estuvieron más orientadas a al reconocimiento jurídico y los derechos de las organizaciones religiosas que a los de los individuos; o, si se quiere ver de otra forma, a los de los individuos organizados. Por ejemplo, el artículo 3° legalizó a partir de entonces que las insituciones confesionales pudieran poseer y administrar planteles de educación primaria, secundaria y normal, así como la destinada a obreros y campesinos; el 5° anuló la polémica prohibición de votos religiosos y órdenes monásticas; el 24 autorizó la celebración extraordinaria de actos culturales fuera de los templos; el 27 permitió que las asociaciones religiosas adquirieran los bienes indispensables para sus actividades, y el 130 reconoció la personalidad jurídica de las iglesias y grupos religiosos como “asociaciones religiosas” siempre que obtuvieran un registro. Otras actualizaciones se han hecho desde entonces, pero de eso me ocuparé en el siguiente subapartado.

Por otra parte, hay que destacar que la laicidad se ha visto reactivada durante las últimas cuatro décadas gracias tres tendencias crecientes: 1) la pluralidad religiosa; 2) la defensa de los Derechos Humanos, y 3) la democratización del país. De esta forma, se registra que, hasta 1980, el porcentaje de no católicos en México rondaba entre dos y cinco puntos porcentuales. Para el nuevo milenio, se entre 10 y 15 puntos porcentuales (Cf. Blancarte, 2008: 160-161).

En 1992, estos cambios sociales hicieron que los legisladores tomaran conciencia de que debían actualizar el marco jurídico considerando no solo a una Iglesia, sino a un incipiente abanico de creencias. Por lo tanto, las reformas visibilizaron y otorgaron reconocimiento jurídico a una amplia variedad de minorías religiosas (Cf. Blancarte, 2013: 58). Destacan entre éstas diferentes denominaciones cristianas, tales como los evangélicos, pentecostales, mormones y testigos de Jehová (Cf. Blancarte, 2008: 161).

Asimismo, la renovada jurisprudencia en laicidad evidenció la cuestión étnica. En este sentido, destaca el reto de la armonización de los Derechos Humanos y las libertades individuales con los “usos y costumbres” de las comunidades indígenas. La interacción de estos grupos en la sociedad mexicana moderna suele ser problemática, pues sus cosmovisiones

tienden a no diferenciar las esferas de lo religioso y lo político (Cf. Blancarte, 2008: 162). Con base en los términos presentados en anteriores capítulos, podría decirse la cultura indígena aun responde a la experiencia social de la matriz mítica.

La creciente diversidad muestra algo interesante y peculiar de la experiencia mexicana de la laicidad: a diferencia de lo ocurrido en Europa, la secularidad estatal ha sido causa y no efecto de la pluralidad religiosa (Cf. Blancarte, 2008: 160). La exposición histórica en este subapartado mostró que la implantación de un Estado moderno, laico y democrático y el aumento de la diversidad tuvo que enfrentarse a la oposición de una Iglesia que solo cedió en la medida en que se veían favorecidos sus propósitos (Cf. Blancarte, 2013, pág 7).

Aunque hoy en día la mayor parte de los católicos aceptan la laicidad, aun se observan esfuerzos de algunos jerarcas por hacerse de privilegios. En 2000, el Episcopado Mexicano publicó la Carta Pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos. El encuentro con Jesucristo, camino de conversión, comunión, solidaridad y misión en México en el umbral del tercer milenio*. En este documento el clero manifestaba la aceptación de la laicidad “como la a-confesionalidad basada en el respeto y promoción de la dignidad humana y por lo tanto en el reconocimiento explícito de los derechos humanos, particularmente del derecho a la libertad religiosa”. También accedía el reconocimiento igualitario de todas las asociaciones religiosas en cuanto instituciones.

Sin embargo, la carta argumentaba que era legítimo exigir al derecho el reconocimiento de la “diferente aportación a la nación” que realiza el catolicismo en función de su representatividad (citado en Medoza-Delgado, 2010: 296-298). Considero que atender una reivindicación de este tipo potencialmente arriesgaría la neutralidad estatal en materia de cosmovisiones. Algo así tendría que ser compensado con medidas de discriminación positiva que apoyaran a las minorías religiosas para hacer valer su voz en las deliberaciones públicas con mayor eficacia.

Otro reto al que se enfrenta la laicidad en la sociedad mexicana se observa en aquellos políticos que, no reconociendo la diversidad, dan privilegios al credo mayoritario. Recientemente fueron muy sonados los casos de los exgobernadores de Chihuahua y Veracruz (César Duarte y Javier Duarte) quienes consagraron sus entidades al Sagrado Corazón de Jesús y al Doloroso e Inmaculado Corazón de María (Cf. Barranco, 2013). También ha habido casos en los que la influencia católica ha logrado impedir o desaparecer el registro de asociaciones religiosas que considera peligrosas (Cf. Blancarte, 2013: 60).

En términos generales, la exposición histórica aquí emprendida permite apreciar lo lentos que han sido los cambios de percepción sobre las relaciones entre religión y Estado en México. Entre la publicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y su adopción en nuestro marco constitucional (2010) pasaron 62 años. Asimismo, entre la actitud antimoderna del Concilio Vaticano I (1870) y la apertura al diálogo con la secularidad del Vaticano II (1965) transcurrió casi un siglo (*Cf.* Mendoza-Delgado, 2010: 15; 25).

México ha transitado de a poco de un régimen de catolicidad a otro de laicidad. El año de 1992 marcó un hito, pues, por primera vez en la historia, la secularidad se abrió paso de forma pacífica. Se estipuló una legislación notablemente más favorable a la libertad religiosa en comparación con las de 1857 y 1917. Cada una de las reformas implementadas durante el gobierno salinista abonó al retorno de las religiones al espacio público, aunque todavía bajo disposiciones estrictas y no libres de sesgos anticlericales, en especial en el caso de los ministros de culto (*Cf.* Blancarte 2013: 6; 59; 64).

Raúl González Schmal, experto en derecho eclesiástico religioso, afirma que no hay duda del progreso para la libertad religiosa a partir de 1992. Sin embargo, mantiene una postura crítica. Matiza el optimismo advirtiendo que el avance solo es notorio porque la anterior legislación era en extremo opuesta a los Derechos Humanos.

Pero si dichas reformas se analizan a la luz del concepto moderno del derecho a la libertad religiosa y de la teoría moderna del estado laico o Estado de libertad religiosa, entonces las citadas reformas tienen que considerarse como deficitarias, insuficientes, muy condicionadas por criterios históricos subjetivos (citado en Mendoza-Delgado, 2010: 294).

Como se podrá constatar en el siguiente subapartado, el marco jurídico de la laicidad en 1992 resultó adecuado para una incipiente inserción de la religión en los espacios públicos políticos y, por tanto, en la esfera pública. Sin embargo, en los años más recientes se han visto retrocesos, como se explicará en el siguiente subapartado.

### **4.2 Marco jurídico actual de las religiones en la esfera pública**

En el siglo XXI, las discusiones en torno a la laicidad no han cesado. Los debates parlamentarios, las manifestaciones públicas sobre temas como la interrupción del embarazo o los matrimonios igualitarios, y la introducción en la educación de tópicos como la igualdad de género o la sexualidad ponen de manifiesto la herencia problemática del vínculo religión-política. Todo esto se ha reflejado en cambios a la legislación sobre las religiones y su libertad

para incidir en lo público. En este subapartado explicaré de manera general la normatividad que puede afectar en México de forma directa o indirecta la inserción de los argumentos religiosos en la esfera pública.

El papel de las religiones en la sociedad mexicana está normado por la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, y el *Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. Asimismo, se toman en consideración los tratados internacionales que México ha suscrito en materia de Derechos Humanos. Sin embargo, como se verá en enseguida, la legislación mexicana tiene prioridad.

El 10 de junio de 2011 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* una reforma al artículo 1° constitucional según el cual...

Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia. [...] Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017).

Con esta actualización, México incorporó plenamente en su marco jurídico los Derechos Humanos después de 63 años de que las Naciones Unidas publicaran la Declaración Universal. Esto es relevante para una propuesta como la que planteo, pues, entre estas prerrogativas inalienables para todo individuo, se encuentra la libertad religiosa.

Así, la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión de los mexicanos se vio favorecida, pues ahora podían asumirla con mayor amplitud tal como era planteada en tratados internacionales y no de forma restringida a la libertad de culto como se instituyó en el artículo 24. Por ejemplo, en el artículo 18 de de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, esta libertad protege las posibilidades de las personas para “cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia” (La Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948). Asimismo, en el artículo 12 del *Pacto de San José* se la define como “la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado”. También faculta a los padres o tutores para que “sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de

## CAPÍTULO CUATRO

acuerdo con sus propias convicciones” (Convención Americana sobre Derechos Humanos; Pacto de San José, 1969).

Algo similar se lee en el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Además, en este documento, el artículo 20 protege a los individuos de cualquier discriminación, hostilidad o violencia incitada por “Toda apología del odio nacional, racial o religioso”, y el 27 garantiza a las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas que tengan su propia vida cultural, que profesen y practiquen su propia religión, y que empleen su propio idioma (Cf. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966).

En cuanto a la educación de los menores, la *Convención sobre los derechos del niño* añade en su artículo 29 añade que...

[...]deberá estar encaminada a: [...] b) Inculcar al niño el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas; [...] d) Preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena [...] (Convención sobre los derechos del niño, 2006).

A la luz de estos tratados internacionales, se entiende mejor en qué medida se había maximizado la libertad de conciencia, pensamiento y religión de los mexicanos al asumir plenamente el respeto a los Derechos Humanos en la Constitución. En 2006, el Partido Acción Nacional ya había intentado infructuosamente que la Carta Magna incluyera en su artículo 24 el concepto de libertad religiosa tal como se definía en los tratados internacionales suscritos por México (Cf. Mendoza-Delgado, 2010: 305). Por tal motivo, fue muy bien vista la reforma de 2011 por los especialistas en este derecho.

Sin embargo, no pasó mucho tiempo para que se retrocediera en los avances conseguidos. En 2014, la Suprema Corte de Justicia de la Nación publicó la tesis jurisprudencial *Derechos Humanos contenidos en la Constitución y en los tratados internacionales. Constituyen el parámetro de control de regularidad constitucional, pero cuando en la Constitución haya una restricción expresa al ejercicio de aquéllos, se debe estar a lo que establece el texto constitucional*. En ella se declaraba lo siguiente:

El primer párrafo del artículo 1o. constitucional reconoce un conjunto de derechos humanos cuyas fuentes son la Constitución y los tratados internacionales de los cuales el Estado Mexicano sea parte. De la interpretación literal, sistemática y originalista del contenido de las reformas constitucionales de seis y diez de junio de dos mil once, se desprende que las normas de derechos humanos, independientemente de su fuente, no se relacionan en términos jerárquicos, entendiéndose que, derivado de la parte final del primer párrafo del citado artículo

1o., cuando en la Constitución haya una restricción expresa al ejercicio de los derechos humanos, se deberá estar a lo que indica la norma constitucional, ya que el principio que le brinda supremacía comporta el encumbramiento de la Constitución como norma fundamental del orden jurídico mexicano, lo que a su vez implica que el resto de las normas jurídicas deben ser acordes con la misma, tanto en un sentido formal como material, circunstancia que no ha cambiado; lo que sí ha evolucionado a raíz de las reformas constitucionales en comento es la configuración del conjunto de normas jurídicas respecto de las cuales puede predicarse dicha supremacía en el orden jurídico mexicano. Esta transformación se explica por la ampliación del catálogo de derechos humanos previsto dentro de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el cual evidentemente puede calificarse como parte del conjunto normativo que goza de esta supremacía constitucional. En este sentido, los derechos humanos, en su conjunto, constituyen el parámetro de control de regularidad constitucional, conforme al cual debe analizarse la validez de las normas y actos que forman parte del orden jurídico mexicano (Derechos Humanos contenidos en la Constitución y en los tratados internacionales, 2014).

Así, la aplicación de los tratados internacionales se restringió. Bajo esta disposición, los jueces son ahora capaces de hacer prevalecer la legislación mexicana sobre las declaraciones y convenciones suscritas en materia de Derechos Humanos. Con ello se anula la mencionada disposición del artículo 1º según la cual se debía apelar a la Constitución o a los tratados internacionales en función del marco normativo que proveyera a los individuos de la protección más amplia posible a sus Derechos Humanos en conformidad con los criterios hermenéuticos *pro libertas* y *pro personae*.<sup>47</sup> Esta determinación de la Suprema Corte afecta negativamente la libertad religiosa ya que, en general, el marco jurídico mexicano es más restrictivo en la materia que el de los documentos internacionales.

El siguiente artículo relacionado con la posibilidad de incluir a las religiones en la esfera pública es el 3º constitucional. A continuación cito sus contenidos más relevantes para el problema que aquí nos ocupa:

La educación que imparta el Estado tenderá a desarrollar armónicamente, todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la Patria, el respeto a los derechos humanos y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia. [...] I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa; II. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios. Además: [...] c) Contribuirá a la mejor convivencia humana, a fin de fortalecer el aprecio y respeto por la diversidad cultural, la dignidad de la persona, la integridad de la familia, la convicción del interés general de la sociedad, los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos, evitando los privilegios de razas, de religión, de grupos, de sexos o de individuos [...] (Constitución Política de los estados Unidos Mexicanos, 2017).

<sup>47</sup> El criterio *pro libertas* exhorta a interpretar una ley de forma que resulte lo más favorable posible a las libertades del individuo. El principio *pro personae* consiste en que debe adoptarse la solución que mejor proteja los derechos fundamentales de una persona en caso de que una disposición jurídica acepte más de una interpretación (Cf. González-Schmal, Adame-Goddard, Mendoza-Delgado, & Cruz-González, 2012: 11).

## CAPÍTULO CUATRO

Esta normativa es complementada con el fragmento V del artículo 9º de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, gracias a la cual se derogó la prohibición que impedía a los religiosos administrar planteles educativos. En él se lee:

Las asociaciones religiosas tendrán derecho en los términos de esta ley y su reglamento, a: [...] V. Participar por sí o asociadas con personas físicas o morales en la constitución, administración, sostenimiento y funcionamiento de instituciones de asistencia privada, planteles educativos e instituciones de salud, siempre que no persigan fines de lucro y sujetándose además de a la presente, a las leyes que regulan esas materias [...] (Ley de Asociaciones religiosas y culto público, 2015).

Así, la ley maximiza la libertad religiosa al permitir a los padres y tutores que sus hijos adquieran formación religiosa —aunque solo sea en escuelas privadas— tal como lo estipula el ya mencionado artículo 12 del *Pacto de San José*.<sup>48</sup>

Resulta favorable a la construcción de una esfera pública postsecular que la legislación defienda la promoción de los Derechos Humanos y de la solidaridad internacional. Asimismo, es importante que la determinación de la educación como laica se haga en relación a la libertad de creencias. Sin embargo, no queda clara la intención de los legisladores al establecer, primero, que esta formación “se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa” e, inmediatamente después, declarar que “se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”.

En este acomodo queda la sospecha de que las religiones son *per se* obstáculo al desarrollo de las ciencias y que, por ende, promueven los servidumbres, fanatismos y prejuicios. Asimismo, no es posible saber si, al mantenerse ajeno a las doctrinas religiosas, el Estado solo busca mostrarse neutral ante cada tradición de fe o si, más bien, pone un halo de censura que impide cualquier conocimiento de las religiones en la educación. El primer caso resulta deseable en términos de lo que plantea esta investigación; sin embargo, el segundo imposibilita la comprensión razonable del hecho religioso, toda vez que no es posible relacionarse civilizadamente con el diferente si se le desconoce en su especificidad.

Así lo entiende el *First Amendment Center*, al señalar que los extremos religiosos y laicos en el debate de la educación pública han afectado al derecho fundamental que representa la libertad de religión. Este centro de investigación propone una alternativa a la lucha entre

---

<sup>48</sup> No ahondaré aquí en la polémica sobre una educación pública religiosa por dos motivos: 1) no es el tema central de la investigación, y 2) no considero contar con los elementos ni el espacio suficiente para hacer un análisis que muestre con justeza las posiciones a favor y en contra al respecto. Solo menciono el artículo 3º porque considero que la educación es un medio a través del cual el Estado puede promover una actitud postmetafísica como la que defiende Habermas.

quienes intentan promover los credos en la formación que imparte el Estado y quienes buscan acallar cualquier referencia a lo religioso en este ámbito:

Public schools may not inculcate nor inhibit religion. They must be places where religion and religious conviction are treated with fairness and respect. Public schools uphold the *first Amendment* when they protect the religious liberty rights of students of all faiths or none. Schools demonstrate fairness when they ensure that the curriculum includes study about religion, where appropriate, as an important part of a complete education (Haynes, 2008: 1).

[Las escuelas públicas no pueden inculcar ni inhibir la religión. En cambio, deben ser lugares donde la religión y la convicción religiosa se traten con equidad y respeto. Las escuelas públicas defienden la primera Enmienda cuando protegen los derechos de libertad religiosa de los estudiantes de todas las religiones y de los que no profesan ninguna. Las escuelas demuestran ser justas cuando se aseguran de que el plan curricular incluya el estudio de la religión, cuando sea apropiado, como parte importante de una educación completa].

Como reconoce el mismo centro, el estudio de las religiones en la educación básica es esencial ya que las creencias han jugado un rol clave en la historia y en la sociedad, por lo cual son un factor determinante en la comprensión de realidades nacionales y globales. Por tanto, proponen las siguientes orientaciones para la enseñanza de la religión en las escuelas públicas:

1. El enfoque de la escuela pública a la religión debe ser *académico* y no *devocional*.
2. La escuela pública busca que los alumnos *conozcan* las religiones, mas no que *acepten* o *rechacen* alguna.
3. La escuela pública encamina esfuerzos al *estudio* acerca de la religión, pero no a la *práctica* de alguna de ellas.
4. La escuela pública debería *exponer* a los estudiantes diversas perspectivas religiosas, pero no puede *imponerles* alguna en particular.
5. La escuela pública *educa* acerca de todas las religiones, pero no *promueve* ni *denigra* a alguna de ellas.
6. La escuela pública *informa* a los estudiantes acerca de la variedad de creencias religiosas, pero no busca que se *adhieran*<sup>49</sup> a alguna de ellas (Cf. Haynes, 2008: 2).

Desafortunadamente, una mirada al los contenidos de la educación pública en México revela la nula atención que en ellos se presta al conocimiento concreto de las diferentes tradiciones religiosas del mundo. La figura 3 resume los resultados obtenidos a partir de un análisis de contenido de todos los enunciados que refieren a la religión o la laicidad en los

---

<sup>49</sup> La traducción literal sería “conformen”.

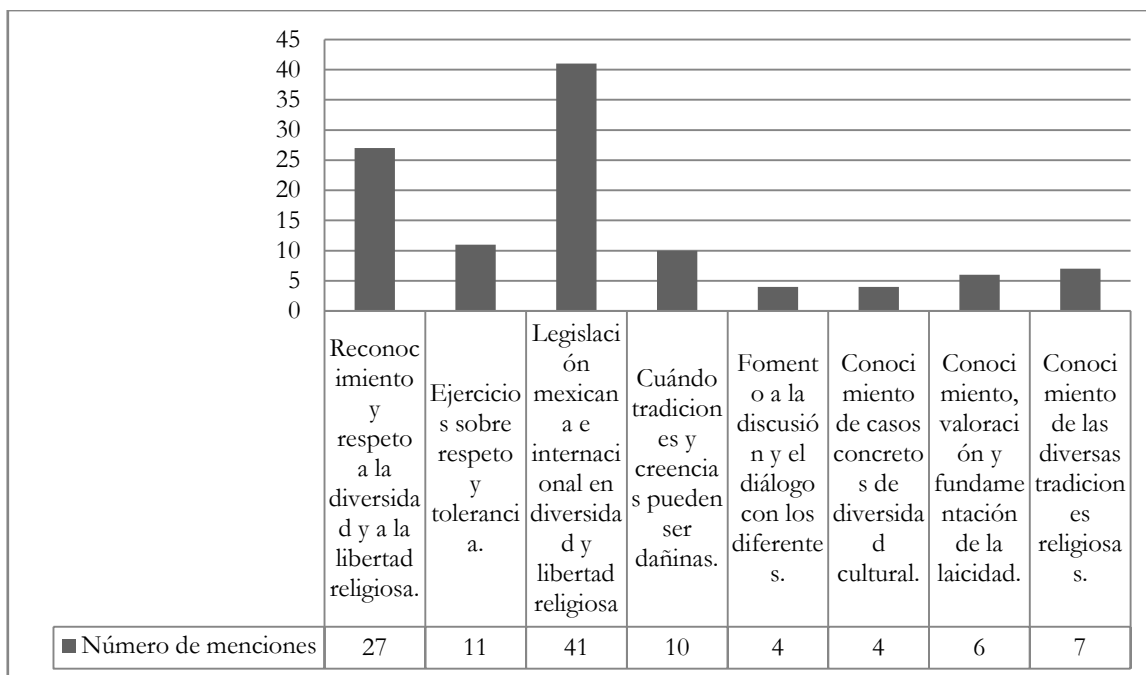


## CAPÍTULO CUATRO

libros de texto gratuito de la materia de Formación Cívica y Ética de todos los grados escolares.

Figura 3

*Categorización y conteo de enunciados sobre religión y laicidad en libros de texto gratuito de los cursos de Formación Cívica y Ética*



Nota. Elaboración propia con base en Secretaría de Educación Pública (2007a, 2007b, 2008a, 2008b, 2014a, 2014b, 2014c, 2014d, 2014e, 2014f, 2014g). En el *Apéndice* de esta investigación se puede consultar el análisis de contenido completo así como una explicación de su muestra y sus categorías.

En los siete escasos enunciados sobre el conocimiento de alguna tradición religiosa, preponderan las alusiones a fenómenos como el fundamentalismo o el dogmatismo, especialmente en el caso del Islam. Sin una explicación sobre los fundamentos y riqueza de esta tradición en particular, es probable que los educandos se formen una imagen negativa y distorsionada del mundo musulmán.

Aunque todos los libros hacen énfasis en la importancia del respeto a la diversidad y a las tradiciones culturales, preponderantemente lo hacen desde una perspectiva abstracta que hace mínimas referencias a casos concretos. De este modo, parece improbable que los estudiantes estén capacitados para mostrarse tolerantes a la hora de afrontar casos reales de pluralidad en su vida cotidiana. ¿Cómo aceptar al diferente si no se le conoce?

También destaca que haya pocas alusiones a la laicidad. Además, estas mínimas referencias suelen proponer sin cuestionamiento o fundamentación alguna que la secularidad del Estado es un bien sin más. Esto dificulta que los alumnos puedan comprender de modo crítico —y no dogmático— el valor de los regímenes seculares. Cada uno de estos ejemplos da indicios de que la redacción del artículo 3° ha propiciado un sesgo laicista en la educación pública que opta por reducir al mínimo las referencias directas a alguna religión en particular. Esto obstaculiza la formación de una conciencia compleja y no simplista en los estudiantes.

A los legisladores y a los encargados de elaborar los contenidos de la educación que imparte el Estado habría que decirles que no hay lugar más idóneo para hablar de las religiones que desde una escuela laica. Es este el espacio donde se pueden impartir enseñanzas neutrales al respecto. Estas lecciones permitirían a los alumnos entender por qué no tienen ninguna buena razón para impedir que los demás profesen las creencias y convicciones que mejor les vengan en gana siempre que no afecten los derechos de terceros.

Ahora toca analizar el artículo que habla específicamente de la libertad religiosa en el marco constitucional mexicano: el 24. A partir de 1992, en él se leía:

Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley.  
El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.  
Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos.  
Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria (citado en González-Schmal, *et al.*, 2012: 5).

Como elementos positivos de esta redacción, estaba el reconocimiento explícito a la libertad de creencia religiosa, término intercambiable con libertad religiosa. Asimismo, el concepto de “profesar” era sumamente adecuado, pues con este verbo no se alude exclusivamente a la libertad intelectual-psicológica de formarse una convicción, terreno en el cual el Derecho no tiene ninguna competencia. Más bien, lo que protegía el artículo 24 así enunciado era la libertad externa de adecuar la conducta a la convicción religiosa.

Tomando en consideración los tratados internacionales suscritos por México en materia de Derechos Humanos, la versión de 1992 del 24 constitucional permitía interpretar la libertad de religión como la establece el artículo 18 de la Declaración Universal, esto es, como la posibilidad de manifestar esta libertad a través de “la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. La libertad religiosa era además complementada con el inciso e) del artículo 2° de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, en el cual se lee: “El Estado Mexicano garantiza en

favor del individuo, los siguientes derechos y libertades en materia religiosa: [...] e) No ser objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa por la manifestación de ideas religiosas” (Ley de Asociaciones religiosas y culto público, 2015). Gracias a la reforma de 2011, esta comprensión estaba aun más garantizada a pesar de que en las líneas siguientes solo se hablara de la libertad de culto (es decir, tan solo un subconjunto de la libertad religiosa referente a actos rituales). Sin embargo, como ya vimos, la jurisprudencia de 2014 echó para atrás esta posibilidad.

Si acaso, se reprochaba la estricta estipulación del tercer párrafo, según la cual los actos religiosos se deben celebrar de ordinario al interior de los templos y solo de forma extraordinaria fuera de ellos. Pero, aun así, se entendía que estaba reconocida en cierto modo la libertad de manifestar las creencias de forma individual y colectiva tanto en público como en privado, tal como lo instituyen los tratados internacionales.

Este último párrafo del 24 constitucional encuentra todavía hoy su complemento reglamentario en los artículos 21, 22 y 23 de la Ley de asociaciones religiosas. Me limito a mencionar algunas cuestiones interesantes del 21, ya que los otros dos contienen disposiciones de carácter más administrativo. Además de la celebración extraordinaria de actos culturales fuera de los templos, el artículo de la ley añade que la posibilidad de “transmitir o difundir actos de culto religioso a través de medios masivos de comunicación no impresos” requiere de previa autorización de la Secretaría de Gobernación. Esto no puede suceder bajo ninguna circunstancia en los tiempos de radio y televisión del Estado (Ley de Asociaciones religiosas y culto público, 2015).<sup>50</sup> A esto, el artículo 31 del *Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2012) añade que no se requiere autorización de Gobernación si la emisión está destinada a aspectos “informativos o de opinión” en materia de asuntos religiosos (Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 2012).

Llama la atención que la restricción pese sobre la difusión de actos de culto religioso. Puede acusarse que esto constituye una contradicción al reconocimiento que hace el 24 constitucional a la manifestación pública de la libertad de culto. Sin embargo, para el problema que me interesa analizar, no encuentro un impedimento mayor, pues la limitante recae sobre el aspecto devocional de las religiones, pero no sobre el argumentativo. De hecho, podría

---

<sup>50</sup> De hecho, el artículo 16 de la misma impide a las asociaciones religiosas y los ministros de culto poseer o administrar “concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva”. La normativa solo excluye de esta restricción a las publicaciones impresas (Cf. Ley de Asociaciones religiosas y culto público, 2015).

inferirse que sería más frecuente encontrar debates con argumentos religiosos en los medios de comunicación. Una situación de este tipo abonaría al modelo de consenso por confrontación propuesto.

No obstante, como advierte Bernardo Barranco (2016), el desempeño de la mayoría de los medios de comunicación en México “ha sido incongruente con el carácter laico del Estado que pretende la equidad, la libertad religiosa y la clara separación de esferas en el espacio público”. Ejemplo de ello ha sido la actitud de diversos periodistas ante las visitas de pontífices a México. Citando un comentario de Jesús Silva Herzog Márquez sobre la última visita del papa Juan Pablo II a México, Barranco (2016) recuerda:

El verdadero espectáculo fue el que montaron los medios de comunicación, particularmente las televisoras. No recuerdo ningún episodio que haya mostrado con tanta elocuencia la miseria de nuestros medios: su falta de profesionalismo, su grosera tendencia a la manipulación, su moquenta sensiblería, su incapacidad para guardar distancia, su honda vocación adulatoria [...]

En este tipo de comportamientos se aprecia el predominio de una lógica comercial y “populachera” que pasa por encima del deber ético de los medios, especialmente de la prensa, de constituirse en “espina dorsal de la esfera público política” (Cf. Habermas J. , 2009).

Los medios mexicanos han optado por privilegiar la notas de color que inflaman el ánimo popular a favor del catolicismo (Cf. Barranco, 2016). También se puede mencionar la inserción en la televisión abierta de programas como *La rosa de Guadalupe* y *Cada quien su santo* que dan un trato especial a una religión por encima de otras (Cf. Caballero, 2009). Esto ha ido en detrimento de sus funciones de ser filtros de los flujos indómitos de las comunicaciones espontáneas e informales, así como de contribuir a la comprensión equitativa e imparcial del fenómeno religioso y de su interacción con los regímenes seculares. Son excepcionales los casos que presentan una cobertura y análisis críticos de lo religioso, tales como los de la vaticanista Valentina Alazraki o el mismo Bernardo Barranco.

Es natural que las iglesias como corporaciones busquen hacer proselitismo y ganar adeptos. Están en su derecho en tanto no afecten las libertades de terceros. Sin embargo, los medios de comunicación no tienen por qué sumarse a esta tarea. No deben olvidar que la concesión que el Estado les hace para hacer uso del espectro radioeléctrico depende que respeten, entre otras medidas, lo dispuesto en el fragmento III del apartado B del artículo 6º constitucional, en el cual se lee:

## CAPÍTULO CUATRO

La radiodifusión es un servicio público de interés general, por lo que el Estado garantizará que sea prestado en condiciones de competencia y calidad y brinde los beneficios de la cultura a toda la población, preservando la pluralidad y la veracidad de la información, así como el fomento de los valores de la identidad nacional, contribuyendo a los fines establecidos en el artículo 3o. de esta Constitución.

Como último comentario sobre el artículo 21 de la ley de asociaciones religiosas hay que señalar que imposibilita a los sujetos de la ley (los ministros de culto y las asociaciones religiosas) celebrar reuniones de carácter político en los templos. Esta medida resulta restrictiva para la constitución de una esfera pública postsecular, pues los ministros de culto no dejan de ser ciudadanos miembros de la sociedad política mexicana. Comprendo que el espíritu de esta determinación es impedir que se entremezcle el poder del Estado con el de alguna corporación religiosa —especialmente la católica—.

Sin embargo, esta protección de la laicidad podría lograrse sin menoscabo de las libertades de expresión y asociación con una definición menos ambigua que la de “reuniones de carácter político”. González-Schmal explica que esta redacción no aclara si alude a actos partidistas o electorales, o incluso a los relativos a la ética política o el bien común. Así, esta disposición puede permitir la censura discrecional de la Secretaría Gobernación (*Cf. González-Schmal et al. 2012: 10*). Podría impedir que referentes en materia de Derechos Humanos — como lo es el padre Solalinde— hagan cuestionamientos a injusticias perpetradas por algún gobierno.

Con todo, este análisis confirma que la reforma de 1992 al artículo 24 dejaba un balance positivo a la libertad religiosa de los ciudadanos creyentes, salvo el caso de los ministros de culto. La tendencia ideal que debe seguir un marco legislativo es de reformarse para ampliar las libertades de los individuos. Empero, el 19 de julio de 2013 fue publicada una reforma a este artículo que no sólo no representó un avance, sino que constituyó un retroceso de más de 20 años a lo que ya se había logrado en materia de libertad de religión (*Cf. González-Schmal et al. 2012: 5*). Es importante comentarlo ya que afecta directamente la posibilidad de que los ciudadanos creyentes incidan como tales en la esfera pública.

La modificación se hizo al primer párrafo del artículo. En este se lee ahora:

Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política (Constitución Política de los estados Unidos Mexicanos, 2017).

A primera vista, podría pensarse que no hay mayor perjuicio en esta reforma. Sin embargo, un análisis que desgrane parte por parte cada enunciado revela lo redundantes, innecesarias e incluso contraproducentes que resultan algunas partes.

Jorge Adame Goddard, miembro del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, explica que, a grandes rasgos, los efectos de la reforma de 2013 fueron los siguientes: 1) creó confusión al aglutinar innecesariamente tres libertades distintas, una de las cuales —la libertad de convicciones éticas— está contenida en la libertad de conciencia y en la de manifestación de las ideas, protegida por el artículo 6º constitucional;<sup>51</sup> 2) limitó la libertad religiosa al sustituir el término profesar con los de “tener o adoptar”, y 3) impuso una restricción al derecho de participación política de todos los ciudadanos creyentes o seguidores de alguna convicción ética, la cual antes solo recaía sobre los ministros de culto (Cf. González-Schmal, et al., 2012: 36).<sup>52</sup> Ahondaré solo en esta última secuela, por ser la que compromete la inserción de los argumentos religiosos en la esfera pública.

Cuando el artículo reformado afirma que “Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política”, vulnera no solo la libertad religiosa, sino también las de expresión, información y asociación consagradas en los artículos 6º, 7º y 9º de la Constitución (Cf. González-Schmal, *et al.*, 2012: 10). Extiende la prohibición que solo pesaba sobre los ministros de culto y además añade el concepto de “fines políticos”. Es decir, no solo impide a los ciudadanos hacer propaganda o proselitismo a favor de un candidato cuando se encuentren en “actos públicos de expresión de esta libertad”. La ambigüedad de la redacción también podría obstaculizarlos para cualquier otro propósito de participación ciudadana o protesta. Además, no se deja claro si estos “actos públicos de expresión de esta libertad” solo están acotados a aquellos de tipo litúrgico, o si también engloban a las reuniones en las que un grupo de creyentes busca impulsar el bien común a partir de sus convicciones.

---

<sup>51</sup> Por su parte, Gerardo Cruz, investigador del IMDOSOC, destaca que la “libertad de convicciones éticas” ni siquiera es un derecho humano. Ningún tratado internacional hace alusión a esta libertad, ya que se sobreentiende que está dada en otras como la libertad de pensamiento y conciencia. Para este académico, la única explicación posible para incluir esta frase está dada en que los legisladores laicos hayan buscado un equivalente secular a las convicciones religiosas (Cf. González-Schmal, *et al.*, 2012:36).

<sup>52</sup> Además de estas tres consecuencias, se aprecia que los legisladores continúan con la confusión que hace equivalente la libertad de culto y la libertad religiosa al afirmar que “Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley”. Así, se atribuye a la libertad de culto lo que los tratados internacionales disponen para la de religión, es decir, poder manifestarla individual o colectivamente, tanto en público como en privado (Cf. González-Schmal, *et al.*, 2012: 7; 36-37).

## CAPÍTULO CUATRO

Esta medida contraviene el *Pacto de San José*, el cual instituye en su artículo 19-2 que cualquier individuo tiene derecho a una libertad de expresión que incluye “la libertad de buscar, recibir, y difundir informaciones de toda índole” (Convención Americana sobre Derechos Humanos; Pacto de San José, 1969). Si a todo esto se suma la ya explicada supeditación de los tratados internacionales a la constitución Mexicana, se entiende con mayor claridad que reforma de 2013 disminuyó la libertad de religión de los mexicanos en comparación con la que les garantizó la de 1992.

Otro artículo relacionado con la inserción de la religión en la esfera pública es el artículo 40. Sin embargo, no lo es tanto por su contenido como por el proceso en el que fue reformado en 2012. En la versión que fue publicada el 30 de noviembre de ese año en el *Diario Oficial de la Federación* se leía: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, *laica*, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental”. En concreto, la modificación consistió en añadir la palabra “laica” (citado en Blancarte, 2013).<sup>53</sup>

Si bien la laicidad contribuye a la construcción de una esfera pública postsecular, veo necesario hacer algunas consideraciones sobre esta modificación constitucional. En primer lugar, retomo la observación de Gerardo Cruz, quien explica que la cualidad de laico difiere de las otras expresadas en el artículo 40; es decir, que México es una “República representativa, democrática, y federal, compuesta de Estados libres y soberanos”. Mientras todas estas últimas adjetivaciones describen una forma de gobierno, “laico” es un predicado sociopolítico del mismo tipo que “pluriétnico, incluyente, solidario, plurirreligioso, pacifista, no discriminatorio, etc.” (Cf. González-Schmal, et al., 2012: 37-38).

Con todo, no veo esta adhesión como algo perjudicial en sí mismo. De hecho, fortalece lo que ya se reconocía en el artículo 3º de la ley de asociaciones religiosas y en el 130 constitucional, del cual hablaré más adelante. No obstante, la preocupación viene de la motivación para implementar esta modificación a la Carta Magna. Como mencioné al inicio del subapartado, desde que empezó el siglo XXI se intensificaron una serie de debates en torno a la interrupción del embarazo, los matrimonios igualitarios o la muerte asistida.

---

<sup>53</sup> En 2016 fue nuevamente modificado con motivo de la reforma política de la Ciudad de México. Sin embargo, esto es totalmente ajeno a esta investigación, por lo cual no veo necesario citar la versión vigente del artículo.

Como era de esperarse, hubo reacciones en contra por parte de diversos grupos religiosos de la sociedad. Ante la influencia que ejercieron, diversos políticos de izquierda presentaron entre 2006 y 2009 iniciativas de ley orientadas a la restricción de voces religiosas en la discusión de estos temas. Estas discusiones evidenciaron las carencias que como sociedad poseemos aun para debatir. También ejemplificaron la preocupación de Habermas (2006) sobre la pérdida de cohesión social a causa de una polarización de las comunidades políticas entre un bloque de naturalismo laicista y otro de ortodoxias religiosas.

A gran parte de los creyentes que participaron en esta disputa, se les puede criticar por sus posicionamientos dogmáticos que poco tomaron en consideración que la ley de una sociedad secular está hecha para todos y no solo para el grupo de fueles que representan. Asimismo, resaltó su intransigencia ante evidencia científica. No sabían que la legítima inclusión de sus posiciones en la esfera pública solo podía garantizarse si adoptaban una conciencia religiosa reflexiva.

Sin embargo, de las posiciones de los políticos y ciudadanos seculares también resultó preocupante que su argumento central para desestimar las voces de sus coetáneos religiosos fuera la clásica excomunió de lo político. Es decir, rechazaron los enunciados de los ciudadanos creyentes, pero no en función de su calidad argumentativa, sino simplemente porque *a priori* vieron como un peligro “la pretensión de un sector por enfatizar e incluir la visión de la religión en los asuntos públicos de nuestro país” (García Tinajero, 2006).<sup>54</sup>

Así, el debate en cada una de las partes —salvo algunas excepciones— estuvo caracterizado por doctrinarias estrategias de anulación del otro. Se entiende que así reaccionaran dada la herencia ideológica del liberalismo anticlerical mexicano y de la intransigencia de las jerarquías eclesiásticas. Es por eso que considero como una responsabilidad de los especialistas en la materia la reflexión y difusión de modelos de secularidad en otros países que cumplen de modo más satisfactorio los imperativos de las libertades de religión y de conciencia. La reforma de 2012 al artículo 40 fue fruto de estas disputas. Aunque en el artículo no se especifica la definición de lo laico, preocupa que pueda entenderse en un sentido laicista, como causa de quienes la impulsaron.

---

<sup>54</sup> Estas palabras fueron incluidas en la iniciativa que presentó el 4 de febrero de 2006 el entonces diputado del PRD, Rafael García Tinajero, para reformar los artículos 40 y 115 de la Constitución. En la exposición de motivos del documento incluso se reconoce la comprensión de lo laico y de la laicidad como “contrapuesta” a “clérigo” y “religiosidad”. Igualmente, se destaca la apelación a sucesos históricos que encuadran con lo que Charles Taylor nombra como soluciones institucionales (Cf. García Tinajero, 2006).



## CAPÍTULO CUATRO

Finalmente, hay que hablar del artículo 130 constitucional y de algunos más de su legislación secundaria (la ley de asociaciones religiosas y su correspondiente reglamento). Al inicio del artículo se aclara que su contenido se fundamenta en “El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias”. Como sus puntos más importantes destaca el inciso a), donde se reconoce jurídicamente a las iglesias y las agrupaciones religiosas bajo la figura de “asociaciones religiosas”.<sup>55</sup> En términos específicos de lo que nos atañe, el inciso d) estipula que “los ministros de cultos no podrán desempeñar cargos públicos. Como ciudadanos tendrán derecho a votar, pero no a ser votados”. Hasta aquí, las normas mencionadas favorecen el reconocimiento de las religiones en la vida pública tras un siglo de relaciones complicadas entre Estado e Iglesia. Asimismo, protege al poder terrenal de los intereses particulares de alguna corporación religiosa.

No obstante, los siguientes incisos se vuelven más restrictivos. El e), por ejemplo, impide a los ministros de culto “asociarse con fines políticos” y “realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna”. Tampoco les permite “oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios” en reuniones públicas, actos de culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones religiosas. Además, les prohíbe “la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa”. Insiste en lo que ya se estipula en el 24 constitucional; esto es, que “No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político” (Constitución Política de los estados Unidos Mexicanos, 2017). El artículo 14 de la ley de asociaciones religiosas ahonda en algunas consideraciones administrativas al respecto, y el 29 indica que habrá sanciones contra quienes no respeten las disposiciones mencionadas.

De estas últimas determinaciones, resultan especialmente preocupantes las limitaciones a la expresión y asociación de los ministros de culto para hacer señalamientos sobre cuestiones políticas. Una interpretación laicista de estas estipulaciones podría derivar en actos de censura hacia aquellos sacerdotes que se manifiesten en contra de medidas de gobierno injustas o corruptas. Además, les impediría ser factor de cohesión y de impulso para que los ciudadanos creyentes se muestren participativos en asuntos públicos. Recordemos que, en la propuesta

---

<sup>55</sup> Sobre este reconocimiento jurídico, el artículo 6º de la ley de asociaciones religiosas añade que todos los grupos religiosos que se registren bajo esta figura son iguales ante la ley en derechos y obligaciones (Cf. Ley de Asociaciones religiosas y culto público, 2015).

realizada en el capítulo anterior, se mencionó que la única precaución que se debe tener con líderes religiosos es que, al tratar cuestiones sociales y políticas, se relacionen con los creyentes como ciudadanos y no como jerarcas espirituales que puedan coaccionarlos aludiendo a determinados dogmas o precripciones de la fe.

El artículo 8° de la ley de asociaciones religiosas insta a los cultos a mantener respeto entre sí, así como a “fomentar el diálogo, la tolerancia y la convivencia entre las distintas religiones y credos con presencia en el país, y [...] Propiciar y asegurar el respeto integral de los derechos humanos de las personas” (Ley de Asociaciones religiosas y culto público, 2015). Una exhortación así es más que favorable a la construcción de un esfera pública postsecular.

En el mismo sentido, el Estado asume su responsabilidad de realizar “las actividades necesarias que tiendan a promover un clima propicio para la coexistencia pacífica entre individuos y grupos de las distintas religiones y credos con presencia en el país, especialmente el fomento del diálogo y la convivencia interreligiosa” en el artículo 32 del *Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (2012).

Además, el artículo 37 del mismo reglamento protege a los individuos de “las conductas de intolerancia religiosa” bajo los principios “de no discriminación e igualdad ante la ley”. Para este cometido, privilegia “la vía del diálogo y la conciliación entre las partes, procurando en su caso que se respeten los usos y costumbres comunitarios en tanto éstos no conculquen derechos humanos fundamentales”. Se faculta al ministerio Público para atender aquellos actos de intolerancia que puedan constituir delitos (*Cf.* Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 2012).

Por otra parte, el artículo 25 de la ley de asociaciones religiosas y el 28 de su reglamento prohíbe a las autoridades federales, estatales y municipales a asistir con carácter oficial a actos religiosos. Tan solo le permite acudir a estos eventos si lo hacen a título personal y sin ostentarse como funcionarios públicos (*Cf.* Ley de Asociaciones religiosas y culto público, 2015; Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 2012). Esta medida es adecuada, pues garantiza la separación Estado-iglesias a la vez que protege la libertad religiosa de los servidores públicos.

El análisis de la legislación mexicana arroja claroscuros respecto a la participación de las religiones en el espacio público político de México y, por ende, en la esfera pública. Sobresalen las restricciones a los derechos políticos de expresión, información y asociación de los ciudadanos creyentes, especialmente en el caso de los ministro de culto. Asimismo, es motivo

de preocupación que la educación laica no capacite a los estudiantes con una formación razonable del hecho religioso. Aunque el marco jurídico promueve la información crítica en esta materia a través de los medios de comunicación masiva, las empresas encargadas de ello han preferido seguir una lógica comercial, ofreciendo notas de color que privilegian al catolicismo por encima de otras religiones minoritarias.

También se aprecia en los debates legislativos orientados a las religiones y la laicidad que aun prevalecen sesgos laicistas o clericalistas en políticos de izquierda y derecha, respectivamente. En este sentido, Gerardo Cruz exhorta a los legisladores a no traer viejos debates del siglo XIX a la mesa; en cambio, les pide trasladar el foco de atención en la discusión del campo de las relaciones Iglesia-Estado hacia el de los vínculos entre religiones y sociedad (*Cf. González-Schmal et al., 2012: 30*).

En la misma tónica, González-Schmal espera que los responsables de las leyes tomen conciencia de que política y religión se determinan mutuamente, ante lo cual no hay por qué “rasgarse las vestiduras”. No deben olvidar que las leyes están hechas para proteger a ciudadanos que pueden ser al mismo tiempo fieles al Estado y a una iglesia. En consecuencia, “Si ambas entidades se confrontan, quien pierde es la persona” (*González-Schmal et al., 2012: 11*).

### **4.3 Diversidad de credos**

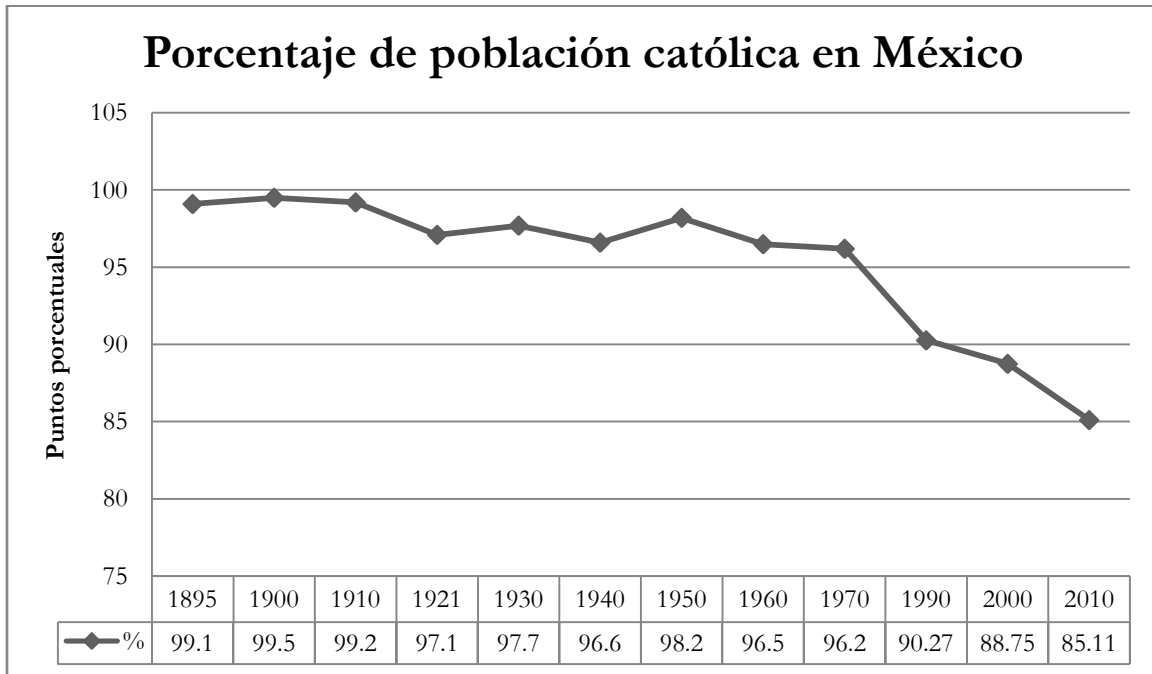
Ya presenté algunas críticas a las limitantes jurídicas para que la religión participe con legalidad en la esfera pública. Ahora toca hacer una descripción de algunos hechos empíricos sobre la composición de la población mexicana en términos religiosos. Con esto y con la información histórica y jurídica ya expuesta, pretendo analizar si es viable aspirar a una propuesta como la que se planteó a lo largo de esta investigación.

En primer lugar, vale la pena describir la diversidad religiosa de México. Con anterioridad se mencionó que la religión católica ha sido históricamente preponderante en nuestro país. Sin embargo, también es cierto que en las últimas décadas ha visto una disminución significativa de su representatividad poblacional. La figura 4 muestra esta tendencia con base en todos los registros oficiales que existen al respecto. Se aprecia que hay una tendencia por la cual, cada década, desde 1910, la catolicidad pierde 2.5 puntos porcentuales en términos de representatividad. Probablemente, esto haya estado motivado por

el marco jurídico que desde 1917 se determinó para las relaciones Iglesia-Estado, la libertad de culto y la educación laica.

Figura 4

*Gráfico de de población católica en México (1895-2010)*

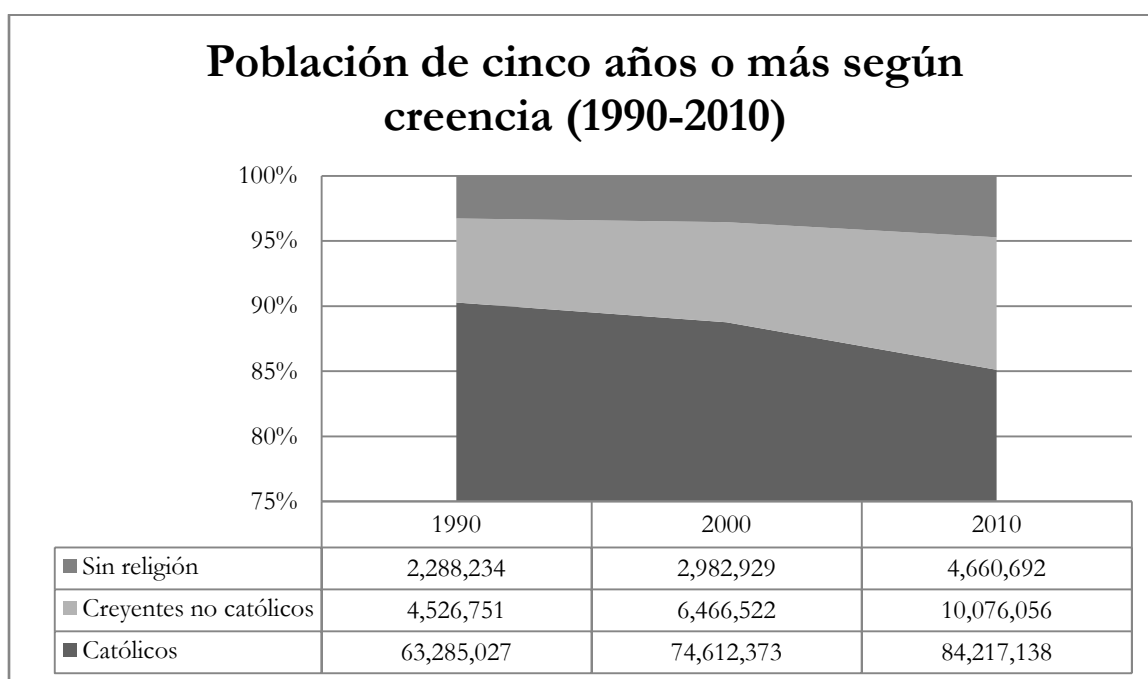


Nota. Elaboración propia con base en INEGI (2005, 2010a, 2010b). De 1895 a 1970, los datos corresponden a la población total. A partir de 1990, el Instituto solo registra a la de cinco años o más.

Ahora toca observar cómo se reparten los porcentajes de representación perdidos por la catolicidad entre los creyentes no católicos y los no creyentes. Según la información de la figura 5, se confirma que, aunque la población católica ha ido en aumento, su presencia se ha reducido en términos porcentuales. En 1990, representaba el 90.27% de la población; en 2000, el 88.75%, y en 2010, el 85.11%. La situación de los grupos religiosos no católicos y de los arreligiosos es distinta, pues, pese a ser notablemente minoritarios, poco a poco incrementan su representatividad. Los creyentes no católicos eran 6.46% en 1990; 7.69% en 2000, y 10.18% en 2010. Por su parte, los no religiosos eran 3.26% en 1990; 3.54 en 2000 y 4.71% en 2010. Destaca también que los creyentes no católicos crezcan a un ritmo más acelerado que los no creyentes.

Figura 5

Gráfico de la población mexicana de cinco años o más según creencias (1990-2010)



Nota. Elaboración propia con base en datos de INEGI (2010b).

En términos de asociaciones religiosas, en 2010 había registradas 7,616. De estas organizaciones, 3,223 eran católicas y 4,393 pertenecían a otras denominaciones (INEGI, 2010a). De tal modo, se aprecia que, aunque a nivel individual los católicos son más, representan menos de la mitad de las asociaciones registradas.

La siguiente tabla muestra con mayor especificidad cómo se distribuye el porcentaje de creyentes no católicos en términos individuales:

Tabla 1

*Representatividad de las religiones diferentes del catolicismo*

Religión	Número de adeptos	Representatividad porcentual de las religiones diferentes del catolicismo
Protestante histórica o reformada		
Anabautista/Menonita	10,753	0.1%
Bautista	252,874	2.3%

RELIGIÓN Y ESFERA PÚBLICA EN MÉXICO

Religión	Número de adeptos	Representatividad porcentual de las religiones diferentes del catolicismo
Iglesia del Nazareno	40,225	0.4%
Metodista	25,370	0.2%
Presbiteriana	437,690	3.9%
Otras protestantes	53,832	0.5%
Pentecostal/Cristiana/Evangélica		
Pentecostal	1,782,021	16%
Iglesia de la Luz del Mundo	188,326	1.7%
Otras cristianas y evangélicas	5,595,116	50.4%
Bíblica diferente de Evangélica		
Adventistas del Séptimo Día	661,878	6%
Mormones	314,932	2.8%
Testigos de Jehová	1,561,086	14.1%
Otras tradiciones religiosas		
Origen oriental	18,185	0.2%
Judaica	67,476	0.6%
Islámica	3,760	0.03%
Raíces étnicas	27,839	0.2%
Espiritualista	35,995	0.3%
Otras religiones	19,636	0.2%

Nota. Elaborado con base en INEGI (2010a). En la categoría “origen oriental”, el INEGI (2015) agrupa al Bahaísmo, Budismo, Centro Onkaranada, Confucianismo, Hinduismo, Jainismo, Sintoismo, Taoísmo y Zoroastrismo.

Así, entre las minorías religiosas, las iglesias pentecostales, las evangélicas y los testigos de Jehová son los que gozan de mayor número de adeptos. Esto significa que, aunque México ya

## CAPÍTULO CUATRO

no es exclusivamente católico, sigue siendo una nación principalmente cristiana. Apenas 1.53% de los creyentes no católicos profesan religiones no cristianas. Entre estas, la judía es la que goza de mayor representatividad con apenas un 0.6%.

La *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México RIFREM 2016* presenta datos más recientes que los del INEGI, aunque con menos especificidad. El estudio reporta que, hoy en día, 82.7% de la población se declara católica; 5% pertenece a diversas iglesias cristianas evangélicas; 4.7% no tiene religión; 2.7% no lo especifica; 1.6% son pentecostales y neopentecostales; 1.4%, testigos de Jehová; 0.7% siguen a iglesias protestantes históricas; 0.6% profesan el adventismo del séptimo día; 0.3% forman parte de los mormones; 0.2% creen en la Iglesia de la Luz del Mundo; 0.1% son judíos, y, sumados, solo 0.1% practican otras religiones además de las mencionadas (Hernández, Gutiérrez, y De la Torre, 2016: 6). Si esta información es certera, la catolicidad habría disminuido del 85.11% en 2010 al 82.7% en 2016, acelerando su proceso de decrecimiento.

El sondeo también señala que 10.4% de la muestra afirma haber cambiado o abandonado su religión. De este porcentaje de pérdidas, al catolicismo le corresponde el 57.1%; a los testigos de Jehová, el 11.2%, y a otras iglesias cristianas no suficientemente especificadas, el 9.9%. Entre las principales razones para haber tomado esta decisión, los encuestados afirmaron que su antigua religión ya no los satisfacía (17%) y que la que ahora profesan se apega con mayor rigor a los fundamentos bíblicos (16.8%) (Cf. Hernández, Gutiérrez, y De la Torre, 2016: 14-15).<sup>56</sup>

Entre quienes abandonaron su religión, también hay que subrayar a un subconjunto de personas que se volvió arreligiosa. Estas personas mencionaron con mayor frecuencia los siguientes motivos para dejar sus antiguas creencias: 1) ninguna religión les satisfizo (33.3%); 2) decidieron buscar la verdad por sí mismos (29.5%), y 3) su credo original ya no les satisfacía (18.5%) (Cf. Hernández, Gutiérrez, y De la Torre, 2016: 19).

En términos de compromiso con sus creencias, 26.9% de los católicos aseguraron serlo por convicción, y 47.3%, solo por tradición. En contraste, 61.5% de los miembros de iglesias

---

<sup>56</sup> Esta última respuesta permitiría intuir que algunos individuos han dejado su religión para pasar a otra más estricta en el apego a sus principios religiosos, lo cual, en ciertos casos, podría propiciar actitudes fundamentalistas. En este sentido, la *Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa en México* elaborada en 2014 por el Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana el estudio del IMDOSOC (2014: 46) revela que 51% de las personas religiosas no católicas consideran que se debe practicar al pie de la letra lo que su religión dice, mientras que esta cifra se reduce al 28% en caso de los católicos. En el mismo sentido, solo 12% de los religiosos no católicos se muestra de acuerdo con la afirmación “Se debe creer lo que mi religión me dice, pero hay cosas que no puedo practicar”, mientras que la cifra aumenta a 30% en el caso de los católicos.

bíblicas afirmaron profesar sus creencias por convicción, y sólo 10.7% por tradición. Algo similar ocurre con cristianos evangélicos, quienes para las mismas categorías reportan porcentajes de 49.8% y 12.5%, respectivamente (Cf. Hernández, Gutiérrez, y De la Torre, 2016: 28). Es decir, hay mayor involucramiento con sus convicciones entre los miembros de minorías religiosas que entre los católicos.

El estudio del RIFREM también recabó algunos datos sobre la actitud de acuerdo o desacuerdo de los mexicanos hacia algunas afirmaciones o situaciones sobre las relaciones entre religiones y Estado. La siguiente tabla resume los resultados representativos del conjunto nacional al respecto.

Tabla 2

*Percepciones sobre las relaciones Religiones-Estado*

	Sí	No	No me importa/me es indiferente/no me interesa	No sabría opinar
Los miembros de cualquier culto religioso deben tener los mismos derechos ciudadanos otorgados por el Estado.	90.4%	8.2%	0.3%	1.1%
Que se impartan contenidos o valores religiosos en las escuelas públicas.	60.6%	37.3%	0.8%	1.3%
La enseñanza sobre sexualidad en las escuelas públicas.	79.5%	18.4%	0.4%	1.7%
Contenido de género en los libros de texto escolares (que desconocen las diferencias biológicas entre hombre y mujer).	70.8%	25.1%	0.8%	3.3%
La celebración de festividades tradicionales ligadas a lo religioso en las escuelas públicas (misas de graduación, pastorelas).	70.7%	26.3%	0.8%	2.2%
Celebración de altares de muertos en las escuelas públicas.	74.6%	23.5%	0.9%	1%
La ley del matrimonio entre parejas del mismo sexo.	29.1%	65.2%	2.4%	3.3%
El derecho de las parejas homosexuales a la adopción de hijos.	23.7%	71.7%	1.6%	3%



	Sí	No	No me importa/me es indiferente/no me interesa	No sabría opinar
El aborto no sea perseguido o castigado por ley.	31.3%	62.1%	1.2%	5.4%
Que los candidatos a elección popular usen símbolos o recursos religiosos para ganar votos.	8.6%	88%	0.9%	2.5%
Que las iglesias reporten sus movimientos fiscales ante Hacienda.	56.4%	38.6%	0.8%	4.2%
Que las religiones participen abiertamente en política electoral.	20.7%	75.3%	0.8%	3.2%
Que las iglesias sean propietarias de medios de comunicación masiva.	27.5%	67.9%	1.1%	3.5%

Nota. Elaborado con base en Hernández, Gutiérrez, y De la Torre (2016: 50).

Yendo al detalle de cómo respondieron diversos grupos confesionales o aconfesionales a algunas de estas preguntas, destaco las siguientes consideraciones que ayudan a desmontar algunos prejuicios sobre las percepciones de creyentes y no creyentes en temas polémicos:

1. Tanto en grupos de creyentes como de no creyentes, hay un consenso mayoritario según el cual los miembros de cualquier religión deben de tener los mismos derechos ciudadanos otorgados por el Estado. Así lo consideran 91.6% de los católicos, 88.7% de los cristianos bíblicos, 93.6% de los evangélicos, y 85.8% de los no religiosos.
2. Pese a que se suele pensar que solo están en contra de la despenalización del aborto los grupos religiosos, los datos revelan otro panorama: 33.2% de los católicos se mostraron en contra de que la ley persiga o castigue la interrupción del embarazo. Lo mismo sucede con 28.3% de los cristianos bíblicos y 25.5% de los evangélicos. ¿Qué pasa con los no creyentes? Solo 44.3% apoya la legalización de esta práctica; es decir, más de la mitad de personas no adherentes a algún credo la rechazan (Cf. Hernández, Gutiérrez, y De la Torre, 2016: 55). De tal manera, las posiciones sobre este tema no pasan tanto por la profesión de una religión como por el arraigo de ciertas convicciones axiológicas entre la población.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Es probable que estos valores conservadores tengan una influencia religiosa. Sin embargo se requeriría evidencia que permita confirmarlo así como saber en qué medida sucede esto.

3. Entre los grupos de católicos y no creyentes, también hay un consenso minoritario en cuanto a la aprobación de matrimonios entre personas del mismo género (31.9% y 41.4%, respectivamente). En los grupos bíblicos y los evangélicos la aceptación es incluso menor. Apenas alcanza 10.7% y 8.7%, respectivamente.
4. Ocurre algo similar cuando se pregunta por la conformidad hacia la adopción de niños por parte de parejas del mismo sexo. Favorecen la medida 25.7% de los católicos; 34.7% de los no creyentes; 10.1% de los cristianos bíblicos, y 8.1% de los evangélicos.
5. En general, todos los grupos rechazan que candidatos a puestos de elección popular empleen símbolos o recursos religiosos para conseguir votos. Tan solo lo ven con buenos ojos 8.9% de los católicos; 5.5% de los bíblicos; 9.7% de los evangélicos y 7.1% de los ciudadanos arreligiosos.
6. Sobre una participación abierta de las religiones en la política, se manifiestan a favor 21.4% de los católicos, 20.5% de los bíblicos; 24% de los evangélicos y 19.2% de los no creyentes. Este resultado muestra un importante desafío a la propuesta de esta investigación.
7. Finalmente, la propiedad de medios de comunicación por parte de grupos religiosos es secundada solo por 27.9 de los católicos; 35.9 de los bíblicos; 35.1% de los evangélicos y 24.5% de los arreligiosos.

En general, los resultados obtenidos por el estudio del RIFREM sobre estas afirmaciones confirman el principio de separación Iglesia-Estado de la laicidad ha sido interiorizado en la población religiosa y aconfesional. Sin embargo, un porcentaje significativo de los mexicanos se muestra conservador ante políticas públicas liberales sin importar si es creyente o no creyente.

Por su parte, el sondeo del IMDOSOC (2014: 16) obtuvo algunos datos que profundizan en lo anterior:

1. Un 35% de los encuestados se muestra contrario a que alguna iglesia reciba dinero del gobierno para desarrollar obras sociales; otro 35% se muestra neutro, y un 29% lo considera aceptable.
2. El 39% de la muestra está en contra de que líderes religiosos de cualquier iglesia manifiesten sus ideas sobre política o economía; un 34% se declara neutro al respecto y 26% lo aceptaría. Este resultado también evidencia las resistencias que habría hacia una propuesta como la de esta investigación.

3. El rechazo incrementa a 47% cuando lo que se pregunta es si es aceptable que las iglesias busquen influir en las decisiones de gobierno. Otro 33% se muestra neutro y solo 19% lo aprueba.

Pese a lo anterior, el IMDOSOC (2014: 28) obtuvo un dato sumamente trascendente en términos de participación ciudadana: 94% de los entrevistados afirmó que al momento de la encuesta no participaba en ninguna organización social.<sup>58</sup> Solo 5% lo hacía y de esta cifra 34% trabajaba en grupos de iglesia; 15% en asociaciones de padres de familia; 15% en grupos vecinales; 10% en asociaciones de desarrollo social; 18% en otras diversas, y 8% no especificó. Esto significa que de los pocos que participan en cuestiones sociales, la mayor parte lo hace desde grupos religiosos. De ahí que resulta contraproducente que la legislación inhiba el involucramiento político por motivos de religión. Este dato también apoya la intuición de que las convicciones religiosas pueden impulsar el involucramiento de la ciudadanía en asuntos públicos.

La información aquí expuesta revela que la catolicidad ha crecido en número pero también ha perdido representatividad. Es la iglesia que mayor abandono de adeptos ha experimentado. Así, nuevas iglesias se asientan entre la sociedad —principalmente cristianas— así como grupos de no creyentes. Los miembros de estas comunidades religiosas minoritarias se muestran, en general, más comprometidos con sus convicciones en comparación con los católicos, aunque también corren el riesgo de tornarse más fundamentalistas. Por otra parte, destaca que la población ha asimilado los principios de separación religiones-Estado, aunque mantiene convicciones conservadoras sin importar si es creyente o no creyente. En su mayoría, la población mexicana es poco activa en materia de participación ciudadana, pero quienes se involucran lo hacen principalmente desde grupos de iglesia.

#### **4.4 Reflexiones finales sobre las religiones, la sociedad y el Estado en el México contemporáneo**

A lo largo de este último capítulo presenté en líneas generales la problemática historia de las relaciones entre religión y política en México. Ésta puede ser catalogada como una tortuosa transición de un régimen de catolicidad a otro de laicidad. En este proceso, la presencia de una Iglesia preponderante encontró su contraparte en un laicismo anticlerical muy diferente a la

---

<sup>58</sup> Con este término, el IMDOSOC se refiere a asociaciones que se ocupen del medioambiente, la asistencia o la caridad. También se incluye en la definición a grupos de vecinos o condóminos, padres de familia o de alguna iglesia, y otros similares.

secularidad de otros países con diversidad religiosa. Ambas partes en disputa fueron representadas por bloques políticos conservadores y liberales, respectivamente.

El primer siglo de vida independiente de nuestro país estuvo marcado por el forcejeo entre estos bandos. Eventualmente, los liberales se impusieron y lograrían implantar las semillas de un régimen de laicidad a través de las constituciones de 1857 y 1917. Ambos documentos instituyeron una legislación anticlerical que mermó el poder político y económico de la Iglesia.

Sin embargo, las medidas también atentaron contra la libertad religiosa de la población. Las tensiones llegarían a su punto más álgido en el conflicto cristero que tuvo lugar entre 1926 y 1929. Tras ese enfrentamiento civil con las autoridades, los gobiernos revolucionarios decidieron flexibilizar la aplicación de las leyes en materia de religión y laicidad, aunque sin derogarlas ni reformarlas. Así, el país vivió bajo un *modus vivendi* o régimen de simulación en el cual las religiones operaron con un bajo perfil al tiempo que los gobernantes no sancionaban el quebranto de la ley.

Poco a poco, la Iglesia se fortaleció en la escena mundial y nacional. Paralelamente, las autoridades mexicanas sufrieron un desgaste en su credibilidad, por lo cual vieron necesario acudir a nuevas fuentes de legitimación. Las leyes mexicanas en materia de libertad religiosa también se mostraban cada vez más restrictivas a la luz de los tratados internacionales sobre Derechos Humanos.

Bajo esas condiciones, en el país se acrecentó la percepción de que era necesario renovar el marco jurídico de las relaciones Iglesia-Estado. Esto ocurriría en 1992 durante la administración del presidente Carlos Salinas de Gortari, con las reformas a los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130 constitucionales. A estas modificaciones le siguió la publicación de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. Gracias a estas determinaciones, se abrió la posibilidad de incluir a las religiones en el espacio público y, por ende, en la esfera pública, aunque todavía con algunas restricciones.

Actualmente, el papel de la religión en el espacio público político está determinado jurídicamente por la Constitución, la ley de asociaciones religiosas y su respectivo reglamento. También se toman en consideración diversos tratados que México ha suscrito en materia de Derechos Humanos. Sin embargo, se da prioridad a la legislación mexicana por encima de la de carácter internacional.

## CAPÍTULO CUATRO

La discusión en ámbitos gubernamentales y no oficiales acerca de la laicidad y la religión no ha cesado. En estos procesos de debate se observa un predominio de lo que Charles Taylor denomina como el fetichismo de las soluciones institucionales. También se percibe la formación de bloques laicistas y clericalistas que, como afirma Habermas, ponen en riesgo la solidaridad y la cohesión social. Estos bandos se guían por estrategias de “argumentación” doctrinarias que en el fondo no pretenden otra cosa que la anulación del otro.

En medio de sus rencillas, la libertad de conciencia y de religión ha sido la más afectada. Los marcos jurídicos que la norman han sido nuevamente reformados con resultados negativos. Destaca el caso de la modificación hecha al 24 constitucional en 2013, la cual restringe las libertades de expresión, información y asociación de los ciudadanos creyentes y de los que tienen convicciones éticas. En ella se percibe la misma tendencia del primer Rawls que buscaba restringir los convencimientos morales y religiosos al ámbito de lo privado. También se observa una irreflexiva visión de los argumentos religiosos como un caso especial. Con ello, los legisladores ignoran que las creencias contienen intuiciones éticas que pueden ser muy útiles en un país con tantos problemas de violencia y corrupción.

Otro caso que afecta negativamente la construcción de una esfera pública postsecular es el del artículo 3°. Al declarar que la educación laica es “ajena a cualquier doctrina religiosa”, inhibe el conocimiento y la comprensión razonable del hecho religioso. No es que se pretenda que se imparta catecismo o doctrina religiosa en las instituciones de educación pública. Pero sí abonaría a la cultura de la diversidad la enseñanza de tipo informativo acerca de las grandes tradiciones religiosas del mundo. A esta carencia se suma que en los contenidos de los libros de texto gratuito no se aprecia una formación reflexiva acerca del valor de la laicidad. Simplemente se presente como un bien sin más y no se ahonda demasiado en lo que costó implantarla ni lo que posibilita en términos de libertades fundamentales. Por su parte, las agencias mediáticas tampoco contribuyen al respecto, pues la mayoría opta por un modelo comercial que privilegia una sensiblería católica por encima de la información imparcial y equitativa de la pluralidad de creencias.

Con tan pocas fuentes para conocer a las religiones, el Estado no hace todo lo que puede en la prevención de visiones simplistas, dogmáticas e intolerantes, así como en la caricaturización e infravaloración de las creencias. De tal modo, parece difícil que los ciudadanos creyentes y laicos adquieran una actitud postmetafísica que los lleve a reflexionar sobre los límites de la fe y el saber, tal como lo plantea Habermas. También se corre el riesgo

de que las religiones sean vistas por las personas arreligiosas como un peso fastidioso que hay que sobrellevar.

Desde un punto de vista demográfico, la mayoría de los mexicanos son católicos, aunque su representatividad va a la baja. En contraparte, se aprecie el asentamiento de una incipiente diversidad religiosa, en su mayoría cristiana. También han crecido los sectores ateos y agnósticos entre la población, aunque a ritmos más lentos. Independientemente de si profesan una religión o no, la mayoría de los mexicanos son conservadores, a la vez que aceptan los principios de separación Estado-iglesias.

En vista de todo lo hasta aquí descrito, mi propuesta para la construcción de una esfera pública postsecular enfrenta numerosos obstáculos. Describiré estos retos siguiendo las siete consideraciones que establecí en el capítulo tercero para los ciudadanos creyentes y no creyentes. En primer lugar, parecería favorable el hecho de que los principios del Estado laico hayan sido asimilados por la mayor parte de la población. Sin embargo, cabe la posibilidad de que estos hayan sido asimilados acriticamente.

Los motivos para pensarlo están en que los contenidos de los libros de texto gratuito no explican a detalle ni fomentan la reflexión en torno a cuál es el valor de la laicidad. También se aprecian sesgos irreflexivos y dogmáticos en la manera como entienden y defienden la laicidad algunos legisladores. Finalmente, no puede ignorarse el sesgo anticlerical que históricamente ha guardado la promoción de la laicidad en el país, el cual incluso alcanza los debates académicos.

El segundo criterio es el referente a la superación de las actitudes dogmáticas y del nivel de la *doxa* en la argumentación. Como se describió con el caso de los debates de las dos últimas décadas en torno a la interrupción del embarazo, la muerte asistida y los matrimonios igualitarios, se aprecian serias carencias en el nivel de argumentación de los bandos más laicistas y clericales. En ambos se percibe desconocimiento mutuo de posturas así como falta de disposición para comprenderse entre sí.

Muy relacionado con este punto se encuentra el tercer criterio, referente a las intenciones de monopolizar el debate de la esfera pública. Con Romerales y Zazo (2016), se vio que tanto del lado de algunos bloques católicos como de otros laicistas hay una tendencia a mantener “un modelo de dominio monopolístico y organicista” por el cual ambas partes tratan de anularse entre sí. Se hizo mención de los casos del diputado perredista Rafael García Tinajero pidiendo cualquier desestimación de la visión de los creyentes en los asuntos públicos,

y el del Episcopado Mexicano pidiendo que se le reconociera jurídicamente su diferente aportación dada su representatividad.

En cuarto lugar, hay que hablar de la disposición para la convivencia civilizada entre religiones. Es favorable que la ley de asociaciones religiosas exhorte en su artículo 8 a los sujetos de la norma a fomentar el diálogo, la tolerancia y la convivencia. Asimismo, es positivo que el artículo 32 del reglamento de esta legislación reconozca la responsabilidad del Estado en el fomento a la coexistencia pacífica entre religiones. El artículo 37 del mismo documento dota al Estado de la capacidad para sancionar actos de intolerancia privilegiando siempre la vía del diálogo.

Sin embargo, es difícil que estas disposiciones cobren realidad si no se capacita a la población para el trato con el diferente, ya que esta relación puede ser sumamente desafiante. De ahí que critique que en la educación básica no se muestre un panorama general —imparcial y con fines estrictamente informativos— de los presupuestos de las grandes tradiciones religiosas del mundo. Considero que este conocimiento es el primer paso para reconocer que no existen buenos motivos para cuestionar las convicciones morales de alguien con una cultura diferente, siempre que estas no atenten contra los derechos de terceros.

En cuanto a los criterios cinco y seis que defiendo en esta tesis (respetar la primacía de las ciencias en cuestiones del saber mundano, y hacer compatibles los contenidos de la fe con la moral universalista de los Derechos Humanos), quisiera hacer una reflexión conjunta en torno a la discusión sobre los matrimonios igualitarios y la adopción por parte de parejas del mismo sexo. De acuerdo con los criterios ideales presentados, preocupa que grupos religiosos se opongan a una normatividad que reconozca en plenitud los derechos fundamentales de la comunidad LGBTTTIQ.<sup>59</sup> Asimismo, debe reprocharse que desestimen información científica como la de las siguientes organizaciones académicas:

1. Desde 1973, la Asociación Americana de Psiquiatría retiró la homosexualidad del *Manual de diagnóstico de los trastornos mentales*, ya que no se encontró sustento científico para considerarla como una enfermedad.
2. En 2013, la Academia Americana de Psiquiatría Infantil y de la Adolescencia reconoció que el hecho de haber sido criado por una pareja heterosexual o de la comunidad

---

<sup>59</sup> Siglas que sirven para denominar a la población Lesbiana, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero, Travesti, Intersexual y Queer.

LGBTTIQ no era un factor significativo para la salud mental, identidad sexual, comportamiento adaptativo o riesgo de ser víctima de abuso de los menores.

3. En 2014, el Colegio Real de Psiquiatría de Londres publicó un documento en el que se reconocía que la orientación sexual era producto de múltiples factores biológicos y ambientales, y que para nada comprometía la salud mental del individuo.
4. El Colegio de Psiquiatras de Australia y Nueva Zelanda documentó que la salud mental de las personas LGBTTIQ sí se ve afectada por inequidad legislativa, marginación y discriminación interpersonal. Por tanto, afirma que los matrimonios igualitarios deben ser respaldados por motivos de sanidad mental (*Cf.* De la Fuente, 2016).

Recientemente el Frente Nacional por la Familia encarnó la oposición intransigente a esta información con respaldo científico, así como al respeto de los derechos fundamentales de un sector de la población. Trascendió que de forma velada y también directa, diversos ministros de culto —principalmente católicos— respaldaron este movimiento. Entre ellos estuvo el cardenal Norberto Rivera.

Así, lograron echar para abajo la iniciativa de reforma constitucional que había promovido el presidente Enrique Peña Nieto para reconocer los derechos de los matrimonios igualitarios. Pese a que el Frente Nacional gozó de un amplio respaldo popular, representa uno de los casos en que debe censurarse y sancionarse la participación de la religión en la esfera pública, pues no respeta la autoridad del conocimiento científico ni el presupuesto universalista de la moral de los Derechos Humanos, según el cual las normas deben crearse pensando en cómo impactan la vida de todos los individuos y no solo de un grupo. Esta situación también sirve para reflexionar sobre lo deficiente del artículo 24 constitucional. En lugar de tratar de suprimir la injerencia de los grupos religiosos en los debates políticos, sería más útil que normara con parámetros precisos cómo pueden hacerlo.

Tomando en consideración todos los puntos anteriores, resulta muy difícil pensar que haya disposición y condiciones para que los grupos clericales y laicistas acepten el séptimo criterio, referente a la traducción. Algo así solo podría ser posible con una sociedad menos polarizada; más documentada en términos de pluralidad religiosa e ideológica; con mayor confianza en la ciencia;<sup>60</sup> crítica sobre los límites de la fe y el saber; respetuosa de los derechos fundamentales de todos, y con mayor cultura del diálogo y la argumentación racional.

---

<sup>60</sup> En 2015, José Franco, titular de la Dirección General de Divulgación de la Ciencia de la UNAM, comentó que los mexicanos confían más en los horóscopos que en la ciencia de acuerdo con los resultados de la *Encuesta*



## CAPÍTULO CUATRO

En conclusión, las condiciones históricas, jurídicas y sociales del espacio público político en México dificultan la realización de una propuesta como la que he planteado para la participación de la religión en la esfera pública. Sin embargo, pienso que su función puede ser similar a la que Habermas planteó para sus teorías de la acción comunicativa y de la esfera pública; esto es, ser un horizonte de expectativas que evidencie las irracionalidades y distorsiones de los vínculos entre política y religión en nuestro país.

En este sentido, considero que hay muchas tareas pendientes que como sociedad debemos asumir. Desde el gobierno, se debe abandonar la pretensión de que la religión desaparezca del espacio público político y de la esfera pública, o de que solo una de ellas sea reconocida. En cambio, las regulaciones deben estar orientadas a su participación crítica y respetuosa de las libertades de terceros. Pese a que históricamente preponderaron soluciones institucionales laicistas al respecto, los gobernantes deberían considerar lo que afirma Habermas:

Toda constitución democrática es y siempre será *un proyecto*: dentro del marco del Estado-nación, está orientada al aprovechamiento cada vez más completo de la sustancia normativa de los principios constitucionales en circunstancias históricas cambiantes. Y a escala global, el sentido universalista de los derechos humanos nos recuerda la necesidad de desarrollar un marco constitucional para la sociedad mundial multicultural que está naciendo (Habermas *et al.*, 2011: 38).

Igualmente, considero que compete a los académicos mexicanos especializados en la materia superar los límites de izquierdas y derechas en los que se han encasillado los debates sobre religión y laicidad. Eso es lo que he procurado a lo largo de este trabajo con la literatura seleccionada. Busqué que las posiciones de los autores a los que acudí me permitieran formular una alternativa teórica ponderada que, con justeza y criterio, ayude a determinar concesiones y restricciones para la participación de la religión en la esfera pública. Así, he evitado decantarme por un solo polo, laicista o clericalista. En cambio, en el núcleo de esta propuesta, lo que prevalece es el respeto a la secularidad y a los derechos y libertades fundamentales de los individuos, procurando maximizar éstas últimas.

Finalmente, a la sociedad civil en general le compete asumir los retos de la creciente pluralidad de nuestra era. Pese a que en México haya todavía más cristianos, es necesario reconocer que las leyes también están hechas para quienes no lo son. La solidaridad y cohesión

---

*Nacional de Ciencia y Tecnología*. En promedio, la población calificó su conocimiento en torno a la ciencia con un 5.2 en una escala del uno al 10 (Proceso, 2016).

que requiere nuestra democracia dependen de que seamos capaces de cuestionar nuestras propias convicciones así como de tratar de entender aquellas con las que diferimos.



# Conclusiones

A unos pocos kilómetros de una aldea danesa, un circo quedó presa de un violento incendio. Por la premura y dada la cercanía del siniestro con el poblado, fue enviado a dar aviso de la catástrofe a la población un payaso que ya tenía toda su indumentaria lista para salir a escena. El gracioso hombre corrió y llegó velozmente a su destino; de inmediato y con una seriedad que no era propia de su oficio, pidió ayuda a los vecinos para contener las llamas.

Para su infortunio, los aldeanos creían que se trataba de un fantástico truco publicitario para atraer a más espectadores al circo. Risas y aplausos fue lo único que obtuvo el payaso en respuesta a su llamado de auxilio. A medida que la angustia impregnaba más y más el tono de su voz, las carcajadas de los lugareños iban en aumento, creyendo que la “actuación” del bufón era una auténtica maravilla. Finalmente, cuando ya nada podía hacerse para evitar la tragedia, la gente reaccionó: el fuego había alcanzado al pueblo.

En su *Introducción al Cristianismo*, Ratzinger (2013b: 33-34) utiliza esta parábola de Kierkegaard para iniciar sus reflexiones sobre el papel de teólogos y sacerdotes en la época moderna. Ellos se encuentran en un dilema similar al del relato cuando pretenden convencer a la opinión pública que es de suma importancia prestar atención a la sabiduría de las religiones. El discurso y hasta las vestimentas y ornamentos casi medievales de estos hombres de fe se antojan tan fuera de contexto como las del hombre de ficción del cuento, que quiso parecer serio sin dejar de ser payaso.

Llevando el argumento de Ratzinger más lejos, la narración de Kierkegaard no solo guarda un paralelismo con el rol de las autoridades religiosas de nuestros tiempos. Bien puede sentirse identificado con el bufón cualquier ciudadano creyente que se ostenta como tal cuando participa de la vida pública de su sociedad. Así, lo que deja entrever esta historia es la poca valía o credibilidad que se le atribuye a la voz religiosa en la actualidad.

En contraste, los credos cada vez parecen más innecesarios en nuestra época. Como ya hemos visto, es herencia del pensamiento ilustrado del siglo XVIII la difusión y eventual consolidación de la idea de que, únicamente con base en la razón secular, la humanidad sería capaz de reorganizar la sociedad a fondo. Así, sin acudir a las religiones, sería capaz de construir un orden moral, político y económico más justo.

A esta creciente falta de credibilidad se suman expresiones fundamentalistas que también merman la confianza en las religiones: la censura que algunas autoridades islámicas de Pakistán ejercen sobre actividades artísticas no sacras como la música y la literatura (Cf. Hamid & MacQueen, 2003); la mutilación genital a la que son sometidas millones de mujeres en Nigeria bajo argumentos religiosos, o los recientes atentados perpetrados en Europa y EE.UU. atribuidos a ISIS son todos ejemplos de distorsiones religiosas que siembran el miedo entre la humanidad.

A la luz de toda esta exposición, las cosmovisiones con fundamentos religiosos se presentan como un remanente arcaico del pasado. Recurrir a una religión en un contexto donde abundan posiciones aparentemente más adecuadas a las necesidades de hoy se asemeja al uso de una reliquia cuando se tienen a la mano sofisticados adelantos tecnológicos. Análogamente, *una libertad que defienda el derecho de adherirse a un credo y de incluirlo en la vida pública de las sociedades bien podría considerarse como accesorio*, casi como un lujo excéntrico e incluso peligroso.

Han pasado 25 años desde la publicación de la reforma más importante al artículo 24 en materia de libertad religiosa. El momento se antoja propicio para reflexionar si las distintas religiones tienen argumentos convincentes que ofrecer a la sociedad mexicana de manera que su presencia se perciba como valiosa incluso para quienes son más ajenos a las creencias.

En este trabajo de investigación fue precisamente esa una de los cometidos que me planteé: argumentar que la participación de la religión en la esfera pública pueda dar pie a que sus proposiciones se constituyan como una voz profética sobre el devenir de las sociedades, de manera racional y respetuosa de los derechos de terceros. Entiendo que eludir este reto contribuye a que parezca que las tradiciones religiosas en la sociedad mexicana no tienen nada que aportar al bien común y que incluso lo entorpecen. Tal situación reduciría a la libertad religiosa un ejercicio de paciencia difícil de sobrellevar para los miembros no creyentes de nuestra nación.

Considero que fue especialmente valioso acometer este ejercicio de reflexión desde una universidad laica, donde se fomenta el análisis crítico y ponderado de las grandes problemáticas que enfrenta nuestra nación. Así, del estudio de una compleja y arraigada situación en México como lo es la participación de la religión en la vida política del país, enlisto las siguientes conclusiones alcanzadas en cada capítulo:

1. El hecho de que, en un origen, la definición y fundamentación teórica de la esfera pública dejara de lado a las creencias, puede comprenderse a la luz del trasfondo histórico de las relaciones entre religión, sociedad y Estado en Occidente:
  - a. Las sociedades premodernas vivían una experiencia de matriz mítica, es decir, un *continuum* entre el mundo natural, social y sobrenatural. La vida de los seres humanos dependía más de un destino colectivo que de las determinaciones individuales. La autoridad se organizaba bajo un modelo de complementariedad jerárquica donde la religión tenía una posición privilegiada. Habermas utiliza el concepto de lo “político” para hacer referencia al campo simbólico por el cual este tipo de sociedades generaban las primeras imágenes de sí mismas a través de una intrincada conexión entre el poder político y las prácticas y creencias religiosas.
  - b. A la postre, Occidente vivió un proceso de desregulación, descentralización y privatización de la religión que colapsó la matriz mítica: el desencantamiento del mundo. Esto se tradujo en la intelectualización de los contenidos sagrados, que, en algunas comunidades protestantes, se encaminó por el traslado de la disciplina monástica al campo profesional. La situación derivó en una racionalización selectiva con arreglo a fines que propició la diferenciación de las esferas de lo económico, lo social, lo cultural, lo tecnológico, lo político y lo religioso. Lo “político” fue sustituido por el orden moral moderno; esto es, una fuerte filosofía de civilidad basada en los derechos y libertades de los individuos; la igualdad entre personas, y el sostenimiento del gobierno y el Derecho en un consenso racionalmente contruido. Así, se desmitificó y se mundanizó el ejercicio del poder.
  - c. El proyecto filosófico de la Modernidad y, más en específico, el movimiento ilustrado promovieron ideas como la justificación de una ruptura con el pasado, el empoderamiento del sujeto, la entronización de la sola razón por encima de la tradición como fundamento del reordenamiento de la sociedad, y el despliegue de una retórica antirreligiosa en notables círculos intelectuales. Asimismo, corrientes como el liberalismo político contribuyeron a la legitimación de Estados constitucionales democráticos libres de referencias religiosas.

- d. En medio de este vuelco de arriba abajo que acogió el mundo occidental, surgió la esfera pública. Esta estructura social puede ser definida como un espacio metatópico, extrapolítico y secular. A través de ella, los individuos deliberan en un gran red de debates que trascienden fronteras físicas con el fin de formar una conclusión reflexiva; esto es, la opinión pública. Un ejercicio así no es ocioso, pues permite evaluar a la autoridad política desde fuera de ella. Como estas evaluaciones surgen desde la sociedad a través de una discusión presumiblemente racional, la esfera pública es un elemento insustituible de legitimidad en las democracias modernas que los gobiernos deben atender.
  - e. Dado que la esfera pública nació como parte del programa ilustrado, se impregnó de sus ideales, pero también de sus limitaciones. Esto puede apreciarse en el estatus que se le otorgó como espacio mundano en el que se razona. Se esperaba que esta estructura contribuyera a la pérdida del carácter represivo de la autoridad, imponiendo mediante la deliberación la “fuerza sin coerción” del mejor argumento. Bajo esta premisa, a diferentes grupos y pensadores les pareció justificable excluir aquellas posiciones —como las religiosas— que pudieran poner en entredicho la racionalidad de la discusión y la legitimación secular del poder.
  - f. Recientemente, John Rawls representó esta postura con su propuesta de la razón pública. Esta noción hace referencia a conjunto de argumentos autorizados para justificar en debates públicos la defensa o el rechazo de normas con consecuencias políticas. Rawls estipuló estrictos parámetros de selectividad y admisibilidad política para los enunciados que podían utilizarse en los debates públicos. Entre otras exigencias, planteaba que no podían usarse argumentos religiosos en la esfera pública política a menos de que estuvieran acompañados de “razones políticas apropiadas”.
2. Considerando las limitaciones del proyecto ilustrado; una visión amplia y no reducida de la naturaleza de los argumentos religiosos; las características de las sociedades postseculares; las metas fundamentales de la secularidad, y las necesidades de las democracias contemporáneas, se justifica una reconsideración de la participación de la religión en la esfera pública.

- a. La exclusión de las religiones de la esfera pública resulta una contradicción, dada su característica inherente de estar potencialmente abierta a todos los ciudadanos. Asimismo, las religiones tienen buenas razones para estar a favor de la secularidad de las democracias modernas. Además, poseen contenidos semánticos inspiradores que pueden apoyar a la razón comunicativa como la fuerza vindicativa que hace frente a los imperativos funcionales, las tendencias despolitizadoras y las desviaciones de la Modernidad.
- b. Aunque por motivos históricos la religión haya representado un caso especial en la esfera pública, se requiere un análisis de su naturaleza epistemológica para determinar en qué aspectos y en cuáles no requiere de un tratamiento diferenciado. Contra lo que suele pensarse, Habermas reconoce que la religión no es irracional en sí misma. El filósofo afirma que la razón humana que opera en las tradiciones religiosas es la misma que se aprecia en otros ámbitos culturales como la ciencia. Las distinciones entre el saber mundano y el religioso solo pueden clarificarse observando cómo se despliega la religión en las diferentes dimensiones de la razón. Desde el saber teórico, las pretensiones de verdad más importantes de las religiones sí son distintas, pues escapan a la corroborabilidad empírica; por tanto, deben aceptar la primacía de las ciencias en cuestiones del saber mundano. Sin embargo, desde el saber ético-normativo, no existe una diferencia sustancial entre los argumentos seculares y religiosos más allá de la fuente normativa a la que apelan. En ambos casos, sus pretensiones de rectitud son autorreferenciales, dado que dependen de un código normativo aceptado *a priori* como correcto. De ahí que Durkheim y Cassirer apreciaran similitudes entre la autoridad de lo moral y la de lo sagrado y los sistemas de tabú. Habermas y Apel han pretendido generar una ética discursiva que se libere de sus ataduras culturales y que más bien se fundamente en un consenso racional. Las religiones bien pueden participar de este debate si pierden cualquier pretensión monopólica y si aceptan contribuir a la definición de normas que cualquiera pueda aceptar.
- c. La condición de nuestras sociedades contemporáneas puede ser catalogada como la del tránsito de la secularidad a la postsecularidad; esto significa que nuestras comunidades están altamente secularizadas pero que conservan



grupos y tradiciones religiosas con una relevante vitalidad pública y privada. Esta circunstancia ha llevado a autores como Habermas, Taylor, Ferry o Leclerc a una reflexión normativa sobre la posibilidad de superar el carácter privado de lo religioso en favor de una sociedad más abierta, pero sin renunciar a los fundamentos seculares de la Modernidad.

- d. La construcción de una esfera pública postsecular plantea un ámbito de discusión racional sobre lo público que se mantiene abierto también a una formación cultural donde la creatividad, el reconocimiento del otro y las formas narrativas y alegóricas de lo religioso pueden tener lugar.
- e. Ante las visiones laicistas que sospechan de una empresa así, Charles Taylor aclara que la propuesta no se contrapone con los fundamentos seculares de la Modernidad a la luz de sus metas fundamentales. A saber, estas son tres bienes análogos a la triple consigna de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. En términos concretos son la libertad de creer o no creer que protege al individuo de ser coaccionado en materia de religión o convicciones básicas; la igualdad entre personas con diferentes creencias e ideologías que impide privilegiar desde el Estado a alguna doctrina comprehensiva religiosa o arreligiosa, y, finalmente, la fraternidad busca que se mantengan relaciones de armonía y civilidad entre ciudadanos seculares y religiosos de diversa índole, brindando a todos la oportunidad de ser escuchados y de participar en los procesos en los cuales las sociedades deciden sus metas colectivas y los caminos para alcanzarlas.
- f. Las democracias contemporáneas se enfrentan al hecho de la creciente diversidad cultural. Aunque es su función garantizar la convivencia civilizada entre diferentes grupos, deben procurar no limitar innecesariamente las libertades de pensamiento, conciencia y religión de los individuos. Si excluyen a alguna comunidad de los procesos democráticos de deliberación, corren el riesgo de propiciar sectarismos, integrismos y fundamentalismos. Contra el clásico modelo de consenso traslapado que excluía a las religiones de la vida pública, se propone otro de consenso por confrontación, bajo el cual todos los ciudadanos puedan participar de los debates de la esfera pública.

- g. En el caso de los ciudadanos creyentes, se considera que deberían respetar las siguientes consideraciones para participar de este ejercicio: 1) respetar el carácter laico del Estado; 2) adquirir una actitud crítica y reflexiva que vaya más allá de la doxa y del dogmatismo; 3) renunciar a cualquier pretensión monopolizadora del proceso de formación de la opinión pública y de la voluntad común; 4) convivir de un modo razonable con las posturas de otras doctrinas comprensivas religiosas o arreligiosas; 5) respetar la primacía y autoridad teórica de las ciencias institucionalizadas en cuestiones y decisiones del saber mundano; 6) hacer compatibles los contenidos de la fe con la moral universalista de los Derechos Humanos, y 7) traducir los argumentos religiosos a un lenguaje neutral aceptable para todos los miembros de una sociedad cuando se participe en la propuesta o defensa de una decisión política en un foro oficial.
  - h. Para que la carga impuesta a los creyentes no se perciba como injusta o asimétrica, se requeriría que los ciudadanos arreligiosos no desechen *a priori* el potencial aporte de los argumentos religiosos; reflexionen sobre los límites del saber mundano, y participen del proceso de traducción.
3. En México, es estado actual de las relaciones entre religión, sociedad y Estado obstaculizan la realización de una propuesta como la que aquí se plantea. Sin embargo, por el mismo motivo, esta investigación marca pautas ideales que pueden servir para evidenciar las irracionalidades y distorsiones de estos vínculos.
- a. Históricamente, la laicidad tuvo que adquirir un sesgo anticlerical (laicismo) para garantizar la autonomía del poder político frente a una Iglesia católica preponderante con una jerarquía muchas veces intransigente. Así, se han arraigado en la sociedad bloques laicistas y clericales que polarizan algunos debates públicos entre la población, utilizando estrategias doctrinarias de anulación del otro.
  - b. El marco jurídico que norma la participación de las religiones en la esfera pública se vio determinado por esta situación. Así, está legalmente restringida la participación de los creyentes en cuanto tales en asuntos públicos.
  - c. Tampoco se capacita a la población en el respeto a la diversidad a través de una educación razonable de las diversas tradiciones religiosas.

- d. Las empresas mediáticas en su mayoría privilegian una sensibilidad católica en su cobertura de los fenómenos religiosos, por encima de la información imparcial, equitativa y divulgativa.
- e. Demográficamente, el catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria. Sin embargo, otros grupos religiosos y arreligiosos se asientan en la población. De ahí que sea relevante que los gobernantes asuman la conciencia de que las leyes y su aplicación deben proteger a todos por igual, sin distinción de sus creencias.
- f. Los grupos religiosos ocupan un lugar importante entre el escaso sector de la población que participa en actividades ciudadanas.
- g. Los radicalismos laicistas y clericales en México solo han contribuido al deterioro de la cohesión social; del debate inclusivo; de la generación de propuestas morales innovadoras; del reconocimiento y apropiación de los Derechos Humanos; del conocimiento de una amplia gama de doctrinas comprensivas religiosas y arreligiosas; del entendimiento entre personas con convicciones diversas; de la prevención de visiones simplistas fundamentalistas y neofundamentalistas; de la reflexión sobre los límites del saber secular y la fe religiosa, y, sobre todo, del encuentro empático y *compasivo*<sup>61</sup> con el resto de los miembros de nuestra comunidad.
- h. Usando lenguaje religioso, me atrevo a afirmar que una coexistencia respetuosa y enriquecedora de las religiones —en plural— en el espacio público político de México y en la esfera pública exige un éxodo que nos lleve a creyentes y no creyentes a vaciarnos de nosotros mismos, de nuestras prenociones, para ir al encuentro del otro. Ahí está la oportunidad de construir una esfera pública postsecular capaz de fortalecer la legitimidad de nuestra democracia y la solidaridad que entre todos nos debemos. Adaptando las palabras de Wittgenstein, debemos entender que, hoy más que nunca, los límites de nuestro diálogo son los límites de nuestro mundo.

---

<sup>61</sup> Con esta cualidad hago una alusión a la raíz etimológica *compassio*, es decir, “sufrir juntos”. Así, la compasión de la que hablo está orientada al reconocimiento del sufrimiento del otro, especialmente de los más vulnerables.

# Referencias

- Adorno, T. W. (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. España: Frónesis; Cátedra.
- Barranco, B. (16 de Mayo de 2013). *Los gobernadores redentores*. Recuperado el 5 de Agosto de 2017, de Cuaderno de bitácora: <https://bernardobarranco.wordpress.com/tag/javier-duarte-gobernador-de-veracruz/>
- Barranco, B. (5 de Febrero de 2016). Francisco y las televisoras papistas en México. Recuperado el 11 de Agosto de 2017, de Cuaderno de bitácora: <https://bernardobarranco.wordpress.com/2016/02/05/francisco-y-las-televisoras-papistas-en-mexico/>
- Benedicto XVI. (25 de Diciembre de 2005). *Deus Caritas Est*. Recuperado el 1 de Mayo de 2017, de La Santa Sede: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)
- Berger, P. L. (2006). *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. España: Herder.
- Bird, M. (23 de Septiembre de 2015). *Whose Religion? Which Secularism? Australia Has a Serious Religious Literacy Problem*. Recuperado el 1 de Junio de 2017, de Australian Broadcasting Corporation: <http://www.abc.net.au/religion/articles/2015/09/23/4318349.htm>
- Blancarte, R. (2008). “Laicidad y laicismo en América Latina”. *Estudios Sociológicos*, XXVI (76), 139-164.
- Blancarte, R. (2013). *Laicidad en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Cátedra Extraordinaria Benito Juárez; Instituto de Investigaciones Jurídicas; Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Boladeras Cucurella, M. (2001). “La opinión pública en Habermas”. *Anàlisi* (26), 51-70.
- Bruley, Y. (2008). *Historia del Catolicismo*. México: Maica Libreros Editores.
- Buber, M. (1993). *Eclipse de Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caballero, J. (9 de Abril de 2009). “Televisa y Tv Azteca refuerzan patrones de la religión católica por medio de series”. *La Jornada*.
- Cassany, D. (1996). *La cocina de la escritura*. España: Anagrama.
- Cassirer, E. (1963). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Constitución Política de los estados Unidos Mexicanos. (24 de Febrero de 2017). Recuperado el 6 de Agosto de 2017, de Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_240217.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_240217.pdf)
- Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José). (22 de Noviembre de 1969). Recuperado el 6 de Agosto de 2017, de Organización de los Estados Americanos: [https://www.oas.org/dil/esp/tratados\\_b-32\\_convencion\\_americana\\_sobre\\_derechos\\_humanos.htm](https://www.oas.org/dil/esp/tratados_b-32_convencion_americana_sobre_derechos_humanos.htm)
- Convención sobre los derechos del niño. (Junio de 2006). Recuperado el 6 de Agosto de 2017, de UNICEF: <http://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>
- Cruz, G. (Septiembre de 2016). Seminario de Teología del Acontecimiento. IMDOSOC. (A. Hawley, Entrevistador)
- De Cervantes Saavedra, M. (1995). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. México: Época.
- De la Fuente, Juan Ramón. (29 de Agosto de 2016). “Matrimonios igualitarios y salud mental”. *El Universal*.
- Derechos Humanos contenidos en la Constitución y en los tratados internacionales. (2014). Gaceta del Semanario Judicial de la Federación , I (Libro 5. Décima Época), 202. Recuperado el 7 de Agosto de 2017, de Suprema Corte de Justicia de la Nación: [https://sjf.scjn.gob.mx/sjfsist/Paginas/DetalleGeneralV2.aspx?Epoca=1e2000000000000&Apendice=10000000000000&Expresion=constitu\\*%2520tratado\\*%2520jerarqui\\*&Dominio=Rubro,Texto&TA\\_TJ=2&Orden=1&Clase=DetalleTesisBL&NumTE=13&Epp=20&Desde=-100&Hasta=-100&Index=0&InstanciasSeleccionadas=6,1,2,50&ID=2006224&Hit=10&IDs=2011653,2011395,2010926,2009133,2008935,2008148,2007932,2007672,2006223,2006224,2005826,2003542,2002065&tipoTesis=&Semenario=0&tabla=&Referencia=&Tema=](https://sjf.scjn.gob.mx/sjfsist/Paginas/DetalleGeneralV2.aspx?Epoca=1e2000000000000&Apendice=10000000000000&Expresion=constitu*%2520tratado*%2520jerarqui*&Dominio=Rubro,Texto&TA_TJ=2&Orden=1&Clase=DetalleTesisBL&NumTE=13&Epp=20&Desde=-100&Hasta=-100&Index=0&InstanciasSeleccionadas=6,1,2,50&ID=2006224&Hit=10&IDs=2011653,2011395,2010926,2009133,2008935,2008148,2007932,2007672,2006223,2006224,2005826,2003542,2002065&tipoTesis=&Semenario=0&tabla=&Referencia=&Tema=)
- Eckholt, M. (2017). Ser diácono en una Iglesia en salida. *Ser diácono en una Iglesia en salida* (pág. 23). México: Arquidiócesis Primada de México.
- Ferrater-Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. Argentina: Sudamericana.
- Ferry, J.-M. (2016). “La religión in foro público”. En E. Romerales, & E. Zazo, *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural* (págs. 25-52). España: Gedisa.
- Flew, A. (2012). *Dios existe*. España: Trotta.

- García Tinajero, R. (9 de Febrero de 2006). *Iniciativa que reforma los artículos 40 y 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a cargo del Diputado Rafael García Tinajero Pérez, del grupo parlamentario del PRD*. Recuperado el 17 de Octubre de 2017, de Sistema de Información Legislativa. Secretaría de Gobernación: [http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2006/02/asun\\_2224227\\_20060209\\_1139512671.pdf](http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2006/02/asun_2224227_20060209_1139512671.pdf)
- Gaztañaga, J. (2012). “De las obligaciones entre personas a la matemática impersonalizada de la deuda y la violencia”. *Revista de Antropología Social*, 21, 292-297.
- González-Schmal, R., Adame-Goddard, J., Mendoza-Delgado, E., & Cruz-González, G. (2012). *Reforma al 24 constitucional. Cuatro enfoques*. México: IMDOSOC.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. España: Taurus.
- Habermas, J. (2004). *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. España: Gustavo Gili.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. España: Paidós.
- Habermas, J. (2008). “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais”. *Claves de razón práctica* (180), 4-6.
- Habermas, J. (2009). “Medios, mercados y consumidores: la prensa seria como espina dorsal de la esfera pública política”. En J. Habermas, *¡Ay, Europa!* (págs. 129-135). España: Trotta.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. España: Trotta.
- Habermas, J., & Ratzinger, J. (2013). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J., Taylor, C., Butler, J., & West, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. (E. Mendieta, J. Vanantwerpen, Edits., J. M. Carabante, & R. Serrano, Trads.) Madrid, España: Trotta.
- Hamid, R., & MacQueen, A. (Dirección). (2003). *The Rock Star and the Mullahs* [Película]. Pakistan: BBC.
- Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Haynes, C. C. (2008). *A Teacher's Guide to Religion in the Public Schools*. Estados Unidos: First Amendment Center.

- Hernández, A., Gutiérrez, C., & De la Torre, R. (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*. RIFREM. México: RIFREM; Conacyt.
- Hernández, M. (2005). “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”. *Desacatos* (18), 15-28.
- Hessen, J. (1935). *Teoría del conocimiento*. Recuperado el 25 de Julio de 2017, de Instituto Latinoamericano de Ciencia y Artes: <https://gnoseologia1.files.wordpress.com/2011/03/teoria-del-conocimiento1.pdf>
- IMDOSOC. (2014). *Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa en México*. México: Ipsos Public Affairs.
- INEGI. (2005). *La Diversidad Religiosa en México*. México: INEGI.
- INEGI. (2010). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: INEGI.
- INEGI. (2010). *Religión*. Recuperado el 9 de Agosto de 2017, de INEGI: <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/religion/>
- INEGI. (2015). *Clasificación de religiones 2010*. México: INEGI.
- Jiménez-Urrsti, T. I. (1994). *Relaciones reestrenadas entre el Estado Mexicano y la Iglesia*. España: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Kant, E. (1979). *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- La Declaración Universal de Derechos Humanos. (10 de Diciembre de 1948). Recuperado el 6 de Agosto de 2017, de Naciones Unidas: <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>
- La Jornada. (5 de Febrero de 1990). *¿Es anticlerical el régimen de la revolución?* México: La Jornada.
- Leclerc, A. (2016). “Europa frente al desafío de las religiones: construir un espacio público más allá de la secularización”. En E. Romerales, & E. Zazo, *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural* (págs. 53-76). España: Gedisa.
- Ley de Asociaciones religiosas y culto público. (17 de Diciembre de 2015). Recuperado el 6 de Agosto de 2017, de Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24\\_171215.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf)
- Mardones, J. M. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. España: Universidad Iberoamericana; Anthropos.
- Martínez, J. L. (2012). *Religión en público. Debate con los liberales*. España: Ediciones Encuentro.
- Mendoza-Delgado, J. E. (2010). *Hacia una nueva laicidad. Una oportunidad para México*. México: IMDOSOC.

- Moore, D. L. (2015). *Reading: Methodological Assumptions Part I*. (H. University, Ed.) Recuperado el 2016, de HarvardX: Religious Literacy: Traditions and Scriptures: [https://courses.edx.org/courses/course-v1:HarvardX+HDS3221.1x+1T2016/courseware/085fd9c9c1814fcc92594cb4959c87b3/0aaa306918564729b636b950b0272a48/?activate\\_block\\_id=block-v1%3AHarvardX%2BHDS3221.1x%2B1T2016%2Btype%40sequential%2Bblock%400aaa306918564729b6](https://courses.edx.org/courses/course-v1:HarvardX+HDS3221.1x+1T2016/courseware/085fd9c9c1814fcc92594cb4959c87b3/0aaa306918564729b636b950b0272a48/?activate_block_id=block-v1%3AHarvardX%2BHDS3221.1x%2B1T2016%2Btype%40sequential%2Bblock%400aaa306918564729b6)
- Mutolo, A. (2017). “In natura veritas: la CDMX y el terremoto en las relaciones Estado-Iglesia católica, 1985-1992”. *Ier Coloquio de Estudios Críticos y Religiosos: transformaciones de la Iglesia católica en la Ciudad de México, 1965-2017. Persistencias y resistencias*. México: UACM.
- Oddvar, E. (2005). “An Emerging European Public Sphere”. *Sage Journals*, 8 (3), 341-363.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. (16 de Diciembre de 1966). Recuperado el 6 de Agosto de 2017, de Naciones Unidas. Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>
- Pals, D. L. (2008). *Ocho teorías sobre la religión*. España: Herder.
- Poulat, É. (2012). *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Proceso. (2016). *Mexicanos tienen más confianza en horóscopos que en ciencia: encuesta UNAM*. México: Proceso.
- Rapley, J. (11 de Julio de 2017). *How economics became a religion*. Obtenido de The Guardian: [https://www.theguardian.com/news/2017/jul/11/how-economics-became-a-religion?CMP=fb\\_gu](https://www.theguardian.com/news/2017/jul/11/how-economics-became-a-religion?CMP=fb_gu)
- Ratzinger, J. (2013a). *Fe, verdad y tolerancia*. España: Sígueme.
- Ratzinger, J. (2013b). *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*. España: Ediciones Sígueme.
- Rawls, J. (1993). “La idea de una razón pública”. En J. Rawls, *Liberalismo político* (págs. 5-40). España: Crítica.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica; UNAM.
- Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. (28 de Septiembre de 2012). Recuperado el 6 de Agosto de 2017, de Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg\\_LARCP.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg_LARCP.pdf)



- Romerales, E., & Zazo, E. (2016). "Introducción: buscando el lugar de las religiones en el espacio público". En E. Romerales, & E. Zazo, *Religiones en el espacio público* (págs. 9-21). España: Gedisa.
- Sabine, G. H. (1994). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Secretaría de Educación Pública. (2007). *Formación Cívica y Ética I. Segundo grado. Volumen I*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2007). *Formación Cívica y Ética I. Segundo grado. Volumen II*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2008). *Formación Cívica y Ética II. Tercer grado. Volumen I*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2008). *Formación Cívica y Ética II. Tercer grado. Volumen II*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2014). *Conoce nuestra Constitución*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2014). *Formación Cívica y Ética. Cuarto grado*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2014). *Formación Cívica y Ética. Primer grado*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2014). *Formación Cívica y Ética. Quinto grado*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2014). *Formación Cívica y Ética. Segundo grado*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2014). *Formación Cívica y Ética. Sexto grado*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Secretaría de Educación Pública. (2014). *Formación Cívica y Ética. Tercer grado*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Sloterdijk, P. (2011). *Celo de Dios*. Sobre la lucha de los tres monoteísmos. España: Siruela.
- Sloterdijk, P., & Kasper, W. (2007). *El retorno de la religión. Una conversación*. (R. Menéndez, Ed.) Oviedo: KRK Ediciones.
- Smith, H. (2016). *Las religiones del mundo. Hinduismo, budismo, taoísmo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islamismo y religiones tribales*. España: Kairós.
- Solares, B. (1997). *El síndrome de Habermas*. México: UNAM; Miguel Ángel Porrúa.

- Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. España: Paidós.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. España: Gedisa.
- Taylor, M. C. (2011). *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*. (M. Rosás Tosas, Trad.) España: Siruela.
- Unamuno, M. d. (2007). *Antología. Poesía, narrativa, ensayo*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Unión Europea. (13 de Diciembre de 2007). *Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea*. Recuperado el 26 de Febrero de 2017, de Versión consolidada del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex%3A12012E%2FTXT>
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (F. Gil-Villegas M., Ed., & L. Legaz-Lacambra, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Welch, S. (1990). *A Feminist Ethic of RISK*. Estados Unidos: Augsburg Fortress Publishing.
- Yahya, M. (7 de Noviembre de 2014). *The Ultimate Fatal Attraction: 5 Reasons People Join ISIS*. Recuperado el 1 de Julio de 2017, de The National Interest: <http://nationalinterest.org/feature/the-ultimate-fatal-attraction-5-reasons-people-join-isis-11625>
- Zaragoza, M. (2017). *El espacio público y la esfera pública, acciones e intereses comunes. Diálogo entre Habermas y Arendt*. México: UNAM. Tesis de doctorado.



# Apéndice

En este apéndice se muestran los resultados del análisis de contenido descriptivo que se hizo sobre la población compuesta por los libros de texto gratuito de la Secretaría de Educación Pública de México correspondientes a la materia de Formación Cívica y Ética. Se analizaron la totalidad de los enunciados referentes a cuestiones sobre religión y secularidad. A partir de la revisión de estos contenidos, se formularon las siguientes ocho categorías:

1. *Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.* En esta categoría se incluyeron aquellos enunciados y exhortaciones morales orientados a la promoción de valores como la tolerancia y el respeto a la diversidad.
2. *Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.* En esta categoría se incluyeron aquellos ejercicios y situaciones hipotéticas cuyo objetivo era promover la tolerancia y el respeto a la diversidad.
3. *Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.* En esta categoría se incluyeron las menciones a normatividades nacionales e internacionales que protegen la diversidad cultural y las libertades de pensamiento, conciencia y religión.
4. *Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.* En esta categoría se incluyeron aquellas advertencias o comentarios orientados al reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden resultar peligrosas.
5. *Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.* En esta categoría se incluyeron aquellas exhortaciones encaminadas a que los alumnos acepten que deben respetar puntos de vista diferentes a los suyos.
6. *Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.* En esta categoría se incluyeron aquellos casos orientados a la exposición de casos reales de diversidad cultural.
7. *Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.* En esta categoría se incluyeron aquellos enunciados destinados a explicar en qué consiste la laicidad y cuál es su valor.
8. *Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.* En esta categoría se incluyeron aquellos comentarios usados para informar sobre la existencia y características de otras religiones.

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
<b>Total</b>	27	11	41	10	4	4	6	7
<b>Porcentaje</b>	24.5%	10%	37.3%	9.1%	3.6%	3.6%	5.4%	6.4%
<b>1° de primaria</b>								
Platica con tus papás y sugieran ideas para conocer y respetar a quienes tienen una cultura y costumbres distintas a las suyas, como las personas que hablan una lengua distinta.		1						
Tu grupo es numeroso y a mitad del curso ingresa un niño que viene de otro país. Tú le dices...								
Que México es más bonito que su país.		1						
Que sus tradiciones no son buenas.								
Que le vas a ayudar a conocer nuestras tradiciones.								
<b>2° de primaria</b>								
Cada persona es un ser especial y diferente de los demás, por sus ideas, gustos, intereses, creencias, la lengua que habla y los rasgos físicos.	1							

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

La opinión o el interés que tienes de las cosas pueden ser distintos a los de tus compañeros, no todos piensan igual ni les gustan las mismas cosas. También actúan de manera diferente, ya sea por sus costumbres o sus tradiciones. Sin embargo, debes respetar las diferencias de opinión, al igual que debes hacer que se respeten tus opiniones. Los grupos que viven en nuestro país tienen tradiciones, lenguas y costumbres diferentes. Algunas de ellas son comunes a todos los mexicanos y forman parte de nuestra vida diaria. Las costumbres y tradiciones que compartimos los mexicanos expresan nuestra historia, son parte de nuestra cultura y nos identifican como miembros de un mismo país.

1

1

1

**3° de primaria**

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

En el país tenemos múltiples tradiciones y costumbres: canciones, formas de celebrar bodas o nacimientos, fiestas civiles y religiosas. También se hablan muchas lenguas. Por ello decimos que tenemos diversidad lingüística y cultural.

1

Que cada persona tenga la seguridad y el respaldo de las leyes y de la autoridad para que sus sueños, creencias, éxitos, logros, pertenencias, su familia, su cuerpo y dignidad sean siempre respetados y protegidos.

1

Que se persiga y se castigue a cualquier persona o autoridad que desobedezca la Constitución Política o las leyes y afecte a cualquier otro en sus sueños, creencias, éxitos, logros, pertenencias, su familia, su cuerpo o dignidad.

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Es bueno tener tradiciones y saber preservarlas. En ocasiones es necesario cambiarlas. Las costumbres y tradiciones se han construido a lo largo del tiempo en la vida de muchas generaciones. Entonces, puede ocurrir que lo que fue útil y facilitó la vida hace cien o doscientos años, hoy ya no lo sea. Una tradición o costumbre puede y debe cambiar cuando impide o pone en peligro la salud, la libertad o el trato justo, respetuoso e igualitario hacia algunos de los miembros de la sociedad. Estos cambios hacen posible que perdure la vida social armónica y progrese éticamente la sociedad.

1

1



Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Es importante identificar cuando, por tradición o costumbre, se aplican tratos injustos y poco igualitarios por los cuales alguna persona pueda ser discriminada o maltratada. Ese trato debe cambiar.

Aunque los integrantes de la sociedad tengan un fuerte sentido de pertenencia a su país, sus intereses pueden ser diferentes, es decir, pueden tener distintos puntos de vista sobre, por ejemplo, las tradiciones o costumbres que deben permanecer o cambiar, o bien, diversos modos de vivir.

Las sociedades y las personas pueden mejorar cuando sus costumbres son más democráticas y la educación está extendida, pues se reconocen y respetan los derechos de las personas. La formación ciudadana ayuda a que mejoren nuestros modos de vida y progresen las sociedades.

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

Ese acuerdo no se logra por medio de la fuerza, sino del razonamiento colectivo, la discusión y el diálogo informado, buscando que se tomen en cuenta necesidades, intereses, costumbres y opiniones de todas las personas.

1

**4° de primaria. Nuestra constitución**

Todas las personas deben gozar de los derechos humanos sin importar su origen étnico o nacional, sexo, género, edad, discapacidades, condición social, salud, religión, opiniones, preferencias sexuales, estado civil, entre otras. Esto significa que nadie puede ser discriminado.

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Otro derecho que nos otorga la Constitución es la libertad de conciencia. Podemos elegir una religión o no tener ninguna. Además, la Constitución prohíbe que las iglesias intervengan en las actividades del Estado. Por eso la educación que se imparte es laica, lo que significa que es independiente de cualquier doctrina religiosa. ¿Podemos votar por los ministros de los cultos? No, ya que para desempeñar cargos públicos tendrían que decidir entre obedecer a su iglesia o al Estado. De la misma manera, el gobierno no debe participar en la vida interna de las iglesias. La Constitución dice que la educación es gratuita y laica; por eso tenemos libros de texto gratuitos y en la escuela se respetan las diferentes creencias religiosas y las convicciones éticas de quienes no tienen religión.

1

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

No, México ha luchado para tener un gobierno republicano, democrático, representativo, federal y laico.

1

El Estado mexicano debe proteger las lenguas, las costumbres y tradiciones de los pueblos y comunidades indígenas, así como atender las carencias y rezagos que les afectan.

1

#### 4° de primaria

El gobierno está obligado a ofrecer educación básica gratuita. Dado que la educación que imparte el Estado es laica, es decir, que no tiene dependencias con religión alguna, no necesitas pertenecer a algún grupo religioso para recibir educación, y gozas de libertad religiosa.

1

1

En la escuela pública no se difundirán ni impugnarán ideas con respecto a la religión.

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

La libertad es como el aire: no lo apreciamos hasta que nos falta. Por eso los pueblos que han padecido la falta de libertad la protegen tanto. Hay muchas formas de libertad, todas valiosas e imprescindibles. Vale la pena recordárlas: libertad de moverse a donde uno quiere, libertad de trabajar en lo que a uno le gusta, libertad de creer (o no creer) en la religión que a uno lo convence o lo conmueva, libertad de pensar y de expresar nuestras ideas. Hay países en donde esas libertades no se respetan. El nuestro ha sido, en general, un país respetuoso de las libertades.

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

Para los mexicanos todas las personas somos libres e iguales ante la ley, no importa nuestra edad, si somos hombres o mujeres, si pertenecemos a una comunidad indígena o religiosa, o si tenemos alguna discapacidad; tampoco importa nuestra situación económica. La Constitución Política establece que no debe haber esclavos y que nadie puede tener títulos de nobleza. Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas. Igualdad entre los trabajadores, sin discriminación por motivo de raza, sexo, edad, creencia religiosa o política, o por su condición social.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

La Constitución Política habla también de nuestro gobierno. En México tenemos una forma de gobierno que se llama “República representativa, democrática, laica, federal y compuesta de estados libres y soberanos”. En México todas las personas tenemos los mismos derechos, aunque también similitudes y diferencias. La diversidad cultural se refiere a las distintas formas de vida de las comunidades, a las costumbres y tradiciones especiales que tenga cada persona. La diversidad es riqueza humana. El valor democrático de la pluralidad nos obliga a apreciar y proteger la diversidad. Todas las personas tenemos derecho a expresar y celebrar nuestras tradiciones siempre y cuando no vayan contra los derechos fundamentales de otro, por ejemplo, contra su libertad, dignidad o integridad física.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Las tradiciones y las expresiones culturales son parte de la vida de los pueblos y de nuestro patrimonio. En ellas se expresa la pluralidad, y se responde a aspectos del medio que nos rodea, que da sustento e identidad. Las tradiciones y las diversas formas que tienen los pueblos de expresar su cultura son una especie de memoria colectiva. Nos recuerdan que tenemos un pasado con raíces profundas, y que la historia ha formado nuestro carácter, nuestro modo de vida y nuestras aspiraciones. Todos los seres humanos podemos aprender de otras tradiciones y expresiones culturales. Al hacerlo, ampliamos nuestros horizontes y nuestra capacidad de empatía, como se llama a la capacidad de entender a los demás y que es básica para una convivencia justa, igualitaria y respetuosa. La empatía consiste en imaginar y entender cómo otros ven y sienten las cosas.

1

1



Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

### 5° de primaria

Tipos de discriminación  
 Racial: por el origen étnico o nacional.  
 Intolerancia religiosa: por las creencias religiosas.  
 Xenofobia: por ser de otro país o nacionalidad.  
 Clasismo: por la clase social.  
 Sexismo: por su género.  
 Por tener capacidades diferentes.  
 Por la edad.  
 En México se discrimina principalmente por el tono de la piel, por la orientación sexual, por ser indígena, migrante, pobre y por las creencias religiosas.  
 Respetar a todos sin importar su edad, sexo, posición económica, origen étnico, capacidades, orientación sexual o religión  
 La educación no debe imponer una doctrina religiosa (artículo 3°).  
 Toda persona tiene derecho a disfrutar de la cultura. El Estado promoverá las distintas manifestaciones culturales, respetando la diversidad y la libertad creativa (artículo 4°).

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Por medio de la presente queja, solicito la intervención de la Comisión Estatal de Derechos Humanos que usted preside, ya que mi hija ha sido expulsada de la escuela. El lunes 3 de abril, mi hija María del Refugio Álvarez Gutiérrez, de siete años de edad, fue expulsada de la escuela pública José Vasconcelos porque su religión no le permite hacer honores más que a Dios y no saludó a la bandera. En otras ocasiones ya nos había mandado llamar la directora de la escuela, y habíamos llegado al acuerdo de que María se quedara en el salón para que no fuera motivo de distracción para sus demás compañeros.

Artículo 14 Los Estados Partes respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. México es una república representativa, democrática, laica y federal.

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
<p>Las costumbres, tradiciones, lenguas y culturas de las diversas regiones del país enriquecen a México y al mundo. Si se respetan y aprecian, se contribuye a su conservación La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos protege la diversidad cultural en el artículo 2°. Allí se reconoce que México tiene una población pluricultural basada en los pueblos originarios, los cuales conservan sus instituciones y tradiciones. También se hace referencia a la diversidad cultural en los artículos 3° y 4°. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y enriquecer su lengua, sus tradiciones, costumbres, conocimientos y otros rasgos de su cultura e identidad, así como a conservar sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas (artículo 2°).</p>			1					
<b>6° de primaria</b>								

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Si llegara a su localidad alguien que habla otra lengua, con costumbres distintas a las suyas, otras creencias religiosas y viste de manera muy diferente a ustedes, ¿cómo la tratarían?, ¿qué le dirían?, ¿qué le preguntarían?

Para valorar la diversidad cultural se requiere tolerancia, la cual consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión (artículo 1º de la Declaración de Principios sobre la Tolerancia de la Unesco).

Cuando estoy ante una persona que tiene otras creencias religiosas la respeto.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra razón que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas. Acerca de la discriminación que sufren en México y en el mundo las personas migrantes; la discriminación que padecen los refugiados debido a guerras en su lugar de origen; la discriminación que sufren quienes son víctimas de persecución religiosa o política, o la discriminación que padecen los pueblos indígenas. Nos respetamos sin hacer distinciones por el origen étnico, las capacidades, la posición social o la religión. México es una república representativa, democrática, laica y federal. Un gobierno democrático tiene las siguientes características.

1

1

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

¿Conocen a alguien que hable una lengua indígena o alguna lengua de otro país?, ¿qué han aprendido de esa persona, por ejemplo, de sus tradiciones, forma de vida, creencias o valores?

1

Hola, soy Jofranka y soy gitana. Mi nombre significa "libre". Vivo en España. El día 8 de abril celebramos el Día Mundial del Pueblo Gitano lanzando flores a un río, también encendemos velas en memoria de nuestros antepasados, en especial de los que sufrieron por el odio y el rechazo de otras personas que no entienden nuestras costumbres.

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Mi nombre es Maywa y significa "violeta". Vivo en Puno, Perú, y pertenezco al pueblo quechua. Mi ciudad es muy bonita porque está al lado del lago Titicaca, por eso muchos turistas vienen a visitarla. Mi familia se dedica a criar alpacas, un tipo de camello del que se saca una lana muy fina. Me gustan las tradiciones de mi pueblo, especialmente la fiesta del día de La Candelaria y la Diablada Puneña, que es un baile en el que las personas se visten con trajes brillantes para representar la lucha del bien contra el mal.

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Yo soy Yamila y vivo en Afganistán. Mi pueblo ha pasado momentos muy difíciles por las guerras. Somos hospitalarios y cuando saludamos decimos assalamu alaikum que significa “la paz sea contigo”. Cuando entramos a la casa, acostumbramos quitarnos los zapatos. Las mujeres nos vestimos de tal manera que cubrimos casi todo el cuerpo. Las mujeres y los hombres no se tocan ni se ven a los ojos a menos de que sean familiares. Me gusta el festejo del novruz o año nuevo que celebramos cuando inicia la primavera porque promueve la paz, la solidaridad y la reconciliación entre familias y pueblos.



Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

Pueden consultar las secciones “Los pueblos indígenas” y los videos de la serie Ventana a mi comunidad, en la página de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en <http://www.cdi.gob.mx/>, y los mapas sobre la cocina mexicana y el arte popular mexicano en <http://www.culturaspopularesindigenas.gob.mx/>. Se recomienda leer el libro de las Bibliotecas Escolares y de Aula: De camino a la escuela, de Anne Bouin, Ciudad de México, Ediciones SM, 2006. Cuando platico con personas que tienen otras tradiciones y costumbres trato de entenderlas y aprender de su cultura.

1

1

**2° de secundaria V. I**

En qué influyen en mi manera de pensar y de actuar: Mi religión o mis creencias...

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

A Carlita le prohíben juntarse con unos amigos porque practican otra religión. Ella piensa cómo se sentiría si sus amigos no se juntaran con ella por la misma razón. Entonces decide hablar con...  
 “La ética valora la libertad a pesar de que en otras épocas la esclavitud haya sido socialmente aceptada; valora la vida, a pesar de que algunas sociedades toleran la pena de muerte; valora la paz, a pesar de que algunas culturas aceptan el terrorismo en nombre de principios religiosos.”  
 Juan va a misa todos los domingos, pues su familia es católica y él sigue la tradición. Mariana es Testigo de Jehová; en su religión se prohíbe rendirle honores a los símbolos patrios y por esto a veces tiene problemas en las ceremonias escolares. Ya le ha explicado al director su situación, ella espera que así la entiendan.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Normas religiosas: Son obedecidas por los grupos de un mismo credo religioso. Escriban en su cuaderno tres ejemplos de normas morales, de cortesía, religiosas y jurídicas.

Otras normas sólo son válidas y reconocidas por grupos específicos. Es el caso de los mandamientos o preceptos que siguen las personas que tienen determinada creencia religiosa.

También nos dice que respetemos a toda la gente por igual, y ella misma lo hace con todos, así sean personas con las que no está de acuerdo. Incluso a las señoras de otra religión que venían a hablar con ella, y con los vendedores que pasaban hablándole de no sé qué cosas de política, los escuchaba, a veces les decía su opinión; nunca se ponía de malas ni a discutir feo con la gente.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

“En México, al igual que en otros países del mundo, la violencia es un problema social de gran impacto que nos afecta a todos directa o indirectamente, ya que atraviesa las fronteras raciales, de edad, religiosas, educativas y socioeconómicas.

La diversidad de formas de ser de los seres humanos se manifiesta también en la variedad de costumbres y tradiciones que tiene cada pueblo, en sus creencias religiosas, idiomas y tipos de comida. Sin embargo, desde la infancia vemos cómo ciertas diferencias son motivo de menosprecio, como ser moreno, tener una estatura baja, ser indígena, entre otras. Cuando una persona o grupo social actúa o piensa de manera distinta de la mayoría es visto como alguien raro, desadaptado o con menos valor: por ejemplo, profesar una creencia religiosa distinta de la de la mayoría, tener una preferencia sexual distinta de la heterosexualidad, pertenecer a una agrupación política minoritaria.

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

La Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (realizada en el año 2005 por la Secretaría de Desarrollo Social y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación) señala que en promedio nueve de cada diez mujeres, discapacitados, indígenas, homosexuales, ancianos y personas pertenecientes a minorías religiosas se sienten discriminados por su condición.

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

El Artículo 4º. de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, define a la discriminación como: “toda distinción, exclusión o restricción que, basada en el origen étnico o nacional, sexo, edad, discapacidad, condición social o económica, condiciones de salud, embarazo, lengua, religión, opiniones, preferencias sexuales, estado civil o cualquier otra, tenga por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades de las personas”.

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

Acciones como la desobediencia civil de Rosa Parks son posibles cuando las personas se reconocen como sujetos de derecho y merecedoras de un trato digno y respetuoso, pero también cuando encuentran apoyo de otras personas. Por ello es necesario crear conciencia en la población respecto a que todas las personas, independientemente de sus creencias religiosas o políticas, forma de vida, cultura, apariencia física, preferencia sexual, edad o condición socioeconómica, deben ser respetadas y tratadas como iguales en dignidad.

“La conciencia moral comienza a emerger propiamente [...] cuando el hombre cumple normas que regulan sus actos no ya sometiéndose pasivamente a la tradición y a la costumbre, o por el temor a los dioses, o simplemente para ajustarse a la opinión de los demás, sino porque comprende el deber de cumplirlas.”

1

1

**2º de secundaria V. II**

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

El adulterio es un delito que se puede castigar con la muerte de acuerdo con las leyes de la Sharía, basadas en el Corán, que se aplican actualmente en los estados del norte de Nigeria, donde la mayoría de la población es musulmana. Aunque los cargos en contra del hombre señalado como el padre de la niña han sido retirados, el tribunal religioso de apelaciones reunido el día de ayer mantuvo la decisión de sentenciar a muerte a Lawal a pesar de las protestas provenientes de todas partes del mundo.

Lapidación: Castigo mediante el cual una persona es muerta a pedradas.

Corán. Libro sagrado de la religión musulmana.

Gozar de todos los derechos independientemente del sexo, la religión o la nacionalidad

1

1

1

1



Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las capacidades diferentes, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

Las y los jóvenes somos diversos y, por tanto, tenemos diferentes formas de expresar nuestras identidades. Tengo derecho a que no se me discrimine por mi edad, género, sexo, preferencia, estado de salud, religión, origen étnico, forma de vestir, apariencia física o por cualquier otra condición personal.

Cualquier acto discriminatorio atenta contra mi dignidad humana. El Estado debe garantizarme la protección contra cualquier forma de discriminación.

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

Esta Declaración señala cuáles son estos derechos que tenemos, y que deben ser respetados a todo ser humano, • aunque piensen diferente a nosotros y tengan otras creencias religiosas o políticas; Artículo 18 Tenemos derecho a conservar nuestras propias creencias religiosas, a cambiarlas y a manifestarlas de manera individual o colectiva, tanto en público como en privado, y el de enseñarlas y practicarlas.

9. Derecho a la información completa, científica y laica sobre la sexualidad

Cultura: La cultura se expresa en creencias, objetos, ideas, modos de relación. Así como una obra de arte, también la vida en comunidad, las formas de gobernarnos, las creencias sobre lo que significa ser ciudadano, son resultado de ella y nos habla de quiénes somos y cómo es nuestra sociedad.

Dogma: Creencia fija e inamovible.

1

1

1

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

[...] la educación, en su conjunto, ha de ser fiel al principio de democracia. La historia universal está llena de episodios, todos ellos dolorosos, en que la educación ha sido utilizada como vehículo de dogmatización, de discriminación, de transición de odiosos patrones de conducta, de sojuzgamiento del pensamiento libre. De hecho muchas veces se ha llamado 'educación' a lo que no era más que contraeducación o antieducación.

Afortunadamente, nuestras leyes y nuestros valores más bastamente compartidos son los de la democracia, como forma de organización política y también como espíritu rector de las relaciones cotidianas y del ciudadano.

De modo que fomentaremos que los órganos rectores de la enseñanza y los centros bajo su dependencia sean democráticos, en su organización, en sus métodos, en sus relaciones internas y con la sociedad entera y sobre todo en los contenidos de sus enseñanzas. Se dará así a educadores y educandos no sólo la oportunidad de aprender democracia sino

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

**3º de secundaria V. I**

El respeto y valoración de otras formas de identidad cultural, étnica, religiosa y nacional para asegurar una convivencia respetuosa en la diversidad.

1

3. Nuevas amenazas para la paz, la seguridad y los derechos humanos. Existen nuevas formas de violencia y conflictos armados, así como un resurgimiento del racismo, la xenofobia, la intolerancia religiosa, aumento del terrorismo y del crimen organizado.

1

En esta ocasión, analizarás las principales leyes e instituciones que protegen los derechos fundamentales en nuestro país. Se trata de derechos que todos los seres humanos debemos satisfacer independientemente de nuestro origen étnico, sexo, condición social, preferencia sexual y creencia religiosa.

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

El de igualdad sin distinción de raza, edad, sexo, religión, idioma o lengua, opinión política o de cualquier otra índole, origen étnico, nacional o social, posición económica, discapacidad, circunstancias de nacimiento o cualquiera otra condición suya o de sus ascendientes, tutores o representantes legales. La identidad de una persona está constituida por infinidad de elementos que no se limitan a los que figuran en los registros oficiales. Algunas personas pertenecen a una tradición religiosa; a una nación, y en ocasiones a dos; a un grupo étnico o lingüístico; a una familia más o menos extensa; a una profesión; a una institución; a un determinado ámbito social. Una iglesia del norte de Italia se transforma todos los viernes en una mezquita, con el fin de fomentar la tolerancia entre las religiones, informaron hoy medios locales italianos.

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

La idea fue del padre Don Aldo Danieli. El religioso de la localidad de Paderno di Ponzano Veneto decidió que todos los viernes parte de la iglesia sea usada por los ciudadanos musulmanes, que se encuentran allí para rezar. En el pueblo cerca de Treviso viven 11.400 personas. Alrededor de 650 de ellas son inmigrantes que provienen del norte de África y Europa del Este. En países como México, una característica más que los identifica es la diversidad en varios de los rasgos anteriores: aunque hay una lengua nacional (el español) se hablan muchas otras, existen culturas diferentes, religiones y hasta profundas diferencias geográficas y de desarrollo. Este mosaico es en sí mismo un elemento que define el rostro de México.

¿Quiénes integramos la Nación mexicana? Los católicos, judíos, protestantes, los que tienen cualquier otra religión y los que no creen en Dios.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

México es un mosaico de culturas: indígenas, campesinas, ciudadanas, regionales, religiosas, juveniles. Todas integran una nación diversa y plural. Ustedes forman parte de un grupo de chicos y chicas musulmanes, que han migrado de Líbano a México. Tienen tradiciones muy fuertes, además de una religión que siguen con fervor. Entre sus reglas se encuentran que las mujeres deben usar un velo que les cubra la cara en todo momento, incluso dentro del salón de clases. A ustedes les parece lógico seguir esta norma, aunque se encuentren en otro país.

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Ustedes son compañeros de un grupo de chicos recién inmigrados de Líbano. Ellos insisten en practicar sus tradiciones y normas, aunque sean muy diferentes a las mexicanas. Una de ellas es que las chicas deben usar un velo que les cubra el rostro. A ustedes no les parece bien eso porque creen que están en México y deberían adaptarse a sus costumbres, y considerar que la mayoría practica una religión muy distinta a la de ellos. No están dispuestos a permitir que lleguen a la escuela a imponer su forma de vida.

1

Un grupo de alumnos extranjeros ha llegado a la escuela y, como parte de sus costumbres y tradiciones religiosas, las mujeres deben llevar el rostro cubierto. Hay una parte del grupo que no está de acuerdo.

1



Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	---	--

Un debate social que lleva años Francia, camino a la prohibición del velo en las escuelas PARIS. La polémica lleva años y no entiende de derechas o de izquierdas. En Francia, una comisión parlamentaria integrada por 31 legisladores se pronunció por unanimidad por una ley que prohíba llevar a la escuela pública cualquier signo religioso. La medida intenta dar fin a la polémica desatada en ese país por las alumnas musulmanas que se niegan a quitarse el velo islámico cuando están en clase. (...) Detrás del debate por el velo de las niñas está la definición de ámbito público y privado y del estatuto de igualdad para todos los ciudadanos. En un Estado laico, la religión queda reservada al espacio de la intimidad. Quienes defienden su portación argumentan que es marca de identidad. En cambio, quienes están en contra aducen que atenta contra el principio de igualdad. Los más radicales sostienen que las familias que insisten en enviar a las chicas con el velo a la escuela son la avanzada de sectores militantes del integrismo, que buscan conquistar espacios en la sociedad civil francesa, como escribió para

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento y valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	---	---	--	--	---	---	--	--

Gente de religión protestante siendo expulsada de una comunidad. La conformación de un Estado laico

1

**3° de secundaria V. II**

La libertad de pensamiento, de conciencia y de religión Como viste en la sesión anterior, el federalismo fue la forma que se adoptó en México desde el siglo XIX para administrar el país, mantener la autonomía de las entidades federativas y la integración del conjunto en la Federación. Tiempo después, también fue necesario separar los asuntos del Estado de cualquier creencia religiosa, específicamente de la Iglesia católica, la cual tenía gran influencia en las decisiones públicas.

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Ello significa que todos los ciudadanos, sin importar su manera de pensar, sexo, credo religioso, raza o condición económica, tienen el derecho de participar en la vida pública y con ello hacer posible que el gobierno actúe en razón de los principios e ideas que establece la Constitución.”

Derecho a no ser discriminados Al comprar un producto o contratar un servicio, no pueden negarlo, discriminarnos o tratarnos mal por nuestro sexo, raza, religión, condición económica, nacionalidad, orientación sexual, por tener alguna discapacidad o cualquier motivo similar. Cúpulas: Máximas autoridades y altos representantes de sectores poderosos, como dueños de grandes empresas y personas de gran influencia social, religiosa y política.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

En situaciones excepcionales que pongan en peligro la vida de la nación y cuya existencia haya sido proclamada oficialmente, los Estados Partes en el presente Pacto podrán adoptar disposiciones que, en la medida estrictamente limitada a las exigencias de la situación, suspendan las obligaciones contraídas en virtud de este Pacto, siempre que tales disposiciones no sean incompatibles con las demás obligaciones que les impone el derecho internacional y no entrañen discriminación alguna fundada únicamente en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.

2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones. Toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley. Todo niño tiene derecho, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, origen nacional o social, posición económica o nacimiento, a las medidas de protección que su condición de menor requiere, tanto por parte de su familia como de la sociedad y del Estado.

1

1

1

Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en las que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. A este respecto, la ley prohibirá toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

1

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.

1



Enunciado	1. Reconocimiento, valoración, respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	2. Ejercicio sobre respeto y tolerancia a la diversidad cultural, y a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.	3. Protección a diversidad cultural y libertad de pensamiento, conciencia y religión en leyes mexicanas y tratados internacionales.	4. Reconocimiento de situaciones en los que las tradiciones, convicciones y creencias pueden ser dañinas.	5. Fomento a la discusión y el diálogo con los diferentes.	6. Conocimiento de casos concretos de diversidad cultural.	7. Conocimiento, valoración y fundamentación de la laicidad.	8. Conocimiento de las diversas tradiciones religiosas.
-----------	--	--	---	---	--	--	--	---

Para finalizar la sesión, verás el programa Estado e Iglesia: cada uno por su lado, en el cual se presenta el tema del Estado laico. Obsérvalo con tus compañeros y comenten: ¿Creen que el Estado laico contribuyó al avance de la democracia en México?