

## REFERENCIAS

- DEWEY, John (1932), *Ethics*, Henry Holt and Company, Nueva York.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1989), *Los destinos de la tradición. Filosofía de la Historia de la Filosofía*, Anthropos, Barcelona.
- GOULD, Stephen Jay (2004), *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona (Harvard, 2002).
- SPENCER, Herbert (1893), *The Principles of Ethics, I-II*, Liberty Classics, Indianapolis, 1978.
- VAINHINGER, Hans (1911), *The Philosophy of «As It»*, Routledge and Kegan Paul, London, 1924.
- WESTERMACK, Edward (1906), *The Origin and Development of the Moral Ideas, I-II*, Mac Millan and Co, Nueva York.

## LA RELIGIÓN PÚBLICA A DEBATE

Demetrio Velasco

RAFAEL DÍAZ-SALAZAR,  
*Democracia laica y religión pública*,  
Madrid, Taurus, 2007

Son muchos los indicios de que nuestras democracias laicas, entendiendo por tales las que han tenido en el pluralismo y en la secularización dos de sus señas de identidad más relevantes, están siendo cuestionadas precisamente por la forma de encarnar dichas señas de identidad. Se les acusa de no ser suficientemente pluralistas y de ser excesivamente secularizadas. Sus acusadores son religiones e ideologías, así como iglesias e instituciones que las representan, que no aceptan el lugar que la laicidad democrática pretende adjudicarles y que, por ello, demandan una reconfiguración de las sociedades democráticas, conforme a unas nuevas reglas de juego. Es una obviedad que no es fácil conjugar pluralismo (religioso e ideológico) y democracia, a no ser que el pluralismo acepte como autolimitación unas leyes «democráticas». También parece claro

que una sociedad cabalmente democrática tiene legitimidad para imponer unas reglas comunes que garanticen la convivencia en libertad e igualdad. Lo que no es tan evidente es la forma de generar consensuadamente dichas reglas verdaderamente democráticas. ¿Cómo aceptar la presencia pública de algunas religiones e ideologías que se hacen presentes en nuestras sociedades con unas demandas y unas expectativas que difícilmente son universalizables y que parecen poner en cuestión principios básicos de la tradición liberal y del Estado democrático de derecho? El debate es de una actualidad e interés enorme, ya que, no lo olvidemos, *fabula de nobis narratur*.

El libro del profesor R. Díaz-Salazar *Democracia laica y religión pública* es una valiosa aportación a este debate, ya que aborda, con claridad y rigor, tanto los problemas de fondo que la presencia de las religiones públicas plantea a la sociedad democrática laica, como las diversas formas de entender el significado y alcance de la misma, y las

consecuencias que de éstas se derivan para la convivencia sociopolítica. El bagaje profesional del sociólogo, que se desgrana a lo largo del texto, hace de este libro un magnífico instrumento para acercarnos a un mayor y mejor conocimiento de lo que está en juego en el debate. Invito, pues, al lector, a leer detenidamente la obra que paso a presentar.

En la introducción, comienza explicando cuál es la razón que motiva el libro y cuál es el objetivo que en él se persigue. La razón está en que, en pleno siglo XXI, asistimos a «un acontecimiento impensable hace unas cuantas décadas», como es el de «la repolitización de la religión» o de «nuevas formas de religión pública» que se hacen presentes en nuestras sociedades democráticas. Durante mucho tiempo, parecía que el progresivo proceso de secularización de sociedades en las que la presencia pública de la religión había tenido un carácter polémico, en el sentido literal del término, como en las europeas, era irreversible. Defensores de la «teoría de la secularización» condenaban a la religión, bien a su privatización, o bien a su progresiva desaparición. Sin embargo, desde hace unas décadas, la persistencia de la religión y de las instituciones religiosas en estas sociedades presuntamente secularizadas ha llevado a los analistas sociales a dar por obsoleta dicha teoría y a fijar mejor su atención en el significado y alcance del nuevo fenómeno. Así, autores como Habermas, hablarán de sociedades «postseculares» y de «secularización descarriada».

Pero esta «repolitización de la religión» no es ajena ni a los análisis pesimistas de la deriva del mundo en que vivimos, ni a las estrategias ideológicas y políticas que compiten por configurarlo, sino que, por el contrario, se convierte en un valioso instrumento en dicha tarea. Hay quienes, en clave neoconservadora e incluso fundamentalista, la ven como una forma de «normativización del Estado y de las leyes», que se han pervertido por la falta de anclaje moral y reli-

gioso del mundo moderno. La religión y sus instituciones son como el Arca de Noé, en un mundo de naufragos. Otros, por el contrario, entienden que la religión puede servir, como lo ha hecho en otros momentos de la historia, para activar con su fuerza profética levaduras transformadoras y para profundizar en la democratización de las sociedades modernas. Nuestro autor es de estos últimos; cree que democracia laica y religión pública no sólo son compatibles, sino que, también, son complementarias y se aplica a la tarea de decirnos cómo. A lo largo de los cuatro capítulos, en que ha dividido el libro, va a dar razón suficiente de su empeño.

En el primer capítulo, expone «las razones por las que la religión es una cuestión pública» y las «condiciones para el uso público de la religión en los debates culturales y políticos de las sociedades democráticas». Partiendo del hecho de que la religión es una primigenia construcción nómica de la sociedad humana y de que el derecho, la moral y la política han estado históricamente determinados, en mayor o menor medida, por ella, abunda en la idea clásica de la teoría sociológica de que «la religión tiene una constitutiva dimensión pública». El querer negar esta realidad y querer «privatizar» la religión sólo se explica como una reacción polémica, laicista y secularista, de una sociedad política, que, frente a las pretensiones sacralizadoras y totalitarias de las religiones públicas, se empeñaba en privar a la religión de su dimensión pública. Una breve mirada retrospectiva, teñida por el filtro weberiano, a la conflictiva historia de la relación entre religiones públicas y sociedades laicas, en particular al cristianismo y las sociedades europeas modernas, le lleva al autor a algunas conclusiones importantes. «La construcción del orden democrático ha requerido la separación de Iglesia y Estado y el refuerzo de la autonomía de la política, pero la densidad institucional de las iglesias y confesiones religiosas..., y sus planteamientos sobre la con-

figuración de la vida colectiva las convierten en elementos fundamentales de la esfera pública de la sociedad civil y en un interlocutor estable de los Estados» (p. 21). «El cristianismo es una religión pública», «político en su concepción interna» (por las consecuencias transformadoras de la praxis cristiana) y «desacralizador de la política, a la que considera una actividad profana y secular», pero que no siempre sabe estar en el lugar que requiere su dimensión pública. El autor se refiere a «dos formas bien distintas» de dicha presencia pública. «Existe un cristianismo neointegrista y neoconservador que está activando un fundamentalismo moral y político que pretende que el Estado legisle de acuerdo a su interpretación de la «moral objetiva» y la «ley natural» condensadas en la Verdad cristiana, tal como esta es definida por la jerarquía eclesial»... y «existe un cristianismo laico y democrático que se despliega visiblemente como religión ético-profética..., y que se autorregula desde la lógica democrática» (pp. 21-22). El autor quiere dar razón de la pertinencia y plausibilidad de este cristianismo laico y democrático, frente a un laicismo que una vez más surge como respuesta al cristianismo neointegrista pero que corre el riesgo de no saber medir el alcance de su crítica a la religión pública.

Para ilustrar su postura, Díaz-Salazar expone las posiciones mantenidas por dos de las figuras más relevantes en la discusión que nos ocupa: Rawls y Habermas. Ambos han dedicado su obra a fundamentar la construcción de sociedades justas y libres y, en su empeño, se han encontrado, una y otra vez, con el reto del pluralismo democrático. La evolución de posiciones que ambos han experimentado, al respecto, es señal inequívoca de la complejidad de un problema que sigue todavía pendiente de encontrar la solución menos inadecuada.

J. Rawls parte de la convicción de que «una sociedad pluralista no puede fundamentarse en ninguna «doctrina general» de una

religión o de una ética agnóstica, pues es imposible que todos los ciudadanos acepten la cosmovisión integral de dicha doctrina. Por eso, hay que elaborar una concepción de la justicia para fundamentar correctamente lo que nos vincula a todos: un orden constitucional.» (p. 24) Pero, para que las doctrinas generales puedan aportar lo que creen importante para la cohesión social, tienen que saber hacerlo buscando «un consenso entrecruzado» de aquello que pueden compartir. Rawls propone, para ello un método: «la construcción de «razón pública», que define como: «el razonar de los ciudadanos en el foro público acerca de las *esencias constitucionales y de las cuestiones básicas de justicia*». Exige, además, dos condiciones: no atacar ninguna «doctrina general» y ofrecer «razonablemente» (no hace falta que lo hagan racionalmente) los diversos puntos de vista para construir la concepción de lo justo. Distingue, por tanto, entre doctrinas «razonables» y «no razonables», siendo estas últimas las que buscan imponer su verdad absoluta a todos los demás (pp. 25-27).

El autor se detiene en los contenidos que Rawls adjudica a la «justicia básica», a la «razón pública» y a la idoneidad de los sujetos que pueden utilizarlas en el «foro público», para, a continuación, criticarlo por ser excesivamente restrictivo, al respecto. La «razón pública» es, para Rawls, el conjunto de argumentos basados en una «familia de concepciones de la justicia» que se despliegan a través de un intercambio «razonable» para decidir criterios de asignación y distribución de bienes y la aplicación de los principios constitucionales en las leyes. Por lo tanto, los asuntos que no tienen que ver con estas cuestiones no forman parte de la «razón pública». Distingue la «razón pública», que sólo la pueden ejercer los actores que intervienen legítimamente en «el foro político público» (jueces, altos funcionarios, políticos electos, etc.), de las «razones no públicas»: «razones sociales» y «razones priva-

das». La separación entre lo que considera «público» (lo político, administrativo, judicial y constitucional) y el mundo de la vida estrictamente no política, que va de lo metafísico a lo lúdico, pasando por lo cultural, deja fuera de la «razón pública» a la religión y demás doctrinas generales, así como a las asociaciones, Iglesias, e incluso MMCCSS, que las defienden y proclaman.

Es verdad que, receptivo a las críticas que esta forma de entender la «razón pública» ha suscitado y fruto de una actitud dialogante, Rawls ha introducido algunos cambios de relativa importancia, al respecto. «Él reconoce actualmente que es necesario tener una visión más amplia de la cultura política pública y es conveniente otorgar mayor participación en la elaboración de la «razón pública» a las «doctrinas generales» (religiosas y no religiosas) de las instituciones y asociaciones que tienen un discurso político en la sociedad civil» (p. 32). Pero, solamente, a condición de que ofrezcan «razones políticas apropiadas», para lo cual deben hacer un «esfuerzo de traducción política» de sus respectivas convicciones religiosas, morales o ideológicas, y, a la vez, ofrecer una «justificación pública» (argumentar dirigiéndose a los otros, para que puedan comprender). Incluso, las Iglesias pueden utilizar otro tipo de discurso, como el de la declaración y el testimonio. Todo ello es legítimo, mientras no utilicen estrategias de presión y, menos aún, ataques a la «razón pública» o al ordenamiento jurídico o llamadas a la desobediencia civil.

Aún reconociendo lo que tiene de positivo esta concepción rawlsiana de la política para evitar positivismos y clericalismos de diverso tipo, Díaz-Salazar quiere subrayar algunas de sus insuficiencias. La primera y más importante es el carácter estrecho de su concepto de «razón pública», que acaba identificándose con la «razón política», por lo que rechaza la distinción entre «razón pública» y «razones no públicas» y propone como fór-

mula más correcta la de «la razón política pública», que, aunque tiene especificidad y autonomía, debe dialogar con las otras razones públicas: «razones morales públicas», las «razones religiosas públicas», etc., para facilitar la interacción entre sociedad civil y Estado y, así, ampliar la concepción rawlsiana de lo público.» Para confirmar su posición, Díaz-Salazar contrasta la posición de Rawls con la de Habermas, a cuya forma de entender la «presencia de la religión en la esfera pública» dedica las últimas páginas de este primer capítulo.

Habermas parte del hecho sociológico ampliamente constatado de la presencia de las religiones públicas en las sociedades democráticas y, frente a prejuicios antirreligiosos o secularistas, cree necesario plantear un debate público sobre las condiciones de dicha presencia, «con el fin de preservar la laicidad del Estado, mantener el pluralismo y hacer posible el desarrollo de la libertad religiosa positiva (despliegue de la religión en la esfera pública) y de la libertad religiosa negativa (derecho de los no creyentes a no ser invadidos y dominados por las religiones y sus instituciones)» (p. 40). Tras destacar el enorme y positivo potencial sociogenético de las religiones y tradiciones religiosas, del que la herencia bíblica judeocristiana es el caso paradigmático, defiende la presencia de la «razón religiosa», como tal, en el debate público. Esta clara legitimación del derecho a la intervención pública de los creyentes en los debates públicos con su «lengua» específica debe ir acompañada, obviamente, del respeto a la neutralidad cosmovisional del Estado, de un esfuerzo de traducción de las propias creencias a un «lengua universal», y debe hacerse siempre en el ámbito preparlamentario, ya que lo contrario vulneraría el principio de separación entre la Iglesia y el Estado. En una concepción amplia de la *esfera pública*, receptora de todas las voces razonables y, por tanto, sinfónica, como es la de

Habermas, se articulan, piensa Díaz-Salazar, bien los tres principios: el de la laicidad del Estado y de la sociedad, al de la autonomía del proceso legislativo, y el derecho de las organizaciones religiosas a intervenir en la esfera pública.

En el capítulo segundo, el autor aborda una de las cuestiones que más preocupan en nuestros días, como es la de la escasez de recursos morales para hacer frente a la envergadura de los retos que debemos afrontar y, como consecuencia, el de la forma en que se pretende resolver dicha cuestión. La relación mantenida entre la religión, la moral, el derecho y la política ha sido siempre problemática, y en las sociedades modernas las dificultades no han hecho más que agudizarse. Se siguen manteniendo las posiciones típicas del positivismo jurídico, por un lado, y del fundamentalismo e autonomía y articulación dialéctica que debe darse entre ellos. El autor defiende un modelo de sociedad pluralista, en el que se reconoce la soberanía al orden político-jurídico, se valora positivamente la pluralidad interna del orden moral y se considera que el orden religioso puede realizar importantes aportaciones a la ética y la política. Por ello, se enfrenta a la marea creciente de posturas neoconservadoras y fundamentalistas que, de forma beligerante, pretenden imponer sus cosmovisiones a sociedades que consideran víctimas del nihilismo moderno. La Iglesia católica, liderada por los últimos papas, secundados, a su vez, por las jerarquías eclesásticas de diferentes países, como es el caso de España, se convierte así en objeto de análisis crítico. Es un capítulo de gran interés para comprender lo que está ocurriendo en este momento de relaciones polémicas entre el gobierno socialista y la cúpula de la jerarquía española, pero, sobre todo, para desentrañar las razones doctrinales que avalan las posiciones de la Iglesia.

El análisis de los textos de este magisterio católico le lleva al autor a concluir que

«nos hallamos ante un fundamentalismo ético basado en una filosofía del derecho propia del jusnaturalismo, así como en una metafísica y en una teología de la Verdad. Este fundamentalismo no sólo entra en colisión con el estado democrático y otras concepciones católicas, agnósticas y ateas, sobre la relación entre ética fundamental, moral aplicada y orden político-jurídico, sino con el pluralismo religioso, moral y cívico que sólo puede ser defendido por un Estado laico» (p. 57). El análisis del comportamiento eclesiástico ante casos tan significativos, para el tema que nos ocupa, como «la educación para la ciudadanía» y la consiguiente llamada de algunos jerarcas a ejercer «la objeción de conciencia» a las leyes de un Estado democrático, ilustran el talante antidemocrático y premoderno al que nos enfrentamos. Dada importancia de esta nueva eclosión de objeciones de conciencia y de desobediencia al derecho, asociadas, sobre todo, a convicciones ético-religiosas neoconservadoras, el autor dedica un interesante apartado al «debate ético-jurídico a la desobediencia al derecho». Me parece que es imprescindible profundizar, precisamente ahora, en la legitimidad de la objeción de conciencia que conlleva a la desobediencia al derecho.

El debate que el actual papa, cuando todavía era solamente cardenal Ratzinger, sostuvo con Habermas, a propósito de la necesaria regulación moral de la política y del derecho, es objeto de un interesante análisis, en el capítulo tercero. Ambos comparten la mencionada preocupación por la escasez de recursos morales y ambos ven la necesidad de encontrar una fundamentación racional normativa que obligue a instituciones y personas, independientemente de sus particulares cosmovisiones; pero se distancian en la forma de alcanzar dicha fundamentación y, sobre todo, de aplicarla. Ratzinger cree que la razón de la crisis moral está en el radical relativismo moral que re-

zuma un mundo moderno laicista y que se refleja tanto en el permisivismo amoral, como en el positivismo jurídico, ambas señas de un Estado totalitario. La única salida está en encontrar una Verdad y un Bien objetivos en los que fundamentar solidamente el ejercicio de la razón y de la libertad humanas, algo que solamente se puede encontrar en el Dios cristiano y en su revelación positiva y natural. La legitimidad del derecho y de la política está en su adecuación a la razón natural y religiosa. La ley natural y la religión cristiana son, pues, indispensables tanto para la moral, como para la política y el derecho. La Iglesia, que por elección divina es la instancia moral y religiosa superior, debe velar por la vigencia de este orden superior y externo al Estado. «Ella es la instancia de «fuera» del Estado que suministra a éste el sistema de verdad moral para que esta institución proceda con rectitud ética y legisle conforme a la moral. Aquí está el fundamento de la pretensión pública de la Iglesia en los debates públicos, e incluso la raíz de su beligerancia. No nace de su afán de poder o de control, sino de la responsabilidad para cumplir un imperativo ético» (pp. 105-106).

Ratzinger, que es consciente de los riesgos de intolerancia, e incluso de teocracia, a las que podría conducir una política eclesial equivocada, defiende un «legítimo y sano laicismo del Estado». Reduce la laicidad al derecho a la libertad de religión, pero no entiende ésta en el sentido moderno de libertad de conciencia, como autonomía moral del sujeto humano. Para él, el margen de pluralismo y de autonomía política debe estar regulado por la obediencia a los planteamientos morales de la jerarquía de la Iglesia. Ratzinger impulsa así la construcción de un proyecto político supeditado a las directrices vaticanas, que, de hecho, se identifica con un programa sociopolítico de carácter neoconservador, que tendría en Italia y España su principal teatro de operaciones. Díaz-

Salazar ilustra con varios ejemplos el alcance de este programa, que, obviamente, no es compartido por muchos políticos y ciudadanos católicos. De la mano de Mounier califica esta posición de la más alta jerarquía eclesial como un «clericalismo de la inteligencia» que se vincula, además, al «clericalismo del poder».

Habermas, por el contrario, cree que el Estado constitucional moderno es capaz de recurrir a sus propias fuentes de recursos morales y propugna una teoría normativa de la democracia de carácter republicano, que no es religioso o metafísico (iusnaturalista). También a él le preocupa cómo activar una ciudadanía solidaria y virtuosa y cree que hay que aprovechar todos los recursos morales disponibles para ello. Piensa que en nuestras sociedades modernas se ha dado una forma de «secularización descarrilada» que ha sido determinante en la evaporación de las fuentes prepolíticas de la solidaridad. Hay que corregir este proceso y abrir el Estado a un «afuera» que le ayude a vivificarse y a generar los recursos morales que necesita. La intervención activa de las instituciones religiosas como actores públicos se legitima en este marco. Pero esta intervención tiene que someterse a las exigencias que plantea el principio de tolerancia, como fórmula de resolución de los conflictos en una sociedad plural. Esta tolerancia, entendida como virtud, conlleva el doble compromiso de realizar el propio *ethos* en los límites de lo que corresponde a todos de manera igualitaria, por un lado, y de respetar el *ethos* de los otros en estos límites, por otro. Para los creyentes, esta exigencia se traduce en un proceso de racionalización de la propia fe con el fin de encajar con coherencia la fidelidad a las propias convicciones con el respeto y aprendizaje de otras culturas.

Para Habermas, el Estado debe ser laico, lo que significa que practica la neutralidad cosmovisional y evita hacer suyas tanto la cultura religiosa mayoritaria, como una vi-

sión laicista del mundo. Se reitera lo ya dicho en el capítulo primero respecto a la evolución del pensamiento habermasiano y su énfasis en las aportaciones positivas de la religión en las sociedades modernas. Tanto la genuina tradición cristiana, como la modernización y «reflexividad» religiosa conciliares son, dice Habermas, contribuciones importantes para el encaje de las culturas religiosas en el marco político y cultural del Estado constitucional democrático. En «sociedades postseculares» todos debemos practicar la «cultura del límite», reflexionando sobre los límites de nuestras propias tradiciones, seculares o religiosas, y aprendiendo mutuamente unos de otros. Ya nos hemos referido a la construcción de una esfera pública polifónica y al esfuerzo de traducción laica de las concepciones generales que debe complementarse con la disposición de los no creyentes para emprender «una traducción cooperativa de contenidos religiosos».

Ratzinger y Habermas coinciden en la preocupación de construir una democracia normativa, superadora del relativismo moral, pero disienten en la forma de llevarla a cabo. Mientras que para el primero la Verdad objetiva, religiosa y metafísica, debe ser determinante en cualquier actividad humana, ya que siempre se trata de «obedecer a la verdad», para el segundo, la imposibilidad de encontrar en una sociedad pluralista una verdad universalmente vinculante hace imprescindible la sustitución de lo «verdadero» por lo «razonable» en la construcción de un orden moral que guíe dicha actividad humana. La única opción que nos queda es pasar de la «verdad» a la «justificación argumentativa» de lo que creemos mejor para todos y convertirlo en «vínculo axiológico», que es la forma laica de «obediencia a la verdad». En cualquier caso, concluye Díaz-Salazar, debemos hacer nuestra la propuesta de Habermas, porque nos emplaza a la formación de ciudadanos políticamente responsables, cuestión central de nuestras sociedades de-

mocráticas. A dicha cuestión dedica el último capítulo del libro.

En la construcción de una sociedad cabalmente democrática, como postulan algunos teóricos del republicanismo, ve Díaz-Salazar el papel significativo de un cristianismo «originario y liberador» que interviene aportando en el nivel prepolítico creencias, valores y principios que han sido y siguen siendo claves en la constitución moral de la democracia, especialmente de su modelo republicanista. Este cristianismo profético es esencialmente laico, porque, como dice el autor: «1) desconfesionaliza la política y la seculariza; 2) despolitiza al cristianismo, en el sentido de que impide el teocratismo, la formación de partidos confesionales y el uso político de Dios; 3) detecta, critica y rechaza los laicismos excluyentes; 4) impulsa el reconocimiento de los valores y los límites de toda tradición moral y religiosa, y, por ello, difunde una cultura del diálogo, la tolerancia y el universalismo.» (p.166) Pero, este «cristianismo republicano», capaz de generar los recursos espirituales y éticos que el republicanismo postula de sus ciudadanos, se ve confrontado con el modelo hegemónico de un catolicismo «monárquico y absolutista», enemigo de la democracia y, en las últimas décadas, alineado con las ideologías más neoconservadoras e integristas. El futuro cultural y político de la humanidad dependerá en gran medida en la forma en que las grandes religiones y sus instituciones reaccionen ante la actual crisis. «El futuro de la democracia laica en todo el mundo depende en gran medida del triunfo o el fracaso de la modernización religiosa» (190).

Como el lector habrá podido apreciar, el libro del profesor Díaz Salazar es una excelente guía para introducirse en el debate sobre el papel de las religiones en nuestras sociedades plurales y laicas. Por si el lector no lo sabe, este libro se inscribe en medio de una trilogía ya concluida, dedicada al tema.

Personalmente espero que el autor siga profundizando en el debate y explicitando aún más algunas de las cuestiones teóricas que ha abordado de la mano de los autores analizados. Por razones de espacio, me limito a sugerir algunos puntos que juzgo de interés. Respecto al último Rawls, me parece que sería útil retomar la cuestión de hasta dónde la construcción de la «razón pública» y su «justificación» pasan por la «abstinencia epistémica», como forma de asegurar el núcleo duro de la tradición liberal. El respeto mutuo y el necesario consenso en una sociedad plural no pueden llevarse adecuadamente a cabo si la justificación pública de las propias razones y convicciones se hace renunciando al rigor de las normas epistémicas de la justificación y se renuncia al interés de la verdad para la esfera política. Creo que un excesivo respeto al hecho plural, renunciando a cuestionar ciertos valores o creencias, equivale a desconocer la verdadera autonomía del otro, que es capaz no sólo de profesar una concepción particular del bien, sino también de revisarla. No se trata, por tanto, de buscar solamente razonamientos consensuales que nos lleven a compartir «verdades simples», sino de debatir hasta cuestionar si es necesario las concepciones de bien, las ajenas y las propias. Lo contrario sería renunciar al ideal del consenso democrático en nombre de «razonables consensos fácticos».

Desde esta premisa creo que, también, en el caso de Habermas, sería útil explicitar algunos de los interrogantes que para un sociólogo suscita la asunción de su posición. Dando por buena su evolución, que le ha llevado a retractarse de su secularismo y a reconocer que ciudadanos religiosos y no-religiosos tienen pendientes «deudas epistémicas» y «procesos complementarios de aprendizaje», es necesario clarificar qué significa para él la «laguna teológica» que reconoce en su obra. Suponiendo que su calificación de la sociedad moderna como «post-secular» no sea un oxímoron vacío, y que su

aceptación de los credos religiosos como «otras perspectivas más» del mundo equivale a una deconstrucción secularizadora y, a la vez, rescatadora de las «verdades» de la fe, ¿qué alcance tiene su aceptación kantiana de los límites de la competencia de la razón (y su deferencia con la fe que excede a la capacidad racional) si no puede renunciar a su «ateísmo metodológico», ya que hacer lo contrario supondría perder el norte de la razón? Aceptar una perspectiva «teocéntrica» y «exterior» a la razón moderna no parece coherente con declarar metodológicamente irrelevante la herencia cristiana de la que se alimenta dicha razón. La supuesta conexión interna entre cuestiones de significado y de validez no parece estar clara en una operación de traslación de los contenidos religiosos, que permite «licuarlos» sin «liquidarlos». ¿Se puede traducir un original y mantenerlo, a la vez?

Finalmente, creo que la deconstrucción de la razón secular y su reconstrucción como razón «justamente laica», es decir, como razón fundamentada en la Verdad y en el Bien objetivos que «solamente» pueden encontrarse en la revelación del Dios cristiano, que propone Ratzinger, no es compatible con el principio de la autonomía moral y espiritual del ser humano, ni con su voluntad racional de construir una sociedad libre e igualitaria. En sociedades plurales y seculares, no se puede pretender superar el laicismo secularista, ni los supuestos males que lo acompañan, volviendo a un modelo «confesional» como el de Ratzinger. Se trata de profundizar en las virtualidades de la genuina laicidad liberal, el espacio en el que se configura la libertad de conciencia. Se trata de asumir el pluralismo epistémico y moral y configurar el nuevo mapa de la sociedad moderna, porque como dice Poulat: «La laicidad pública no es «todo al César y nada a Dios», sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres llamados a vivir juntos, a pesar de todo lo que les separa, opone y divide».