

# Razón pública y religión en el contexto postsecular

Daniel Gamper

Departament de Filosofia  
 Universitat Autònoma de Barcelona  
 Daniel.Gamper@uab.cat

---

## Resumen

La sociología de la religión constata desde hace unas décadas la creciente desecularización del espacio público. Rawls, tanto en *Political Liberalism* como en «The Idea of Public Reason Revisited», propone un modelo de razón pública que se haga eco de este nuevo rol de las religiones en el espacio público. En lugar del modelo restrictivo de la segunda obra, se privilegia la lectura contextual y más abierta presente en *Political Liberalism*. Finalmente se estipula una comprensión de la laicidad respetuosa de la libertad religiosa y no encaminada a una secularización social.

**Palabras clave:** desecularización, laicidad, Rawls, libertad religiosa.

---

## Abstract. *Public Reason and Religion in a Postsecular Context*

Most sociologists of religion affirm that during the last decades there has been an increasing desecularization of the public space. In *Political Liberalism* and «The Idea of Public Reason Revisited», Rawls suggests a model of public reason adapted to this new role of religions in the public space. Instead of the more restrictive model found in «The Idea of Public Reason Revisited», this paper favours the contextual and more open interpretation of *Political Liberalism*. Finally, it stipulates an understanding of «laicité» that respects religious freedom and doesn't instigate social secularization.

**Key words:** desecularization, laicité, Rawls, religious freedom.

---

## Sumario

- |   |                 |
|---|-----------------|
| 1. Introducción   | 4. Conclusiones |
| 2. La desecularización contemporánea                                | Bibliografía    |
| 3. ¿Restricciones en el debate público?<br>Rawls y la razón pública |                 |

## 1. Introducción

En su visita a los Estados Unidos en abril de 2008, Benedicto XVI pronunció las siguientes palabras al final del discurso que dirigió a la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York: «Es inconcebible [...] que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos —su fe— para ser ciudadanos activos. Nunca debería ser necesario renegar de Dios para poder gozar de los propios derechos. Los derechos asociados con la religión necesitan protección sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza exclusiva. No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que *se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión* y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social.»<sup>1</sup> Esta afirmación papal se enmarca en un debate sobre el papel público de la religión en las sociedades democráticas que fue ya desarrollado en términos filosófico-políticos por John Rawls en *Liberalismo político* y en «Una revisión del concepto de razón pública».

Algunos sociólogos (Berger, Habermas, Hervieu-Léger, Willaime) insieren este debate en una paulatina modificación de la importancia de la religión en los países desarrollados que les lleva a describir este nuevo estado de cosas en términos de desecularización o postsecularización. La transformación desecularizadora del espacio público, más patente en los EE UU que en Europa<sup>2</sup>, no conlleva necesariamente una regresión en la política de separación institucional entre el Estado y las confesiones, pero sí que cuestiona la lógica modernizadora occidental al poner en suspenso la autonomía de lo político como esfera en la que deben regir las leyes no escritas de la racionalidad ilustrada. Así, la discusión sobre la desecularización se articula alrededor de la contraposición entre el oscurantismo religioso y la razón de las luces, lo privado y lo público. Sin embargo, la reducción del problema a una distinción entre racionalidad e irracionalidad supone una simplificación que no se ajusta a la naturaleza de los dos discursos contrapuestos<sup>3</sup>. Es preciso, pues, estudiar si la «contaminación» religiosa del espacio público supone un menoscabo de las exigencias de reciprocidad y de equidad que debe cumplir toda concepción de la justicia pensada para democracias liberales.

En las páginas que siguen se presentará, en primer lugar, (a) el marco sociológico e histórico en el que se insiere el debate sobre el papel de las religiones en el espacio público. A continuación y siguiendo el hilo del pensamiento de Rawls, se presentan (b.1.) la tolerancia y la neutralidad como mecanismos que aligeran las exigencias cívicas de reciprocidad y razonabilidad. El encaje (b.2.)

1. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_sp.html) (la cursiva es mía).
2. Sobre la excepcionalidad europea, cf. Habermas (2008), p. 34.
3. «La división racional/irracional no equivale a la distinción religión/agnosticismo, sino que es interna a las religiones y es interna a los ateísmos», Willaime (2004), p. 265.

entre civildad y libertad religiosa en la obra de Rawls será el paso previo para proponer (b.3.) una relectura de las restricciones discursivas de la razón pública propuestas en *Political Liberalism* y en *The Idea of Public Reason Revisited*, que favorecerá el acercamiento contextual de la primera obra en detrimento de la «estipulación» de la segunda. En las secciones finales (c.1. y c.2.) se incide en la libertad religiosa como un bien que debe ser protegido por los ordenamientos laicos y se señalan las limitaciones a las que deben someterse éstos para evitar una secularización de la sociedad.

## 2. La desecularización contemporánea

La secularización ofrece el marco histórico en el que se inscribe el debate sobre la participación de la religión en la configuración de las políticas coactivas a través del debate público. Este concepto, en su vertiente político-jurídica, «remite a un proceso de gradual expulsión de las autoridades eclesiásticas del ámbito del dominio temporal, sobre el cual el Estado moderno [...] alzaba una pretensión de monopolio»<sup>4</sup>. Charles Taylor extrae las consecuencias sociales de esta pérdida del monopolio religioso de lo público y señala que lo que caracteriza la «era secular» es la desaparición de la adscripción religiosa basada en la tradición y el paso a una religión de elección:

Mi propia visión de la «secularización» que, confieso libremente, ha sido conformada por mi propia perspectiva como creyente (pero que, con todo, quisiera esperar ser capaz de defender con argumentos), es que ha habido ciertamente un «declive» de la religión. *La creencia religiosa existe ahora en un campo de elección* que incluye varias formas de objeción y rechazo; la fe cristiana existe en un campo en el que también hay un amplio abanico de otras opciones espirituales. Pero la historia interesante no es meramente la del declive, sino también la de un nuevo lugar de lo sagrado o espiritual en relación con la vida social e individual. Este nuevo lugar es ahora la ocasión para recomposiciones de la vida espiritual en nuevas formas, y para nuevas vías de existencia dentro y fuera de la relación con Dios<sup>5</sup>.

La secularización es el orden social, jurídico y político que concibe como parte inextricable de la autonomía individual la libertad de los ciudadanos para religarse a través de confesiones organizadas o mediante un «bricolaje espiritual». El ejercicio individual y colectivo de la libertad religiosa no prejuzga el tipo de decisión que se toma. Lo que se enfatiza, en cambio, es el hecho de que se trate de elecciones propiciadas por un orden legítimo que no interfiera en las creencias a las que los ciudadanos se quieran vincular.

4. Marramao (1998), p. 22. Evidentemente la secularización no tiene únicamente consecuencias políticas y jurídicas, sino que implica también «el declive de la influencia pública de la iglesia y de las religiones en la determinación directa [...] del saber, de las normas, de las costumbres», Monod (2007), p. 5.
5. Taylor (2007), p. 437, la cursiva es mía.

Sin embargo, cuando se pasa a hablar de desecularización se piensa no exclusivamente en la aceptación liberal de la libertad religiosa, sino también y sobre todo en la creciente legitimación de la participación de los discursos religiosos en el debate público sobre las decisiones coactivas de las instituciones estatales<sup>6</sup>. Desecularización es desprivatización de la religión. No parece descaminado aventurar que esta legitimación se debe, en parte, a los cambios operados en el modo de afiliación religiosa, así como a la adaptación de las religiones organizadas a la diversidad social. Este proceso histórico es más propio de los EEUU que de Europa, pues en el contexto norteamericano la religión no estaba históricamente vinculada a un territorio (*cuius regio, eius religio*) sino a la elección personal, a lo cual hay que añadir que las religiones ahí más extendidas, representadas por la miríada de iglesias protestantes (baptistas, luteranos, presbiterianos, pentecostistas, episcopalianos, congregacionalistas, menonitas, adventistas, etc.), han renunciado a cualquier pretensión de imperar en el territorio. El panorama en los EEUU es de una enorme vitalidad debida a que «las Iglesias han conseguido mantener un alto nivel de influencia y de práctica combinando una secularización interna que las obliga a renunciar a sus pretensiones englobantes con una adaptación exitosa a las lógicas contemporáneas de la elección individual»<sup>7</sup>. Lo que se da, entonces, es una competencia religiosa por el mercado de los creyentes en el que a las religiones no les basta con mantener su dogma, sino que deben además ofrecer un «producto» que seduzca a los eventuales clientes y les anime eventualmente a la conversión. La preeminencia de un modelo religioso basado en las elecciones individuales sitúa al convertido en un lugar central del panorama religioso, pues prestigia a la religión presentándola como una práctica cultivada por personas libres que, si es necesario, se desprenderán de sus vínculos heredados para ingresar en la comunidad de su preferencia. Hervieu-Léger habla de una «*religion de choix*» como característica del mundo secularizado, en el que la figura del convertido resulta ejemplar para comprender la especificidad de la religiosidad contemporánea: «En la medida en que el contexto de la secularización erosiona las formas conformistas de la participación religiosa, ya de por sí descalificadas por la valoración moderna de la autonomía individual, la conversión se ve asociada más estrechamente que nunca antes a la idea de una intensidad de compromiso religioso que confirma la autenticidad de la elección personal del individuo»<sup>8</sup>.

6. Véase la definición del constitucionalista italiano Zagrebelsky: «el postsecularismo sería el movimiento [...] determinado por la crisis de la subjetividad racional que señala el momento en el cual los sujetos de la vida secular se relacionan de nuevo constitutivamente, y no por simple nostalgia o comodidad interior, con las religiones y con las prestaciones sociales de las que éstas son capaces», Zagrebelsky (2007), p. 697. O también: «El mundo persiste en secularizarse y, en el mismo movimiento, se reencanta efectivamente», Portier (2006), p. 267.

7. Fath (2004), p. 35.

8. Hervieu-Léger (1999), p. 147. El panorama religioso europeo queda bien descrito por Jean-Paul Willaime: «Menos integrados institucionalmente y culturalmente en un

La adscripción religiosa celebrada como un acto libre contrasta con el énfasis del laicismo y del cientifismo positivista en la vinculación de lo religioso con la coerción. Desde el punto de vista de un laicismo de exclusión o antirreligioso «los procesos de secularización y de indiferencia religiosa son considerados avances positivos para la sociedad, que deben ser estimulados e impulsados»<sup>9</sup>. El laicismo militante europeo que acentúa precisamente la vinculación de lo religioso con la coerción y la tradición, y que, por consiguiente, considera que el acto libre es aquel en el que la razón se impone a las supersticiones religiosas, desatiende el valor de la libertad religiosa y las exigencias que ésta impone a las instituciones. El resurgir de este laicismo ateo y combativo (piénsese en los recientes libros de Dawkins, Dennet, Hitchens, etc.) es un síntoma de la creciente desecularización social que, según estos autores, acabará con las conquistas de la ilustración racionalista y laica en nombre de una entelequia autoritaria gestionada por los jefes de las religiones organizadas<sup>10</sup>.

En resumen, la sociedad postsecular se caracteriza por «la nueva e inesperada significación política que han adquirido las tradiciones y las creencias religiosas desde el cambio epocal de 1989/90»<sup>11</sup>, así como por los nuevos tipos de adscripción religiosa entendidos como ejercicio de la libertad individual de los ciudadanos. Mientras que el primer rasgo es una mera constatación sociológica de una nueva tendencia, el segundo tiene implicaciones normativas, pues puede ser esgrimido para exigir la protección institucional de la libertad religiosa de los individuos. En la siguiente sección se verá de qué modo el respeto a la libertad religiosa condiciona el modo en que se entiende el debate público en la teoría del liberalismo político. Asimismo se reseguirán los problemas a los que debe hacer frente la teoría a causa de la aceptación de la libertad religiosa y sus consecuencias.

---

mundo religioso dado, los europeos rechazan el *menú religioso* que proponen las iglesias a cambio de una *religión a la carta* en la que cada cual, sacando de aquí y de allá, compone el universo religioso que mejor le conviene. Nuestros contemporáneos, menos estables en sus pertenencias y en sus creencias, se sienten libres de practicar una especie de *zapping* entre las ofertas religiosas o para-religiosas a las que tienen acceso. Esta desregulación institucional genera una situación de *anomia* caracterizada por una dispersión social y cultural de lo religioso y, en particular, de lo religioso cristiano», Willaime (2007), p. 147.

9. Díaz-Salazar (2008), p. 23.

10. «El mercado religioso americano constituye un verdadero terreno democrático, un lugar en el que todas las visiones de la sociedad se pueden expresar, incluyendo sus implicaciones más políticas. Ya se trate de la esclavitud, del prohibicionismo, de los derechos de las mujeres o del aislacionismo, las iglesias americanas han realizado históricamente una contribución decisiva al debate», Fath (2004) p. 43.

11. Habermas (2005), p. 119.

### 3. ¿Restricciones en el debate público? Rawls y la razón pública

En la «Introducción a la edición de bolsillo» de 1995, Rawls reformula la pregunta a la que quería dar respuesta en el *Liberalismo político*: «¿Cómo es posible que los que sostienen una doctrina religiosa basada en la autoridad religiosa, por ejemplo, la Iglesia o la Biblia, también puedan afirmar una concepción política razonable que cimienta un régimen democrático justo?»<sup>12</sup>. La primera observación al respecto es que esta adhesión de los ciudadanos creyentes<sup>13</sup> a una concepción política razonable debe ser sincera y no sujeta a las coyunturas políticas. Esto implica que o bien los creyentes pueden reconstruir esta concepción política a partir de sus propias creencias no dándose ninguna contradicción entre éstas y aquella, o bien que son capaces de dividirse en su fuero interno y adoptar ora una perspectiva pública ora una privada<sup>14</sup>. Ambas alternativas se articulan a continuación en el marco de una concepción cabal del liberalismo político.

#### 3.1. Tolerancia de las instituciones y tolerancia como virtud

Como es sabido, el liberalismo político debe aplicarse a sociedades en las que no hay expectativas de que desaparezca la diversidad de doctrinas comprensivas de los ciudadanos, de modo que la teoría debe rendir cuentas de este estado de cosas y renunciar (si es que en algún momento se había planteado lo contrario) a proponer una única concepción del bien aplicable al conjunto de la sociedad. Lo que se requiere para garantizar la coexistencia pacífica de estas cosmovisiones discrepantes e incluso, en algunos casos, inconmensurables, es tolerancia. Una tolerancia no entendida como mal menor, sino como la concesión de derechos y libertades iguales a todos los ciudadanos, con el consiguiente abandono de las pretensiones de validez universal de las cosmovisiones de todas las partes implicadas. Ser tolerante es ser razonable, en el sentido en que los ciudadanos son capaces de discriminar cuáles de las razones que rigen en su fuero interno podrían ser aceptadas en la arena pública. Por su parte, a las instituciones, esto es, a los códigos legales que las regulan, se les presupone la tolerancia, entendida aquí como la garantía del ejercicio de las libertades individuales.

12. Rawls (1993), p. xxxvii. A continuación se usan las siglas LP para las citas de Rawls (1993) y las siglas IPRR para Rawls (2001). En los casos en que existe, se añade la página correspondiente de la traducción en castellano.

13. Con esta expresión designo, de manera ciertamente vaga, a los ciudadanos que sostienen una doctrina comprensiva que tradicionalmente se considera religiosa. La modificación del panorama religioso contemporáneo obligaría, en una reflexión más amplia sobre este asunto, a adelantar alguna definición de «religión» que no sólo cubra las fidelidades a las grandes iglesias establecidas, sino también las nuevas formas de religiosidad o de espiritualidad no sujetas a un vínculo tradicional sino a una adhesión libre.

14. Leclerc —en Leclerc (2001), p. 242— describe esta capacidad como «diálogo interiorizado» y «accesis interior».

El liberalismo político debe pues ajustarse a la diversidad social, sin renunciar a un conjunto de valores políticos único y compartido por todos que garantice la estabilidad social y evite los peligros del *modus vivendi*<sup>15</sup>. La legitimidad democrática del liberalismo político requiere que los individuos posean ciertas virtudes democráticas, como, por ejemplo, el deber de civilidad. Este deber presupone que los ciudadanos tienen la capacidad de observar sus propias convicciones desde el punto de vista de los que sostienen otras creencias, pues aceptan la exigencia de que las disposiciones legales y políticas puedan ser aceptadas por todos para garantizar así la legitimidad del orden político. Dado que todos los ciudadanos deben reconocerse en las leyes y dado que se les atribuye la capacidad de calibrar si sus conciudadanos pueden reconstruir también en sus propios términos la legitimidad de éstas, están obligados a revisar sus propias convicciones y a modificarlas, adaptarlas, revisarlas o, incluso, suspenderlas parcialmente, para dejar espacio a un consenso entrecruzado con el resto de los ciudadanos. El deber de civilidad, que es un deber recíproco, «implica también una disposición a escuchar a los demás, así como ecuanimidad (*fairmindedness*) a la hora de decidir cuándo resulta razonable acomodarnos a sus puntos de vista»<sup>16</sup>. Es básico que el deber de civilidad no se ejerza de manera deshonesta y que los ciudadanos no aparenten meramente estar de acuerdo con una ley, sino que se impongan estas restricciones desde un convencimiento sincero.

La capacidad de la que aquí se habla es la que Rawls designa como razonabilidad: «los ciudadanos son razonables cuando, al verse como libres e iguales en un sistema intergeneracional de cooperación social, están preparados para ofrecerse mutuamente justos términos de cooperación según la concepción de justicia política que consideren como más razonable; y cuando acuerdan actuar en estos términos incluso a costa de sus propios intereses en situaciones concretas, siempre que los demás ciudadanos también acepten dichos términos»<sup>17</sup>.

15. Vale la pena destacar aquí que la insistencia en este acuerdo de todos acerca de las esencias constitucionales y el consiguiente rechazo de todo arreglo temporal y revisable es el que plantea más problemas prácticos, pues exige de los ciudadanos una aceptación sincera y duradera de los principios políticos que regulan la coexistencia. Las concepciones liberales del *modus vivendi*, como la de John Gray, no imponen a los ciudadanos las exigencias virtuosas y los deberes políticos que requiere el consenso entrecruzado de Rawls.
16. LP p. 217/p. 252. En *A Theory of Justice* la formulación es semejante: «[Las personas en la situación original] entienden que los principios que reconocen deben sobreponerse a [las convicciones morales] cuando hay un conflicto; en el resto de casos no tienen que revisar sus opiniones o abandonarlas cuando los principios no las sustentan», Rawls (1971), p. 220.
17. IPRR p. 446/p. 161. Charles Taylor —en Taylor (2007) p. 12— lo explica en los siguientes términos: «Todos aprendemos a navegar entre dos puntos de vista: uno “comprometido” (*engaged*) en el que vivimos del mejor modo posible la realidad que nuestro punto de vista nos abre, y uno “no comprometido” (*disengaged*) en el que somos capaces de vernos a nosotros mismos como si ocupáramos un punto de vista entre un abanico de puntos de vista posibles con los que tenemos que coexistir de diversos modos».

¿Es plausible esperar que los creyentes se adecuen a esta definición de ciudadano razonable? ¿Impone la adhesión a una creencia religiosa una inflexibilidad que se resiste a toda acomodación de las doctrinas propias en aras de la coexistencia pacífica? Rawls mismo responde a esta pregunta en la carta enviada a su editora en 1998 en la que le comentaba los cambios que estaba preparando para una edición revisada de PL, haciendo hincapié en la moderación y la adaptación a las exigencias de la sociedad diversa por parte de las grandes organizaciones religiosas: «[En «Una revisión de la idea de razón pública»] acentúo la relación de la razón pública y el liberalismo político con las grandes religiones que están basadas en la autoridad de la iglesia o de los textos sagrados, y que, por ello, no son liberales. Sin embargo, sostengo que, a excepción de los fundamentalismos, pueden respaldar un régimen constitucional democrático. Esto es cierto del catolicismo (desde el Vaticano II) y de parte del protestantismo, el judaísmo y el islam»<sup>18</sup>.

A los ciudadanos se les exige que «apoyen un régimen constitucional aun cuando sus doctrinas comprensivas tal vez no prosperen en él, e incluso declinen»<sup>19</sup>. Esta acomodación que implica renuncia es lo que se entiende por tolerancia. Una tolerancia que tiene dos caras, la institucional o política y la de los individuos o colectivos<sup>20</sup>.

La primera garantiza la libertad religiosa y se opone al anticlericalismo, pues no prejuzga las elecciones de los ciudadanos ni el estatuto de la religión, limitándose a constatar que la adhesión religiosa es fruto del ejercicio de la libertad religiosa. «Toda persona debe insistir en su derecho igual a decidir cuáles son sus obligaciones religiosas. No puede ceder este derecho a otra persona o autoridad institucional. De hecho, una persona ejerce su libertad al decidir aceptar a otra persona como una autoridad, incluso cuando considera que esta autoridad es infalible, pues al hacer esto no abandona su igual libertad de conciencia como una cuestión de derecho constitucional»<sup>21</sup>. El concepto de creencia que se baraja aquí entiende el acto de adhesión religiosa como una elección individual cuya racionalidad o inteligencia no compete más que al agente, siendo toda interferencia una vulneración de la libertad religiosa entendida como derecho individual que merece la protección formal del Estado, el cual, a su vez, debe mantenerse neutral sobre el contenido de esta elección<sup>22</sup>.

18. IPRR, p. 438.

19. *Ibidem*, p. 460/p.175.

20. Yves-Charles Zarka propone una estructura similar: de una parte, la «structure-tolérance» (arreglo institucional), del otro la necesidad de «poner en tela de juicio toda pretensión de validez universal de las religiones históricas», Zarka (2004), p. 70.

21. Rawls (1971), p. 217.

22. Sobre las implicaciones institucionales que puede tener esta neutralidad, véase la decisión del Tribunal Contencioso Administrativo de Berlín del 10 de marzo de 2008 (VG 3 A 983.07), por la que se permitía provisionalmente a un niño de 14 años rezar una vez al día durante el horario no lectivo en las instalaciones de la escuela. Mientras que



La segunda cara de la tolerancia es la de los creyentes que les lleva a apoyar esta concepción de la justicia por motivos internos a su propia religión y está ejemplificada, en el catolicismo, por el Concilio Vaticano II, así como por el hecho constatado de la relativización interna de las confesiones<sup>23</sup>. De lo que se trata en este razonamiento por conjetura es de hallar los huecos ilustrados en las doctrinas religiosas, de contribuir a la autoilustración de las religiones razonando «a partir de lo que creemos, o conjeturamos, que deben de ser las doctrinas religiosas o filosóficas básicas de otras personas y [tratando] de mostrarles que, a pesar de lo que puedan creer, pueden aún apoyar una concepción política razonable de justicia» (IPRR 462/176).

La tolerancia, pues, entendida como un orden laico, esto es, de neutralidad institucional, en el que los creyentes pueden acomodar, por buenos motivos (esto es, si disfrutaban de libertad religiosa), sus doctrinas a las exigencias de la coexistencia pacífica, es el requisito para considerar plausible la asunción de las exigencias de reciprocidad y de razonabilidad por parte de los ciudadanos.

### 3.2. *Las restricciones discursivas de la razón pública*

En *Liberalismo político*, Rawls enfatiza la importancia de la razón considerada como poder no sólo intelectual sino también moral, no sólo instrumental sino también comunicativo, no sólo racional sino también razonable. La razón es considerada, así pues, en sus dos vertientes: el cálculo y la ética, las cosas y las personas. La razón es vista como un principio de orden. No todos los órdenes, sin embargo, son democráticos. Sólo lo son los que se fundan en la razón pública. Hablar de «fundamento» aquí traiciona la concepción rawlsiana, en la medida en que no es un término usado por él, así como porque la razón pública, en tanto que contingente, situada, cambiante y fruto de la acción libre de los ciudadanos, no puede ser considerada un fundamento en el sentido metafísico del término. La democracia no es, así pues, algo fundamental, sino un modo postmetafísico de ordenar la sociedad. No hay un orden preexistente al que la democracia deba adecuarse, sino que la democracia persigue un orden que siempre está por hacer.

La razón es pública en tres sentidos: es la de los ciudadanos, su objeto es el bien público y «su contenido [...] está dado por los ideales y principios

---

los responsables de la institución educativa afirmaban que el niño podía recuperar en su casa el rezo que no le permitían realizar en la escuela para proteger, decían, la libertad negativa de sus compañeros, la sentencia dictamina que «al Estado no le está permitido valorar las convicciones religiosas o cuestionar los mandamientos de fe que los afectados consideran vinculantes». La importancia que cada ciudadano otorga a sus creencias no puede ser cuestionada ni valorada por las instituciones que se someten al mandato de neutralidad.

23. Como señala Yves Lambert —en Lambert (2004), p. 335— esta relativización consiste en que un número creciente de ciudadanos considera que no existe una única religión verdadera: «En Francia, la tasa de los que piensan que existe una única religión verdadera se ha reducido desde el 50% en 1952, al 18% en 1981 hasta el 6% en 1998».

expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad, ideales y principios desarrollados, sobre esa base, de un modo abierto y visible»<sup>24</sup>. Afirmar que la sociedad «tiene» ciertos ideales y principios no implica esencialismo, sino que se refiere, antes bien, a los valores que se han incorporado a una sociedad dada a lo largo de una historia que ha positivado los derechos reclamados por los ciudadanos.

El proyecto rawlsiano de un liberalismo político que articule las instituciones de una sociedad justa mediante procedimientos de toma de decisión basados en la cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales, se adhiere a una concepción de la razón pública que es, por así decir, un lenguaje universal que todos pueden entender y que no permite que las decisiones se sesguen de manera injustificada a favor de unos ciudadanos y en contra de otros. La razón pública es una exigencia y un instrumento, una obligación y un derecho: sólo serán legítimas las decisiones que se tomen ateniéndose a las restricciones de la razón pública, pero se trata al mismo tiempo de una imposición que es aceptada libremente por los ciudadanos que entienden en términos cooperativos el proceso de toma de decisiones sobre las instituciones básicas de la sociedad.

La razón pública es aplicable a tres niveles: el discurso de los magistrados del tribunal supremo, el discurso de los funcionarios públicos y el discurso de los candidatos a los cargos públicos y los jefes de sus campañas electorales<sup>25</sup>. No se debe extender el concepto de razón pública hasta abarcar la cultura de base (*background culture*), la cultura de la sociedad civil en la que debe imperar «un abierto y completo debate»<sup>26</sup>. La cuestión que plantea esta división es de qué modo se deben dar las transiciones verticales entre la sociedad civil y la esfera de lo propiamente político, a saber, cómo debe producirse la influencia de la sociedad civil en el discurso político y legislativo. La pregunta es pertinente, pues si no se da este vínculo se pierden las conexiones democráticas que permiten el control ciudadano de las políticas públicas y que al mismo tiempo mantienen el vínculo siempre débil entre representantes y representados. Como se verá, la solución a este asunto no es evidente, pues los argumentos que se pue-

24. LP, p. 213/p. 248.

25. IPRR, p. 443/p. 158. La siguiente cita de Sarkozy, presentada no sin ironía por Jean Baubérot, expresa claramente en qué debe consistir la limitación discursiva de los representantes políticos: «Si un funcionario político manifiesta sus convicciones religiosas de la forma que sea, toda la neutralidad e imparcialidad del Estado se pone en cuestión», Baubérot (2008), p. 10. Un ejemplo de cuestionamiento de la neutralidad e imparcialidad del Estado se encuentra en la carta enviada por el mismo Sarkozy a Rémy Salvat, un joven de veintitrés años que le había escrito solicitándole una revisión legislativa que facilitara la eutanasia o la muerte digna para los enfermos que así lo desearan. En la carta Sarkozy se refiere explícitamente a sus creencias personales para defender la negativa a legislar sobre el asunto: «Por razones filosóficas personales creo que no tenemos derecho a interrumpir voluntariamente la vida», *Le Figaro*, 15/08/2008.

26. IPRR p. 444/p. 159. Sobre la vaguedad de esta distinción y los problemas a ella asociados cf. Lafont (2007), p. 255 y Larmore (2003), p. 380-384.

den aportar en la cultura de base no sirven en los otros ámbitos, siendo ahí el espectro de lo aceptable mucho más reducido.

Una vez presentados los ámbitos de aplicación de la razón pública, Rawls formula una restricción a la que deben someterse los discursos que deseen inscribirse en la razón pública, más concretamente, en la «visión amplia de la cultura política pública», es decir, el espacio informal en el que los ciudadanos intercambian «razones cuando apoyan leyes y políticas que invocan los poderes coercitivos del Estado con respecto a cuestiones políticas fundamentales»<sup>27</sup>. La restricción establece que

en su debido momento se ofrezcan razones políticas apropiadas —y no sólo razones derivadas de las doctrinas comprensivas— que basten para sustentar lo que sea que estas doctrinas comprensivas presentadas dicen sustentar<sup>28</sup>.

Esta estipulación o *proviso* rawlsiano no afecta a la cultura de base, pero sí a la cultura política en su totalidad, tanto a los jueces, como a los políticos en el ejercicio de sus funciones institucionales o en su lucha por los cargos. Pero el hecho de que la restricción no sea aplicable a la sociedad civil y sí, en cambio, a los niveles más formales del proceso legislativo, constituye un problema para la democracia, pues debe haber algún paso del proceso deliberativo en el que se filtren las razones de todo tipo que se han introducido en los niveles más informales de la sociedad civil. Así, la restricción se aplica a los políticos en el ejercicio de sus funciones y a los ciudadanos cuando desempeñan algunas de sus libertades políticas (votar en elecciones, participar en foros públicos de debates, etc.), pero no se aplica a la sociedad civil, esto es, a las situaciones sociales en las que no se puede considerar que haya un vínculo eficiente entre lo que ahí se dice y las leyes y políticas estatales. En este estadio del proceso deliberativo el debate es «abierto y completo».

La restricción tiene como finalidad que los ciudadanos actúen «como si fueran legisladores»<sup>29</sup>, pero su naturaleza es moral, no legal; por ello debe ser entendida como una virtud ciudadana. Para que las leyes sean legítimas y el orden estable y basado en fundamentos por todos acordados, esto es, para que la fidelidad de los ciudadanos al orden establecido sea duradera y sincera, deben ser capaces de aceptar que su adhesión a las leyes no puede provenir exclusivamente de sus convicciones no públicas, sino que tienen que permanecer atentos también y sobre todo a los intereses de sus conciudadanos. Este deber de los ciudadanos, el deber de civilidad, introduce una vertiente republicana en el pensamiento de Rawls, pues apoya la estabilidad y la legitimidad de los principios de la justicia en la existencia de una virtud negativa o autorre restrictiva en los ciudadanos. Podríamos hablar de un republicanismo de virtudes nega-

27. IPRR, p. 476/p. 190.

28. *Ibidem*, p. 462/p. 177.

29. *Ibidem*, p. 444.

tivas, como lo es la tolerancia, que consiste en privarse de llevar a cabo una acción para la que se tienen razones, basándose en otras razones que se sobrepone a las primeras. En términos de Garzón Valdés, se trata de oponer un sistema normativo justificante (una razón para tolerar) a las razones existentes para no tolerar. Así, los creyentes de una religión pueden aceptar la existencia de otras religiones no sólo por motivos estratégicos (para evitar la violencia o para garantizar la propia perpetuación), sino por motivos morales o normativos, por ejemplo, en aras del respeto a la autonomía de los otros<sup>30</sup>.

La estipulación o restricción discursiva requiere de la virtud negativa de la tolerancia de los ciudadanos en la medida en que éstos deben medir sus palabras cuando se expresan en foros en los que pueden ejercer su influencia para determinar cuestiones legislativas, por ejemplo, cuando ejercen su derecho a voto y cuando desean defender el sentido del mismo frente a sus conciudadanos. Pero observada atentamente se aprecia que la estipulación está formulada de manera extremadamente alambicada: «razones políticas apropiadas —y no sólo razones derivadas de las doctrinas comprensivas— que basten para sustentar lo que sea que estas doctrinas comprensivas presentadas dicen sustentar»<sup>31</sup>. El contenido de lo que se quiere decir no cambia entre una formulación y otra, lo que cambia es el vocabulario. Para concitar acuerdo, los ciudadanos razonables deben ser capaces de eliminar las aristas de sus discursos y transmitir su mensaje de modo que no sólo lo entiendan sus correligionarios. Los ciudadanos no deben abandonar sus doctrinas comprensivas, pero deben ser capaces de defenderlas mediante razones que no son necesariamente las que ellos adoptarían en contextos privados o en discusiones públicas no sometidas a restricciones. De modo que deben estar dispuestos a actuar «a costa de sus propios intereses en casos concretos, siempre que los demás ciudadanos también acepten dichos términos» (IPRR 446/161), lo cual es una manera de defender un concepto de tolerancia recíproca y horizontal que consiste en restringirse siempre y cuando los otros también estén dispuestos a hacerlo. Lo cuestionable de la definición ofrecida por Rawls es que lo que un ciudadano sustenta en dos ámbitos distintos puede ser lo mismo, pero no debe estar apoyado por las mismas razones. Parece evidente, y Rawls mismo lo reconoce, que la valoración de las razones ofrecidas depende de la casuística. Para dirimir qué caminos serán aceptables o no, no hay reglas, sino que en cada caso habrá que determinarlo, dependiendo de «la naturaleza de la cultura pública» siendo necesaria la «prudencia y la comprensión»<sup>32</sup>.

Cuando se trata, entonces, de valorar si la defensa que un ciudadano ha realizado de una política concreta se atiene al ideal de la razón pública, hay que considerar el contexto. En *Liberalismo político*, Rawls enfatiza aún más esta dependencia del contexto de la razón pública. «Bajo condiciones diferen-

30. Cf. Garzón Valdés (1993).

31. «...proper political reasons are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support».

32. IPRR, p. 462y s./p. 177.

tes, con diferentes doctrinas y diferentes prácticas a nuestra disposición, el ideal puede conseguirse óptimamente de modos diferentes, en los buenos tiempos siguiendo lo que a primera vista parece ser el punto de vista excluyente, y en tiempos menos buenos lo que puede parecer el punto de vista incluyente»<sup>33</sup>. El punto de vista incluyente es aquel en el que el filtro de las razones aportadas es más permeable, dejando que algunos argumentos religiosos sirvan para expresarse sobre asuntos legislativos. Cuando Lincoln introdujo razones religiosas para oponerse a la esclavitud considerándola un pecado que sería castigado, esto no supuso una vulneración de los márgenes de la razón pública, porque la sociedad aún no disponía de asideros compartidos por todos en los que se hubiera forjado una razón pública vigorosa y saludable. A posteriori, «*in due course*», «en su debido momento», se pueden reconstruir los argumentos aducidos en términos de la razón pública *stricto sensu*. En palabras de Rawls: «cualesquiera que fuesen sus [las de las afirmaciones religiosas de Lincoln] implicaciones no hay duda de que serían firmemente avaladas por los valores de la razón pública»<sup>34</sup>. Así, con el paso del tiempo se acepta como adecuado a la razón pública lo que se ha afirmado con argumentos religiosos o basándose en doctrinas comprensivas. Lo mismo se podría decir de los ateos que se oponían al adoctrinamiento religioso en las escuelas diciendo que Dios es una ficción. El argumento no soporta las exigencias de la razón pública, pero lo que defiende, la neutralidad cosmovisiva de la educación obligatoria, puede también ser argumentado sin apoyarse en argumentos ateos, religiosos o seculares, sino «refiriéndose únicamente a valores políticos»<sup>35</sup>.

En IPRR Rawls abandona estos conceptos de punto de vista incluyente y excluyente, y se inclina por un único criterio para determinar cómo debe ser el discurso adecuado a la razón pública, como lo demuestra el *proviso*. La estipulación permite que los argumentos que se aporten sean de diverso cariz, no necesariamente político, siempre y cuando se provean razones políticas para defender lo que se ha dicho en términos metafísicos y no políticos. El problema es la insistencia de Rawls en IPRR por encontrar un único criterio, cuando en la misma página alude a la necesidad de tomar en consideración la casuística y las coyunturas para rendir cuentas del modo en que la razón pública se modifica con el tiempo.

### 3.3. *Relajación de las limitaciones de la razón pública*

Las preocupaciones expresadas por Benedicto XVI en la cita que encabeza este artículo destacan que las restricciones impuestas por Rawls a las esferas deliberativas de la razón pública son excesivamente rigurosas y que ahogan las voces no secularizadas de la sociedad. Esta queja parte de una comprensión

33. LP, p. 251y s./p. 287.

34. LP, p. 254/p. 290.

35. IPRR, p. 474/p. 189.

muy laxa de la separación entre Estado e iglesia, de la no comprensión del principio normativo según el cual las razones que valen en el primero deben tender a la neutralidad en relación con las diversas cosmovisiones presentes en la sociedad. Esta separación se puede entender también a partir del principio de reciprocidad, según el cual los individuos no pueden pretender imponer sus cosmovisiones al resto de los ciudadanos mediante decisiones legislativas y deben cerciorarse de que las políticas públicas que apoyan puedan ser suscritas también desde cosmovisiones ajenas a la propia e, incluso en algunos casos, pueden ir en contra de una parte de los propios intereses. El esfuerzo por mantener los debates legislativos y los fundamentos de las leyes alejados de todo sesgo ideológico que divida a los ciudadanos forma parte del acervo cultural de las democracias liberales, si bien en aras de cierto realismo político hay que reconocer que las democracias existentes suelen articularse antes bien en términos de lucha entre grupos opuestos y enfrentados, cuyo ganador tiene la prerrogativa de imponer a los perdedores y a toda la sociedad su visión moral de la sociedad.

La preocupación papal encuentra una formulación más precisa en el libro de Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*. Según este autor, las limitaciones impuestas por el principio de separación pueden conllevar un reparto desigual de los fardos de la tolerancia que creyentes e increyentes deben soportar cuando se trata de apoyar la legislación existente o de argumentar a favor de una u otra postura. Mientras, según Habermas, a los increyentes o ciudadanos secularizados les basta con utilizar un lenguaje que es el mismo que rige en su fuero interno, los creyentes tienen que traducir su cosmovisión a un lenguaje secularizado para lograr que sus aportaciones a los debates públicos cumplan con unos requisitos mínimos de imparcialidad.

Es incuestionable que los esfuerzos que impone la socialización o, en este caso, la participación en debates democráticos, no son los mismos para todos los ciudadanos. Cuando la línea que divide a unos de los otros se solapa con la que separa a ciudadanos seculares y religiosos, entonces tal vez se puede decir que el mayor esfuerzo que deben hacer los creyentes va en menoscabo de la libertad religiosa e incluso atenta contra la neutralidad liberal, pues supone una discriminación de algunos ciudadanos por motivos religiosos o ideológicos.

Estas reflexiones de Habermas están motivadas por la ya mencionada estipulación de Rawls. Para hacer frente a esta objeción, que me parece acertada, propongo suspender el *proviso* y, como apunto al final de la sección precedente (b.2.), subrayar la dependencia contextual del mismo concepto de razón pública. Esta relajación de las limitaciones de las razones que se pueden aportar en el espacio público se da si adoptamos la distinción de Rawls entre tiempos mejores y peores, y consideramos que, cuando se trata de cuestiones controvertidas, los tiempos son siempre «menos buenos», esto es, no hay un consenso mínimo sobre cómo decidir qué razones son legítimamente públicas y cuales no, por lo que los mismos ciudadanos se ven en la tesitura de decidir, en cada nueva circunstancia y a partir del intercambio social, cuál es el lenguaje de la razón pública.

Si la reconstrucción racional del discurso religioso o comprensivo depende del contexto dado, queda abierta la posibilidad de que, en determinadas circunstancias, se admitan argumentos religiosos que «en su debido momento» podrán ser reconstruidos en términos de razón pública, lo cual, a su vez, se compadece bien con la exigencia democrática de que los debates legislativos incluyan al mayor número de ciudadanos con la finalidad de mantener en buen estado de salud la correa de transmisión democrática entre representantes y representados.

Propongo pues una lectura más abierta de las restricciones de Rawls que atiende la objeción de Habermas. A favor de esta lectura se puede leer la siguiente cita en la que Rawls sostiene, en la misma línea que Habermas, que es bueno que la deliberación pública en su nivel más informal incluya las diversas cosmovisiones presentes en la sociedad:

El mutuo conocimiento que los ciudadanos tienen de las doctrinas religiosas y no religiosas [...] constituye un reconocimiento de que las raíces de la lealtad de la ciudadanía democrática a sus concepciones políticas se encuentran en sus respectivas doctrinas comprensivas, tanto religiosas como no religiosas<sup>36</sup>.

Es importante que los ciudadanos debatan no sólo honestamente, sino sin abandonar sus posturas iniciales, mostrando cuáles son sus puntos de partida doctrinales. De este modo se consigue no sólo un eventual enriquecimiento de la sociedad gracias a las razones aportadas por los religiosos, sino también una democratización ciudadana promovida por el debate público.

#### 4. Conclusiones

En el marco de la sociedad laica y desecularizada, esto es, la sociedad regida según sistemas normativos que aspiran de algún modo a la neutralidad entre las diversas cosmovisiones presentes en la sociedad, de una parte, y en la que hay una presencia sociológica notable de las religiones en el espacio público, de la otra, se impone una reflexión sobre los límites que esta presencia debe tener con tal de no poner en duda la neutralidad de las instituciones en relación con las doctrinas religiosas. En breve, la discusión normativa en relación con la religión en el espacio público se concentra en preguntarse en qué medida hay que evitar que la desecularización conlleve un debilitamiento del nervio laico de las instituciones en los estados constitucionales occidentales. ¿Es en absoluto posible delimitar la influencia de la religión en el proceso democrático de redacción de las leyes sin restringir al mismo tiempo la libertad religiosa?

36. IPRR, p. 463/p. 178.

#### *4.1. De la no secularización del espacio público o de cómo aplicar la tolerancia a la filosofía misma*

En primer lugar, cabe señalar que las restricciones impuestas por Rawls al debate público en las diversas esferas del discurso legislativo no pretenden secularizar la sociedad. No equivalen a una secularización del espacio público, pues no se dice nada sobre las decisiones que se tomarán. Aun cuando no se admitiera el argumento religioso en las épocas en las que hay más consenso, «en los buenos tiempos», y en las que, por tanto, se entiende la restricción en términos exclusivistas, la desaparición de argumentos filosóficos o religiosos del espacio público no conlleva necesariamente la desaparición de libertades religiosas ni que las políticas se sesguen en contra del ejercicio de las libertades religiosas.

¿Qué motivos tenemos para imponer una restricción a las religiones en el debate público, entendido, en concreto, como el debate informal que puede ejercer cierta influencia de manera indirecta en el proceso legislativo? ¿Cuenta en algo la doctrina comprensiva de quien propone estas restricciones?

La respuesta a esta pregunta se encuentra en la estrategia utilizada por Rawls mismo para legitimar su teoría. Su esfuerzo teórico consiste, ciertamente, en lograr que en los presupuestos aceptados no se infiltre ninguna cosmovisión que no pueda ser compartida por todos los ciudadanos. Esto implica que la teoría de la sociedad justa no puede estar sesgada en ninguna dirección concreta ni debe prejuzgar lo que harán los ciudadanos con sus libertades. El teórico debe, por tanto, mantenerse ajeno a toda cosmovisión, debe lograr que en la teoría no se revelen sus preferencias, ni sus creencias<sup>37</sup>.

La formulación con la que Rawls lleva a cabo este programa de neutralidad de la teoría es «aplicar la tolerancia a la filosofía misma», esto es, «la idea es que en una democracia constitucional, la concepción pública de justicia debería ser, en lo posible, independiente de doctrinas religiosas y filosóficas controvertidas. Al formular una concepción semejante, aplicamos el principio de tolerancia a la filosofía misma: la concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica»<sup>38</sup>.

Aplicar la tolerancia a la filosofía misma no es más que reconocer la pérdida de su lugar privilegiado en la determinación de cuáles son las decisiones correctas de los individuos. Dicho de otra manera, consiste en abandonar la pretensión filosófica de enjuiciar los modos de vida privados de los individuos bajo un único prisma valorativo. Crear una teoría ideal desde un punto de vista distanciado de las propias convicciones. Suspender el juicio subjetivo en aras de unos principios de justicia equitativos o imparciales, que no toman partido por ninguna de las cosmovisiones de los ciudadanos.

37. En este punto surge, evidentemente, la sospecha, en la que no ahondaré aquí, de que bajo el manto de un supuesto distanciamiento o neutralidad se oculta un discurso confesional y religioso que sesga la teoría en beneficio de determinadas formas de vida y en detrimento de otras.

38. Rawls (1985), p. 388.



Pero este gesto ejemplar para las instituciones liberales no debe ser extendido a los ciudadanos. *A éstos no se les exige que se separen de sus convicciones, sino antes bien que se acerquen a las de los otros.* La división interna que requiere el concepto de razonabilidad no debe ser vista como un conflicto entre las doctrinas comprensivas que deben dejar espacio para una perspectiva no comprometida, como la llama Taylor, sino como aceptación de la imposibilidad de aplicar la propia cosmovisión a la totalidad de la sociedad. Un requisito que no resulta descabellado imponer a los ciudadanos en la medida en que también ha sido aplicado por las grandes religiones (cf. Concilio Vaticano II) que, éstas sí, no tenían motivos para renunciar a la lucha por la hegemonía.

Mientras que el teórico y las instituciones tienen que mantener una estricta asepsia en relación con sus creencias, los ciudadanos no deben abandonar su doctrina comprensiva. No tienen que ser necesariamente seculares para adherirse a los principios de la justicia, sino que, como dice Rawls, basta con que puedan reconstruirlos en sus propios términos, pues no de otra manera cabe entender su afirmación de que hay diversos caminos, cada uno propio de una doctrina comprensiva, para justificar los principios de la justicia. Los ciudadanos, sea cual sea su ideología, apoyan las libertades individuales, y, con ellas, aceptan que la libre expresión de sus opiniones irá siempre compasada por la libre expresión de las opiniones de los otros ciudadanos<sup>39</sup>.

Si, como leíamos en la cita con la que concluye b.3., se incita a los ciudadanos a que traben conocimiento mutuo, entonces resultará inevitable que surjan conflictos morales y/o políticos provocados por las disonancias cognitivas de algunos ciudadanos. Disonancias que son el resultado de la necesidad de convivir con otros ciudadanos algunos de cuyos principios, actitudes o acciones morales son considerados ofensivos o denigrantes, y tolerar que participen en pie de igualdad en el proceso legislativo. Son estas disonancias cognitivas repartidas de manera poco equitativa las que preocupan a Benedicto XVI y a Habermas, y las que llevan a este último a proponer que el reparto sea más igualitario, pues en caso contrario es difícil esperar la fidelidad de todos a las instituciones. Con este fin, la propuesta normativa de Habermas consiste en permitir que los ciudadanos, sea cual sea su cosmovisión, participen en los niveles informales del debate público sin restringir las razones que consideran válidas, antes bien poniéndolas de manifiesto para que el resto de sus conciudadanos sepan cuáles son sus motivos para adherirse o no a políticas concretas<sup>40</sup>.

39. La distinción entre las instituciones y los teóricos, de una parte, y los ciudadanos, de la otra, no implica que la teoría no vaya dirigida a los ciudadanos. Simplemente tiene sentido hacerla para subrayar que la aplicación de la tolerancia a la filosofía misma, la renuncia a todo privilegio de la filosofía para determinar lo que sea la vida buena, no debe ser un deber ciudadano, pues en ese caso nos hallaríamos ante una exigencia excesiva en aras de una uniformidad y un acuerdo injustificables.

40. Es preciso recordar aquí que el *proviso* de Rawls no se refiere a cuestiones legislativas puntuales o coyunturales, sino a los principios de la justicia, a las cuestiones que deben necesariamente ser aceptadas por todas y que están, por así decir, blindadas frente a los vaivenes de las mayorías democráticas.

Esto supondrá que las cargas de la tolerancia se repartan equitativamente, a saber, que no sólo sean los creyentes los que deban hacer el esfuerzo de reconstruir en sus propios términos las políticas públicas, sino que también los ciudadanos secularizados deben aceptar la presencia de argumentos religiosos en la arena pública<sup>41</sup>. La dependencia que la razón pública tiene de las circunstancias del momento dado, a saber, el hecho de que nunca podamos estar seguros de que la situación en la que nos hallamos sea la de los «buenos tiempos», habla a favor de abandonar la estipulación en IPRR para rendir cuentas de la objeción alzada por Habermas.

De lo que se trata, por tanto, no es de intentar evitar que se den disonancias cognitivas, sino más bien de lo contrario. Cristina Lafont al final de su artículo lo expresa con las siguientes incisivas palabras: «no veo por qué [...] intentar evitar disonancias cognitivas es más inteligente que intentar resolverlas»<sup>42</sup>. No hay motivos para ahorrar la disonancia cognitiva a los ciudadanos religiosos; por ello los debates deberían ser más abiertos; las posibilidades de intercambios, mayores. Está claro que para que esto sea practicable es preciso desjudicializar las discrepancias ciudadanas, pues cuando las asociaciones o los individuos que deciden objetar a una política determinada acuden a sede judicial quedan eximidos de argüir sobre los motivos de sus discrepancias<sup>43</sup>.

#### 4.2. *Libertad religiosa y laicidad*

Sea cual sea el modelo normativo de debate público al que aspira la teoría liberal, no puede dejar de tomar en consideración la preeminencia de las libertades religiosas. Por este motivo, para evitar que se den discriminaciones por motivos religiosos o ideológicos, es recomendable no imponer restricciones a los discursos públicos en sus niveles más informales. De ahí que haya que apelar a una interpretación contextualista de la razón pública que deja en manos de los ciudadanos, sin necesidad de referirse a restricciones puestas de antemano, la decisión sobre lo que sea en cada caso aceptable.

Para acabar es necesario distinguir entre la laicidad y las restricciones discursivas en la esfera pública. De una parte, nos encontramos con un orden político que protege recíprocamente a las confesiones y al Estado: «Las razones para la separación entre Iglesia y Estado son, entre otras, las siguientes:

41. El argumento de Habermas consiste en afirmar que las razones públicas no están tan alejadas de las razones seculares, pues en última instancia conforman, aunque sólo sea parcialmente, los orígenes históricos del pensamiento secularizado.

42. Lafont (2007), p. 254.

43. Me refiero aquí a casos como el de la objeción a la asignatura obligatoria en la educación primaria y secundaria, «Educación para la ciudadanía», que ha encontrado amparo judicial a partir de consideraciones estrictamente basadas en los derechos de los ciudadanos sin que los que pretenden objetar tengan que motivar su deseo, amparados por el artículo 16.2 de la Constitución española según el cual «Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias».

protege a la religión del Estado y al Estado de la religión»<sup>44</sup>. La laicidad, pues, no pretende homogeneizar la sociedad, sino meramente garantizar que el orden institucional no se sesgue a favor de unos ciudadanos y en detrimento de otros. Un régimen laico es el que mantiene la asepsia discursiva en los niveles más formales del discurso público. Una sociedad laicamente aseada es la que no permite que las motivaciones en las legislaciones contengan elementos que acentúen las divisiones ciudadanas. Antes bien, las leyes deben poder ser defendidas desde cualquier perspectiva imaginable (ciertamente, razonable) en una sociedad plural.

Si bien la esfera pública de debate sobre asuntos referidos a políticas coercitivas está estrechamente vinculada a la laicidad, en tanto que ambas aspiran a ser inclusivas en el nivel institucional, hay una diferencia que merece ser destacada. El orden institucional laico no exige de sus ciudadanos un comportamiento laico, pues eso supondría una vulneración de la libertad religiosa. Para lograr un equilibrio entre laicidad y libertad religiosa, es preciso que en los debates públicos los ciudadanos no se sientan coartados por una concepción secularizada o laicizante ampliamente compartida, ni obviamente tampoco por las voces religiosas fuertemente organizadas. El debate ciudadano en sus estadios más informales sólo debe estar sometido a una restricción tan débil como la limitación contextual (y no al *provisio*) si se quiere respetar la libertad religiosa. El orden laico, mientras tanto, quedará bien protegido por las mayores y lógicas restricciones presentes en los estadios institucionalizados del proceso legislativo.

## Bibliografía

- BAUBÉROT, Jean (2008). *La laïcité expliquée a Sarkozy... et a ceux qui écrivent ses discours*. París: Albin Michel.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2008). *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid: Espasa.
- FATH, Sébastien (2004). *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*. París: Seuil.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1993). «No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia». *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- HABERMAS, Jürgen (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2008). «Die Dialektik der Säkularisierung». *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 04/2008, p. 33-46.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- LAFONT, Cristina (2007). «Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies». *Consellations*, 14-2, p. 239-259.
- LAMBERT, Yves (2004). «Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie». *Revue Française de Sociologie*, 45-2, p. 307-338.

- LARMORE, Charles (2003). «Public Reason». FREEMAN, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- LECLERC, Arnaud (2001). «La contribution de la théorie procédurale de John Rawls à la redéfinition de la laïcité». En: BADOUIN, Jean y PORTIER, Philippe (eds.). *La Laïcité une valeur d'aujourd'hui? Contestations et négociations du modèle français*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- MARRAMAO, Giacomo (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- MONOD, Jean Claude (2007). *Sécularisation et laïcité*. Paris: PUF.
- PORTIER, Philippe (2006). «Liberté et religion dans le pensée de Jürgen Habermas». *Politeia. Revue Semestrielle de Droit constitutionnel comparé* 10 (2006), p. 251-267.
- RAWLS, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- (1985). «Justice as Fairness: Political not Metaphysical». FREEMAN, Samuel (ed.) (1999). *John Rawls: Collected Papers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, p. 388-414.
- (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- (2001). «Una revisión de la idea de razón pública». *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Political Liberalism (expanded edition)*. Nueva York: Columbia University Press.
- TAYLOR, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge (Mass.) y Londres: Harvard University Press.
- WILLAIME, Jean-Paul (2004). *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*. Paris: Fayard.
- (2007). «Reconfigurations ultramodernes». *Esprit* 333, marzo-abril 2007, p. 146-155.
- ZAGREBELSKY, Gustavo (2007). «Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici». *Diritto pubblico* 3(2007): 697-719.
- ZARKA, Yves-Charles (2004). *Difficile tolérance*. Paris: PUF.