

EL PAPEL DE LAS RELIGIONES EN UNA SOCIEDAD POST-SECULAR

P. Gerardo Remolina Vargas, S.J.

V Congreso de la COMIUCAP

Conferencia Mundial de Instituciones universitarias católicas de
Filosofía

Bogotá julio 6 de 2017

Introducción

Vivimos en la era del “post”. Es el tiempo de la post-verdad, de la post-metafísica, del post-cristianismo, del post-conflicto, y también de la post-secularidad. Estos calificativos que expresan lo que de alguna manera vive nuestra sociedad, nos obligan, - o al menos nos permiten - replantearnos los temas de la verdad, de la metafísica, del cristianismo, del conflicto, y también de la secularidad. En la presente exposición abordaré el tema de la secularidad y la forma como las religiones deberían desempeñarse en una sociedad post-secular.

1. RELIGIÓN Y RITUALES

La sección de “Deportes” del periódico el TIEMPO, el de mayor circulación en Colombia, traía en su edición del domingo de Pascua del presente año (16 de abril de 2017), en su gran portada el siguiente título: *“El fútbol es una religión”*. Y ofrecía el excelente artículo de Pablo Romero -redactor del rotativo- titulado “Fútbol, devoción de fieles con pasión, fe y esperanza. - Los hinchas profesan por su club un amor espiritual: adoran a sus ídolos y rezan por el gol.”

El artículo es una fenomenología periodística de la realidad que vivimos casi cotidianamente, no solo en los estadios, sino a través de

la televisión, de la radio, de las revistas y periódicos: es la descripción de los símbolos y ritos de esa pasión universal, de sus cultos, de sus creencias, de sus oraciones, de sus agüeros y de sus dioses. Porque, con razón, afirma el artículo, “No puede existir religión sin un dios. Y en el fútbol, ese Mesías se traduce en el ídolo que puede guiar al equipo a alcanzar la gloria, ese futbolista superior que encarna la capacidad suprema para hacer posible lo imposible.” - “Por eso algunos fervorosos crearon una iglesia que llamaron maradoniana, donde se le rinde culto a ese mesías.”

Fenómenos semejantes de devoción incondicional, de fe, de esperanza y de adoración, de rituales y cultos, se han dado en partidos políticos como en el “Nacionalsocialismo” de Adolfo Hitler, en el “Partido Nacional Fascista” de Benito Mussolini y, probablemente hoy, en el “Partido Comunista de Corea del Norte” de Kim Jong-un.

Surge, entonces, la pregunta: ¿En estos fenómenos, ya sean políticos o culturales, como el fútbol Y la política o, como la música y el arte, se trata de una “sacralización” de lo mundano o secular (*saeculum*), o de una secularización de lo sagrado (*sacrum*)? Por ello es importante clarificar, en primer lugar, el concepto de Religión que emplearé en la presente ponencia, para precisar a qué religiones me refiero cuando hablo de “El papel de las religiones en una sociedad post-secular.” Igualmente será necesario precisar el sentido que daré a los términos de sacralización y secularización, así como al de post-secularidad.

¿En qué consiste propiamente la religión, de la que la secularización parece ser su polo dialéctico? ¿Se puede definir la religión a partir de la pasión colectiva que se siente por algo o por alguien, por un partido o por una causa, por un líder? ¿Son los símbolos y los rituales, las creencias y las doctrinas las que definen la realidad que denominamos religión?

2. RELIGIÓN Y EXPERIENCIA DE DIOS

No resulta fácil precisar el concepto, o mejor, la noción de religión, si se considera la inmensa variedad de creencias, ritos y conductas de la vida humana que, a lo largo de los siglos y de las culturas, han hecho y hacen relación a una realidad que de alguna manera nos supera y a la cual nos adherimos con inmenso fervor y entusiasmo, porque nos atrae y nos cautiva; o a la que veneramos y tememos, porque su fuerza se nos impone y nos domina. De todas maneras, echando mano de las diversas ciencias de la religión (antropología, psicología, fenomenología e historia) me parece que podemos asumir con Joachim Wach (1898-1955), en su obra “Historia comparada de las Religiones”, disciplina de la que fue profesor en las universidades de Leipzig y Chicago, cuatro criterios que caracterizarían una auténtica experiencia religiosa:

- 1) El primer criterio consiste en que la experiencia religiosa se refiere a la *“Realidad Última que todo lo condiciona y envuelve”*. Y por Realidad última se entiende lo que condiciona y está a la base de todo lo real. Por eso la experiencia de algo finito, así nos atraiga y nos cautive de modo irresistible (como puede ser la poesía, la música, el fútbol, o una causa política) no es más que una experiencia pseudo religiosa. Solo puede hablarse de experiencia religiosa cuando se trata de lo Trascendente e Infinito.
- 2) El segundo criterio consiste en que la religión se concibe como una *respuesta de todo el ser del hombre a la Realidad última*. En la experiencia religiosa todo el ser de la persona es puesto en cuestión; toda nuestra realidad es interpelada: nuestro conocimiento, nuestra voluntad, nuestra afectividad y nuestra acción.
- 3) El tercer criterio es el de la *“intensidad de la experiencia”*. Pero esta intensidad no se refiere únicamente a la fuerza emotiva o sentimental de la experiencia, sino principalmente al grado de significación que conlleva y que subordina cualitativamente todo lo demás. No es una intensidad cuantitativa, sino *cualitativa*.

4) El cuarto criterio es el de la acción. La experiencia religiosa no solo es un encuentro con la Realidad Última, sino una *interpelación a todo el ser humano*, un imperativo que lo lleva necesariamente a actuar en la transformación de sí mismo y de su mundo.

La “Realidad Última”, a la cual nos referimos, ha tenido diversas denominaciones en la historia de la humanidad. Ha recibido el nombre de “Misterio”, entendido no como un “enigma” irresoluble, sino como aquello que desborda totalmente nuestra capacidad cognoscitiva: un exceso de intelegibilidad, así como la luz directa del sol excede sobre manera nuestra capacidad visual. Ha recibido el nombre de “Absoluto”, porque él no depende de nada y todo depende de él. Ha recibido el nombre de “Trascendencia” (con mayúscula), porque ella está en, y más allá, de toda realidad: infinitamente trascendente e infinitamente inmanente; algo que lo envuelve todo por fuera y lo penetra por dentro (es el *das Umgreifende*, de Jaspers). A la manera de una esponja en el fondo del océano: el mar la envuelve y la empapa. A la Realidad Última se le ha dado también el nombre de “Dios”, y muchos otros nombres más.

Pero “dios” no es un nombre propio, sino un nombre común que cobija innumerables concepciones e imágenes. En la historia de la humanidad ha habido, y hay, innumerables dioses. Por eso, al hablar de Dios, debemos precisar de qué Dios estamos hablando. En esta exposición al hablar de Dios me referiré exclusivamente a la Realidad Absoluta, o Trascendencia (con mayúscula).

Pero hay otro nombre que cobija también una gama muy amplia de variedades: es el nombre de “lo Divino” (*das Heilige*) o “lo Sagrado”; este expresa lo que vivimos o experimentamos como “extraordinario” -fuera de lo ordinario- y que se relaciona con algo cualitativamente superior a nosotros mismos: algo que nos supera y estremece y al mismo tiempo nos fascina.

Es algo ontológicamente superior a cualquiera realidad “intramundana” y a cualquiera experiencia común y corriente del ser

humano. Con lo sagrado se revelan dos niveles cualitativamente diferentes de realidad: de una parte lo inmanente (o *profano*), es decir, lo mundano o *secular*, lo que pertenece al “*saeculum*”; y de otra parte, lo que trasciende al tiempo y al espacio: lo *sagrado* (o *sacrum*).

La categoría de lo sagrado, como la explica Rudolf Otto en su clásica obra “Lo Santo”, no se reduce a una perfección moral, a lo bueno, sino que contiene, además, un excedente de significación ontológica, es decir, relativa al ser, “es algo que exige incomparable respeto, algo que debe ser reconocido como el valor más valioso posible”, por encima de todos los conceptos. Lo sagrado afecta la existencia de todo lo que entra en contacto con él y crea un «ámbito», un campo significativo u orden de realidad en el que se inscriben diversos elementos que reciben de él su significado: los símbolos, los mitos, las doctrinas, los ritos, los objetos y las prácticas religiosas como la oración y los sacrificios, por los cuales algo se convierte en sagrado (*sacrum-fieri*). Las religiones se mueven en ese ámbito de lo sagrado; él constituye la vida y las prácticas religiosas.¹

“Sin embargo, lo sagrado no dice necesariamente relación a Dios o a lo santo (*das Heilige*) en sentido estricto, sino que dice también relación a todo aquello que se considera absolutamente “inviolable” y que exige un respeto incondicional como, por ejemplo, la vida humana y ciertos valores, derechos y deberes calificados de “sagrados”.² ¿Son realidades humanas que se han “sacralizado”?

La experiencia religiosa de lo “Absoluto” y “Trascendente” que, como vimos, interpela radicalmente a la totalidad del ser humano: su

¹ Véase, Remolina Vargas Gerardo, *Los fundamentos de una ilusión*, Editorial Javeriana, 2016, p. 232.

² “Porque como lo ha demostrado Otto, como lo había ya propuesto Durkheim y, como al fin y al cabo todas las cosas son iguales, también lo había postulado Bergson, una religión no es más que un camino hacia lo sagrado, para acceder a él, para regresar a él, para vivir en él, y para no morir a él. Lo sagrado subsume la religión. Y si toda religión es religión de lo sagrado, no obstante lo sagrado no es monopolizado por las religiones. Hay un sagrado no religioso”. Henri Deroche, “*Sciences des Religions et théologie chrétienne*”, en: “Bilan de la Théologie du XXe siècle”, vol. 1, p.240 (ib.).

conocimiento, su voluntad, su afectividad y su acción, se traduce en un imperativo de transformación de sí mismo y de su mundo. Esto ha conducido en determinadas épocas y culturas a transferir esas mismas características de totalidad y de absoluto a la concepción y acción del ser religioso en el mundo en el cual actúa y se desarrolla.

Según comenta Taylor³, en algunas épocas y sociedades el ámbito de lo sagrado se expandió de tal manera que llegó a abarcar prácticamente todas las esferas de la vida social: económicas, políticas, culturales, educativas, profesionales, éticas y recreativas. La religión daba autoritativamente las prescripciones y normas de conducta que eran transmitidas ordinariamente por los representantes oficiales de las religiones y eran obedecidas prácticamente sin cuestionamiento alguno. Los tiempos estaban regulados por las fiestas religiosas y los lugares sagrados, los santuarios y las peregrinaciones fueron determinando los caminos y aun la misma geografía. La religión administraba lo sagrado y también lo profano, organizaba el universo, la sociedad, y la vida íntima, hasta la sexualidad y las comidas. Muchas de estas prescripciones morales no eran más que la “sacralización” de concepciones y costumbres de un determinado pueblo, época y cultura a las que había que darles el sustento de una autoridad religiosa, porque todo se había “sacralizado”.

En lo que toca al mundo de lo político, en las culturas antiguas la autoridad de los grandes imperios y dinastías, de las monarquías y burocracias reales, se fundamentaba en lo divino. Según lo anota Jürgen Habermas, “Lo político” en los imperios antiguos estuvo marcado por una tensión ambivalente entre poderes religiosos y políticos. Y aunque la creencia en la legitimidad respaldada religiosamente también puede ser manipulada, nunca está del todo a disposición del soberano. Este precario equilibrio puede estudiarse a profundidad en el Medioevo europeo en las relaciones entre el emperador y el papa. (...) La autoridad de los soberanos era

³ Véase Charles Taylor “*A Secular Age*”, The Belknap of Harvard University Press (2007), p.2

legitimada por un cierto poder religioso.⁴ La “Cristiandad” fue un ejemplo clarísimo de esta expansión e invasión de lo sagrado en el mundo de lo profano.

Hoy, en contraste con la “sacralización”, los principios y las normas del actuar de la mayoría de los países occidentales se rigen por la racionalidad de cada una de las esferas de la vida social; es la época de la “secularización” en la que dichas esferas han recuperado su autonomía con relación al ámbito o mundo de lo sagrado.

3. SECULARIZACIÓN, UN PROCESO DE SIGLOS

Aunque la secularización ha sido un proceso de siglos, a mi manera de ver, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la sociedad occidental ha visto acentuarse el proceso de “secularización” por una toma de conciencia más clara y precisa de la realidad y naturaleza de este hecho social, a saber, de la desacralización de la naturaleza, de la política y de los valores humanos. El libro del sociólogo americano Harvey Cox, titulado “La ciudad secular” (1965), así como su obra “La revolución de Dios y la responsabilidad del hombre” (1966), fijaron la atención sobre una realidad que venía acentuándose en las últimas décadas y que se refería a la concepción de Dios y a su relación con el ser humano y con el mundo (designado éste de manera amplia con el nombre de siglo o *saeculum*); y viceversa, a la relación del hombre y del mundo con Dios a través de la religión.

A este acentuarse del proceso de secularización en el siglo XX contribuyeron, sin duda alguna, el predominio del pensamiento marxista tanto en la esfera política como académica (filosófica y sociológica), y su referencia a los planteamientos de Feuerbach y de Nietzsche con su proclama de la “muerte de Dios”. De otra parte, autores como el arzobispo anglicano John A. Robinson con su libro “Sincero para con Dios” (1963), así como el teólogo alemán Paul

⁴ Jürgen Habermas, “THE POLITICAL”- *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, en *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York, 2011, p.19.

Tillich con su “Teología sistemática” (1968) se replantearon la concepción de Dios y su relación de doble vía con el mundo y con el hombre. “Dios más allá de Dios” (“*God over God*”) y Dios como “nuestro último interés” (“*our ultimate concern*”) de alguna manera, parecen haber despojado a Dios de su aura sacral y haberlo puesto al alcance del hombre. Otras obras, como “El significado secular del evangelio” (1968) del teólogo Paul M. van Buren, hicieron repensar el cristianismo desde la perspectiva secular. En estas obras, y en general en el pensamiento contemporáneo, flota la conciencia de que tanto el ser humano como la realidad mundana o secular han adquirido su “adulthood” o “mayoría de edad” y han recuperado su autonomía con relación al prolongado poder y tutelaje religioso.

Sus raíces venían, desde luego, de más atrás: Ya la “Ilustración”, encabezada por Kant y su consigna de “*atrévete a pensar*”, lo mismo que su obra “La religión dentro de los límites de la mera razón”, habían puesto las bases modernas de la secularización. Posteriormente, la revolución francesa al entronizar en el altar de la cultura occidental a la “diosa razón” en la catedral de Notre Dame, y proclamar la consigna de “*libertad, igualdad y fraternidad*”, había llevado la secularización del mundo académico al mundo de lo político.

Esta adultez y autonomía la reconoció incluso el mismo Concilio Vaticano II (1962 a 1965) pronunciándose a este propósito con las siguientes palabras:

“Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una vinculación excesivamente estrecha entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además

responde a la voluntad del Creador.”⁵ “En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene una enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano.”⁶

4. SECULARIZACIÓN O LAICIDAD DEL ESTADO MODERNO

4.1 Supresión del nombre de Dios de la Carta Fundamental de los estados

Con el crecimiento de esta conciencia, y con la clara voluntad de afirmar su autonomía, muchos de los estados occidentales han suprimido de sus “Constituciones”, o cartas fundamentales, el nombre de Dios como origen y fundamento de su poder y autoridad, y han trasladado el origen y fuente de esa autoridad al pueblo, o *laos*, proclamando así su *laicidad* o secularismo. Es el pueblo soberano, libre de todo influjo y tutela religiosa, quien debe decidir democráticamente sobre su forma de vida y sus instituciones; es el pueblo el que da no solo la legitimidad, sino también la legalidad al estado. Consecuencia lógica e inmediata de esta concepción ha sido, desde luego, la búsqueda efectiva de la separación entre la Iglesia y el estado; entre la religión y la política. Pero en algunos países esta separación ha pretendido ir más allá del ámbito de *lo estatal* al ámbito de *lo público*.

4.2 Supresión de signos y símbolos religiosos

En la mayoría de los países occidentales que profesan una “democracia moderna”, el proceso de secularización se ha hecho manifiesto de una manera más sensible al procurar confinar la religión al ámbito de lo estrictamente “privado” y proscribir de la esfera pública, sobre todo estatal, incluso los signos o símbolos religiosos. Así, por ejemplo, en países de larga tradición cristiana,

⁵ Vaticano II, “*Constitución sobre la Iglesia en el Mundo actual*”, La justa autonomía de la realidad terrena, No. 36. donde se explica ampliamente el sentido de esta autonomía.

⁶ *Ib.* No. 5

como en España, Francia e Italia, y en algunos países latinoamericanos como en Colombia, se han promovido, desde el punto de vista legislativo, corrientes orientadas a hacer desaparecer el crucifijo de las escuelas y colegios del estado, y desde luego de las diversas instituciones oficiales. En nuestro país, la presencia del crucifijo en la sede de la Corte Suprema de Justicia y en los estrados judiciales fue, recientemente, objeto de fuerte controversia. Se argumentaba que en un país constitucionalmente no-confesional, más aún, laico, se viola la libertad o al menos la sensibilidad de conciencia de los ciudadanos al venerar en dichos sitios signos o símbolos que no son aceptados por todos y hasta rechazados por muchos.

Es bien conocido el arduo debate legislativo que se ha presentado en diversos países europeos como España, Francia, Bélgica, Holanda y otros, acerca de la prohibición de portar en los espacios públicos el “velo islámico” o “hiyab” (que cubre la cabeza): en las calles, escuelas, medios de transporte, sitios de trabajo, etc., o en el ejercicio de una profesión como la de profesor, de médico, y otras; y recientemente la prohibición de usar en las playas de burkini (que cubre los brazos, las piernas y la cabeza de las mujeres). Aunque las motivaciones de estas prohibiciones son muy variadas, y a veces ambiguas, como proteger la cultura de un país, su seguridad contra el terrorismo, o defender a la mujer de imposiciones culturales, que se interpretan como machistas, es suficientemente claro que el aspecto religioso atraviesa estos debates en una u otra forma.

El 14 de marzo de 2017, por ejemplo, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea declaró en Luxemburgo que el que una empresa prohíba “el uso visible de cualquier signo político, filosófico o religioso” no “constituye una discriminación directa” y, por lo tanto, es acorde con las leyes europeas”. Y el texto explica que “el concepto de religión cubre tanto el hecho de tener convicciones religiosas como la libertad de las personas de manifestar públicamente dichas convicciones”. Para algunos, con dicha decisión, “la alta corte busca intentar acomodar el principio de equidad y el concepto de

secularismo, como es entendido en algunos países. Entonces, prohibir cualquier tipo de signo religioso, como una kipá judía o un pañuelo islámico, por ejemplo, está bien, pues hace parte de la neutralidad. La decisión no es específica sobre una religión particular.”⁷

4.3 Exclusión y presencia de actividades religiosas en instituciones y lugares públicos

Pero más allá de la prohibición del uso de signos y símbolos religiosos, hay corrientes que buscan suprimir, o al menos cuestionar, en nombre de la secularidad o laicidad del estado, el apoyo y la realización de determinados programas, o actividades religiosas en instituciones o lugares públicos. Tal es el caso, por ejemplo, del reciente debate llevado a cabo en España (marzo de 2017) sobre la transmisión de la Misa dominical en la Televisión pública. Según informe de Google⁸, “La polémica tiene nombre bíblico: *El Día del Señor*. El Boletín Oficial de las Cortes publicó la semana pasada una iniciativa de «Unidos Podemos» pidiendo que se elimine de la [cadena] 2 el programa dominical que emite la misa católica. «Defendemos la libertad religiosa, [dice el líder de “Podemos Unidos”] pero en un país aconfesional, y laico, según las sentencias del Tribunal Constitucional, quizás la televisión pública no sea el espacio más sensato para que se lleven a cabo ritos religiosos de cualquier tipo», (...) «Creo que eso tiene más que ver con un país del siglo XXI»”.

La pregunta surgió, entonces: ¿Un Estado aconfesional, es decir, laico, puede emitir programas religiosos? ¿Se prima en los medios públicos a una determinada religión, como, por ejemplo, la católica, frente a otras confesiones religiosas como la musulmana o la judía? La pregunta, necesariamente, tiene respuestas contradictorias.

Los defensores de programas religiosos de culto, arguyen que la religión en algunos países es no solamente un elemento de su cultura, con raíces históricas extraordinariamente fuertes, sino que

⁷ Cfr. Sandra Ramírez Carreño, *Otra batalla perdida del velo islámico en Europa*, EL TIEMPO, 19 de marzo de 2017.

⁸ Véase en Google “Podemos abre el debate sobre la emisión de misas en la televisión pública”

constituye de hecho “grupos sociales significativos” a los que el estado no puede negarles determinados servicios públicos. Se argumenta, además, que una “rígida concepción” de la neutralidad religiosa puede llevar a “confundir la neutralidad del Estado con un laicismo neutralizador.” Y se urge la pregunta: “¿Debe la televisión pública, por coherencia, eliminar de su parrilla deportes mayoritarios como el fútbol? ¿Puede, por amor de la neutralidad, eliminar el fútbol a favor del hockey?”⁹

En Colombia, la próxima visita del Papa Francisco ha provocado en algunas personas un cuestionamiento sobre temas semejantes. “No está bien -afirma Juan Pablo Calvás en su columna de EL TIEMPO, el 13 de marzo de 2017- que en un país laico como Colombia, la visita del Papa se anuncie en tremenda rueda de prensa en la que aparecen hombro a hombro los altos jefes de la Iglesia y el Presidente de la República.” Y más adelante decía: “Esperemos que no se esté planeando desde ya, en los cuarteles de la televisión pública, la transmisión de los cinco días de la visita del Papa a través de Señal Institucional y la Radio Nacional. Sería una falta de respeto con el país laico que los canales públicos y los recursos públicos se vayan a utilizar para un viaje

⁹ Véase Rafael Navarro-Valls en “La polémica de la Misa televisada en España”.

propagandístico de la Iglesia católica.”¹⁰

5. REGRESO DE LAS RELIGIONES AL PODER POLÍTICO

Pero hay también situaciones contrastantes. En algunos países, como Alemania e Italia, para poner tan solo dos ejemplos, han existido y existen partidos “demo-cristianos”, que en varias ocasiones han sido cabeza de estado. Recientemente en los EE.UU., en el acto de investidura de Donald Trump como Presidente (20 de enero de 2017), intervinieron con oraciones seis líderes religiosos: un cardenal católico, un representante de la Conferencia Nacional de Líderes Hispanos Cristianos (NHCLC); una pastora del Centro Cristiano del Nuevo Destino, un rabino, un pastor de la Asociación Evangelista Billy Graham, y un obispo afroamericano de los Ministerios Internacionales de la Gran Fe. Un día antes, el presidente del Comité de Investidura Presidencial, Tom Barrack, había afirmado en un comunicado, que esos líderes “honrarán el papel vital que la fe

¹⁰ Nótese al respecto, que el exPresidente del Tribunal Eclesiástico de Bogotá, Monseñor Libardo Ramírez, Obispo emérito de Garzón (Huila), en una serie de cuatro artículos publicados en el periódico EL NUEVO SIGLO sobre “Lo que dice y no dice a Constitución” colombiana de 1991, precisa que el estado colombiano no es “No. «confesional» ni «laico» (Nuevo Siglo, 23 de abril de 2017, p. 29). Recuerda allí que si bien en su artículo No. 3 la Constitución afirma que “La soberanía reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público”, y no haber dejado el reconocimiento de Dios como “fuente suprema de toda autoridad”, en el Preámbulo de la misma Constitución quedó la invocación a “la protección de Dios”. Sostiene también Monseñor Ramírez que “una cosa es afirmar que se establece un «Estado laico», y, otra, que se haya tenido en cuenta, el sano «principio de laicidad» en donde el Estado no asume, directamente un credo religioso. Es de advertir que sobre la afirmación de que «Colombia es un Estado Social de Derecho», hay reconocimiento, en el Art. 1 de la Ley 133 de 1994, que allí se reconoce y defiende, constitucionalmente la libertad religiosa y de culto. Se ha precisado también, en esa misma Ley que «ninguna Iglesia o confesión religiosa es ni será oficial o estatal (“aconfesionalidad”). Se afirma allí claramente que el Estado no es ateo, agnóstico o indiferente ante los sentimientos religiosos de los colombianos». No asume, entonces, el Estado, ninguna confesión religiosa, pero respeta y garantiza el ejercicio de la fe, como ayuda para llegar a cuanto sirva al bien general.” Recuerda, además, que existe un Concordado (ratificado por el Congreso en 1974), “que no es un acto de confesionalidad ni de privilegios frente a otras confesiones, sino reconocimiento de un hecho nacional, que se estima favorable al bien general. No se puede, entonces, pedir que se retiren de lugares públicos signos religiosos, ni impedir que los católicos al asumir cargos públicos se abstengan de expresiones de fe, ni que, al obrar, dejen a un lado su fe.”

religiosa desempeña en nuestra nación multicultural y vibrante". Un día después de la investidura (el 21 de enero) los nuevos presidente y vicepresidente de los EE.UU. asistieron a un servicio religioso en la Catedral Nacional de Washington, con la presencia de "representantes de todos los credos para un momento de oración y hermandad", según afirmó el mismo comunicado.

Pocos días después, el 2 de febrero de 2017, en el Desayuno Nacional de Oración en Washington, el Presidente Trump anunció "acabar con uno de los pilares fundamentales que sustentan la estricta separación entre Iglesia y Estado en el país": "Voy a librarme y voy a destruir completamente la Enmienda Johnson -dijo- y voy a permitir que los representantes de la fe hablen de manera libre y sin miedo a represalias."¹¹

Por otro lado, en Colombia, en las últimas décadas, ha habido, y hay partidos de inspiración religiosa que por la vía electoral han logrado su representación en instituciones públicas como el Congreso, la Cámara, Asambleas departamentales y Concejos municipales. De otra parte, el número de entidades religiosas diferentes de la Iglesia Católica, registradas con personería Jurídica en 2016, de acuerdo con la Base de Datos del Ministerio del Interior, ascendía a 7.105, lo que hace que estas confesiones religiosas constituyan ciertamente un "grupo social significativo". Según algunos analistas, en el país políticamente polarizado con relación al Acuerdo firmado por el Gobierno y las Farc en la Habana, el número de varios millones de votos evangélicos fue decisivo en el triunfo del NO en el plebiscito del 2 de octubre de 2016. Asimismo en la marcha de protesta del pasado 1º de abril (2017), la presencia de estos grupos fue muy significativa, y también fuertemente cuestionada por la posibilidad

¹¹ Silvia AYUSO, "Trump quiere derribar una barrera entre Iglesia y Estado", El País (España), 2 de febrero de 2017). La enmienda Johnson (1954) "Es una cláusula que estipula que entidades libres de pagar impuestos, como iglesias u organizaciones caritativas, no pueden participar, directa o indirectamente, en ninguna campaña política a favor o en contra de un candidato."

de manipulación política de las corrientes religiosas (y de convertirlas en instrumentos de maquinaria electoral).

En una columna del periódico EL TIEMPO, titulada “*La Expropiación de Dios*” (10 de abril de 2017), el columnista Gabriel Silva Luján afirmaba lo siguiente:

“La religión es hoy otra vez el disfraz para que los partidos, los políticos, los terroristas, los dictadores, los opresores, ciertos Estados y los populistas extremistas justifiquen sus aspiraciones de dominación. Como advirtió Marx, la religión en pleno siglo XXI volvió a ser el opio de los pueblos. Un opio que no solo adormece, sino que alimenta la violencia. Los políticos quieren expropiarle a Dios a la gente. Se quieren adueñar de la espiritualidad de las personas para manipularla a su favor. Sin ideas y sin estructuras ideológicas creíbles, muchos líderes se arrojan en las banderas de la intolerancia religiosa para lograr alguna resonancia popular. Colombia es un buen ejemplo.”

Existe, desde luego, el peligro real de querer convertir las religiones en una fuerza política (en la lucha por alcanzar el poder del estado) y en un instrumento del mecanismo electoral.

Los escenarios anteriormente descritos ponen de manifiesto que, si bien el proceso de secularización sigue su marcha, existen también hechos que permiten hablar de una época post-secular, en que las religiones cobran de nuevo un lugar protagónico en la sociedad en general, y en el mundo político en particular, y plantean la pregunta de cuál debe ser su papel en esta nueva realidad.

6. UN DEBATE ACADÉMICO

El 22 de octubre de 2009, un evento académico realizado en el histórico Great Hall de la Unión Cooper, en la ciudad de Nueva York, tuvo como protagonistas a Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles

Taylor y Cornel West, sobre el tema que nos ocupa en este Congreso: “*El poder de la Religión en la esfera pública*”.¹² Además de los autores mencionados, estuvo presente también, a través de ellos, el pensamiento de John Rawls al respecto. Me referiré en particular a las posiciones de Habermas y de Taylor.

6.1 Redefinición radical de lo que es la “esfera pública” (Jürgen Habermas)

Según Habermas, es necesario redefinir radicalmente el concepto de lo público, como algo diferente de lo estatal, de lo económico y de lo familiar, y concebirlo como un *espacio social* en el que los individuos interactúan entre sí como ciudadanos privados, deliberantes acerca del bien común. En este espacio de la política deliberativa, producto del uso público de la razón, tanto de parte de los ciudadanos *religiosos* como *no-religiosos*, la validez la tiene el “mejor argumento”. El “uso público de la razón” es una llave promisoría para explicar cómo el papel propio de la religión en la esfera pública contribuye a una interpretación racional de lo que podemos llamar “*lo político*” (o sistema social) como distinto de “*la política*” (o lucha por el ejercicio del poder) y “*las políticas*” (u objetivos y estrategias de logro social).¹³ Pero es necesario ser conscientes de que los contenidos de declaraciones religiosas deben ser *traducidos* a un lenguaje que sea generalmente accesible, antes de que puedan encontrar su camino hacia las agendas de parlamentos, cortes, o cuerpos administrativos para influir en sus decisiones.¹⁴

Por otra parte, dado que la religión no ha cedido a la presión de la modernización, es necesario cultivar una *actitud post-secular* que tenga en cuenta la vitalidad de la religión. Pero de allí se sigue la necesidad e importancia de “*traducir*” las intuiciones (*insights*) de las tradiciones religiosas, incorporándolas en una perspectiva filosófica

¹² “*The power of religion in the public sphere*”.- Edited and introduced by Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Columbia University Press. NY 2007.

¹³ Cfr. ib. pp. 24 y 25.

¹⁴ Cfr. ib. p. 26

“post-metafísica” que aproveche las fuentes religiosas de sentido y motivación frente a las fuerzas del capitalismo global. El pensamiento religioso debe traducirse, según Habermas, en un lenguaje racional universalmente asequible.

Ya en su intervención titulada “*Lo que le falta a la razón*” (2007), Habermas había reconocido la importancia del papel que las religiones juegan actualmente, no solo desde el punto de vista político y social, sino también desde el punto de vista del rescate del sentido profundo de lo humano como, por ejemplo, en lo correspondiente al sentido de la vida y de la actividad humana en general, así como en lo que toca a la efectividad en el cumplimiento de los principios éticos. No basta la razón para movernos a actuar conforme a ella.

Asimismo, en su ponencia titulada “Fundamentos políticos del estado democrático de derecho” (2008), ya Habermas había reconocido los límites de la razón secular y su incapacidad de motivar eficazmente a las sociedades contemporáneas a una solidaridad efectiva y a una real justicia social. Según él, es necesario reconocer su derrota y confesar que algo le falta a la razón dejada a sus propias fuerzas.¹⁵ “Por el contrario, la vida en las comunidades religiosas, si estas no se encierran en dogmatismos y moralismos, ofrece una fuerza de extraordinaria eficacia para superar los individualismos, vivir la solidaridad y la justicia social, con base en el concepto de igual y absoluta dignidad de la persona humana, hecha a imagen y semejanza de Dios, frente a las patologías de la sociedad contemporánea como el privatismo de los ciudadanos, el predominio de los mercados, la búsqueda del beneficio propio, etc. Pero es necesario que las religiones y el pensamiento postmetafísico se hagan inteligibles a la razón laica. A su vez, la razón laica ha de reconocer a la fe religiosa un estatuto epistémico en el que “no se la tache simplemente de irracional, sino que se le reconozca el merecido

¹⁵ Cfr. Remolina Vargas, Gerardo, “*Los fundamentos de una Ilusión*”, p.257

calificativo de «razonable».”¹⁶ En otras palabras, no se puede estigmatizar a las religiones por el hecho de ser tales (es decir, *a priori*), y pretender excluirlas del debate público con calificativos y epítetos denigrantes. En este debate, el poder ha de tenerlo “el mejor argumento”.

Ya Kant, había destacado la importancia de la religión en lo tocante a la efectividad de las conductas éticas cuando en su obra “*La religión dentro de los límites de la mera razón*”, concluye que el ser humano, siendo malo por naturaleza, no tiene individualmente la capacidad de realizar el bien moral y para lograrlo debe contar con la ayuda de Dios como legislador supremo y hacerse miembro de una comunidad ética “Como pueblo de Dios bajo leyes éticas o «iglesia universal», y no simplemente como miembro de una comunidad política bajo «leyes de derecho públicas». Necesita, así, de la ayuda exterior de una religión “universal” (fundada en la mera razón) como condición de posibilidad de realización del bien supremo o sumo bien.¹⁷

Según Habermas, siguiendo la inspiración de John Rawls, se requieren, entonces, procesos de aprendizaje complementarios. Del lado religioso, se requiere referirse a las religiones rivales en forma razonable; dejar a las ciencias competentes las decisiones relativas a los conocimientos mundanos; y hacer compatibles las premisas igualitarias de los derechos humanos con los artículos de la propia fe. Del lado laicista, es necesario reflexionar sobre los límites de la razón secular o post-metafísica; pensar que las religiones pueden ser portadoras de “contenidos de verdad”; y reconocer que las sociedades occidentales han sido moldeadas por contenidos filosóficos asumidos de la tradición judeo-cristiana, posibilidad que puede quedar abierta y continuar.¹⁸ No tiene sentido oponer una

¹⁶ Ib. p. 258

¹⁷ Cfr. Remolina, p. 249

¹⁸ “*The power of religion in the public sphere*”. - Edited and introduced by Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Columbia University Press. NY 2007, p.26-27

especie de razón secular a una razón religiosa; pero la religión sí tiene un discurso específico, ligado a una experiencia, a una comunidad, a un culto y a unas formas de adoración; por eso es necesario que en la esfera pública aprenda a expresar ese discurso con razones “seculares” o, dicho en otros términos, en lenguaje “neutro”; y tratándose del estado en un lenguaje “oficial”, como propone Taylor.¹⁹

6.2 Redefinición radical del “secularismo” o “laicidad” (Charles Taylor).

Por su parte, Charles Taylor en su intervención titulada *“Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”*, afirma que por lo general se está de acuerdo en que las democracias modernas deben ser “seculares” o “laicas”. Pero con frecuencia se piensa que el secularismo (o la laicidad) tiene que ver ante todo con la relación entre el estado y la religión (separación iglesia-estado); cuando en realidad de lo que se trata en un estado democrático moderno es de dar una respuesta correcta al hecho de la diversidad y del pluralismo de los ciudadanos. Hoy las sociedades contemporáneas suelen organizarse alrededor de una “filosofía de la civilidad” ligada a lo que él llama un “orden moral moderno” que comprende ciertos principios políticos básicos: los Derechos humanos, la Igualdad y la no discriminación, el Imperio de la ley y la Democracia.²⁰ Pero este “orden moderno” no consiste simplemente en un conjunto de ideas, sino en un espíritu que habilita las prácticas de una sociedad, dándoles sentido.

¹⁹ Cfr. ib. p. 61-63

²⁰ Charles Taylor *“Why We need a Radical Redefinition of Secularism, en “The power of religion in the public sphere”*.- Edited and introduced by Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Columbia University Press. NY 2007, cfr. pp.36-37

Así, pues, “En lugar de una concepción del secularismo [o *laicidad*] que fija la religión como el problema central, Taylor ofrece una concepción alternativa, entendida en términos de equilibrio o coordinación de diferentes bienes que las sociedades democráticas sostienen como fundamentales. Y sugiere que podemos entender estos bienes fundamentales en términos de muy diferentes ampliaciones o lecturas de los tres valores profesados por la revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad.”²¹

Así entendidas las cosas, en la esfera pública la religión no es el punto de referencia central del secularismo (o laicidad) y tampoco representa un “caso especial” con relación a otros puntos de vista no-religiosos, como los filosóficos o políticos. A los estados “seculares” hay que concebirlos no como “baluartes contra la religión”, sino más bien como aquellos que corresponden al creciente e irreversible pluralismo de las sociedades modernas.²²

Por lo anterior, el secularismo implica algo más que la separación entre la iglesia y el estado. “El pluralismo de la sociedad requiere una suerte de neutralidad, o “distancia basada en principios.”²³ Según él, podemos distinguir tres principios o requisitos que se pueden clasificar de acuerdo con las tres categorías de la trinidad revolucionaria francesa: libertad, igualdad, fraternidad:

1° - *Libertad*.- Nadie puede ser forzado en el dominio de la religión o de sus creencias básicas.

2° - *Igualdad*.- Debe haber igualdad entre las personas de fes diferentes o de creencias básicas. Ninguna concepción religiosa o arreligiosa puede gozar de un status privilegiado, salvo el punto de vista adoptado por el estado.

²¹Cfr. Ibid. pp.5, 6, 7, “*Introducción*” de Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen.

²² Cfr. Ibid.

²³ Charles Taylor “*Why We need a Radical Redefinition of Secularism*, en “*The power of religion in the public sphere*”.- Edited and introduced by Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Columbia University Press. NY 2007, cfr. pp.34-35

3º - *Fraternidad*.- Todas las familias espirituales deben ser oídas e incluidas en el proceso de determinación de lo que es la sociedad (su identidad política) y cómo va a realizar estos fines (el régimen exacto de derechos y privilegios). Esto (precisando un poco el punto) es lo que corresponde a la “fraternidad”.

Y se puede añadir un cuarto objetivo: procurar mantener, en lo posible, relaciones de armonía y cortesía entre los partidarios de diferentes religiones y visiones del mundo.

Para Taylor, “hay una necesidad de equilibrar la libertad de conciencia y la igualdad de respeto, en particular, no limitando innecesariamente la libertad religiosa de las minorías de inmigrantes, cuyas prácticas religiosas en ciertos casos se han tomado como violatorias de normas seculares establecidas históricamente y de disposiciones institucionales.”²⁴

La base de los principios de esta “filosofía de la civilidad” se puede encontrar en la “sola razón”, o en un punto de vista que sea, él mismo, libre de religión, puramente *laico*.²⁵ Según la sugerencia de Rawls, que Taylor introduce en su discurso, “La razón secular es un lenguaje que todos hablan y en el que se puede argüir y ser convencido. Los lenguajes religiosos operan fuera de este discurso introduciendo premisas extrañas que solo los creyentes pueden aceptar. Entonces hablemos todos el mismo lenguaje” (...) Se trata, entonces, de una distinción epistémica: “Hay una razón secular, que todos pueden usar y en la que pueden llegar a conclusiones en las que todos pueden estar de acuerdo. Y hay lenguajes especiales, que introducen presupuestos que pueden incluso contradecir los de la razón secular ordinaria.”²⁶

²⁴ Ib. p. 7

²⁵ Ib. p. 35

²⁶ Ib. p. 49

El lenguaje *oficial* del estado secular en el que se expresa la legislación, los decretos, los juicios de las cortes, etc., debe ser *neutro*. “Es evidente que una ley del Parlamento no puede contener una cláusula del tipo: «Dado que la Biblia dice que...» (...). Sería igualmente impropio tener una cláusula legislativa que diga: «Dado que Marx ha demostrado que la religión es el opio del pueblo» o «puesto que Kant ha demostrado que...». El estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío, pero por la misma razón tampoco puede ser marxista, o kantiano, o utilitarista. Desde luego, el estado democrático puede concluir votando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones actuales de los ciudadanos, que serán o cristianos, o musulmanes, etc., dentro de la gama total de puntos de vista que existen en una sociedad moderna. Pero las decisiones no pueden estar enmarcadas de tal manera que hagan un reconocimiento especial a uno de estos puntos de vista.”²⁷

Sin embargo, para Taylor no es necesario, como lo propone Habermas, hacer una traducción del lenguaje religioso al lenguaje secular, o neutro, porque el lenguaje religioso es entendible por todos. Así, por ejemplo, si se dijera: “Estoy en favor de los derechos humanos, porque todos los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios”, todo el mundo entiende lo que quiero decir; lo que es necesario es hacer una fundamentación más profunda de lo que expreso en lenguaje religioso.²⁸

CONCLUSIONES

De mi exposición, me atrevería a formular las siguientes conclusiones:

1. Las religiones tienen un papel nuevo y muy importante que desempeñar en la sociedad “post-secular”, responsabilidad que no pueden evadir.

²⁷ Ib. pp. 50-51

²⁸ Ib. pp. 62-63

2. Deben, ante todo, recuperar, o reafirmar, su identidad a partir de una profunda experiencia de Dios. Las religiones no son solamente un conjunto de doctrinas, símbolos, mitos, creencias o rituales dominados por un fervor o una pasión.
3. Las religiones son formas como el ser humano pretende responder a la experiencia de Dios como Absoluto y por eso corren el riesgo de trasladar ese carácter de absoluto a sus concepciones y prácticas. La sacralización ha sido un efecto de ello.
4. La secularización ha sido un largo proceso por el cual se ha ido recuperando la autonomía de las diferentes esferas de lo mundano o secular, distanciándose del tutelaje de las religiones.
5. En este proceso, se ha prescindido de la referencia a Dios como fundamento de la autoridad y de la organización de las sociedades modernas, trasladando dicha autoridad al “*laos*” o pueblo, a través del juego democrático. Al mismo tiempo no se ha tenido suficiente claridad sobre la distinción entre lo estatal, lo público y el derecho ciudadano de los miembros pertenecientes a una determinada religión.
6. No obstante la dinámica secularizante que se da en los diversos espacios de la vida pública, las religiones no han perdido su vigor y comienzan a reclamar cada vez más su puesto en dicha esfera.
7. Este nuevo impulso exige de las religiones una actitud coherente con su identidad, con sus principios y valores, reconociendo y respetando al mismo tiempo el pluralismo de posturas intelectuales, éticas y religiosas de las sociedades contemporáneas.
8. El papel de las religiones en esta nueva etapa, denominada “post-secular”, es el de aportar la riqueza humana de sus tradiciones, a la obtención eficaz del bien común.
9. Este aporte ha de expresarse, en la esfera de lo público, en un lenguaje asequible a todos, pero principalmente ha de fundamentarse seriamente en la razón, sin acudir a argumentos de naturaleza puramente religiosa.
10. Lo anterior exige un aprendizaje del reconocimiento y del respeto mutuo entre lo secular y lo religioso.

APÉNDICE

Proyecto de Lineamientos

En nuestro país (Colombia) existe actualmente un proyecto de “Lineamientos” del Ministerio del Interior, ordenado a formular y actualizar una “Política pública Integral del Sector Religioso”. Con él se pretende garantizar el derecho de libertad religiosa y de cultos, la libertad e igualdad religiosa en términos de equidad; el reconocimiento de las Entidades Religiosas y Organizaciones del Sector Religioso, y su aporte al bien común, tanto en el nivel nacional, como en el nivel local y regional; y a promover las instancias de participación ciudadana formales e informales creadas y promovidas por la ciudadanía o el Estado. (cfr. Considerando del proyecto de Decreto), así como el derecho a desarrollar actividades de Educación, de Beneficencia, de Asistencia, y demás que aporten al bien común.

Las Entidades Religiosas son “todas aquellas reconocidas por el Ministerio del Interior, mediante un acto administrativo que otorga Personería Jurídica Especial y/o extiende sus efectos jurídicos, e inscritas en el Registro Público de dicho Ministerio.” (ib. lit. b)

Los más importantes principios que regirán dichos Lineamientos son: a) El reconocimiento y respeto a la Diversidad de creencias; b) La Equidad de las entidades religiosas en el acceso a los derechos y a la protección del estado, así como la igualdad de oportunidades. c) La garantía para el ejercicio de la Participación, la concertación y cooperación ciudadana, a través de diversos mecanismos e instancias. d) La Autonomía de las Entidades religiosas en la definición de lo religioso en sí, es decir, la autodeterminación de las creencias y prácticas propias de cada religión y las decisiones de las personas en relación a la adopción de una determinada creencia o confesión religiosa. e) La Inmunidad de Coacción frente al Estado en lo tocante a las propias creencias y principios religiosos, ya sea en el ámbito o manifestación individual y/o colectiva. f) El enfoque de identidad religiosa que propende por el reconocimiento de las formas propias de cada entidad y organización del sector religioso se autodefine a sí misma en relación con la sociedad y el estado, así como fortalecer y validar su expresión pública y los fines sociales, culturales, educativos y demás dimensiones del actuar religioso.

La enunciación de principios y enfoques es, a mi manera de ver, clara; sin embargo, el problema reside en la forma como en la práctica se armonicen dichos criterios.
