

diseñar, promover y financiar conjuntamente cursos de formación para imanes o profesores que enseñen la concepción de la religión islámica que patrocina el Estado turco, y la lengua y los valores de los países de acogida.

Un caso singular que merece ser reseñado es el de Grecia. Por el Tratado de Lausane, de 1923, se reconoce a la minoría musulmana de la región de Tracia, pero sometiéndola a las autoridades públicas griegas asimismo en las cuestiones religiosas: el Gobierno elige a los *mufties* -dirigentes religiosos-, una vez consultadas las comunidades de Tracia, y nombra a los imanes y a los profesores de religión islámica, que son pagados con fondos públicos. También se hace cargo de las escuelas para la formación de éstos, cuyos títulos, reconocidos por el Estado griego, son necesarios para obtener un puesto en la organización religiosa. No me parece que este sistema, solución histórica al problema que engendró la prolongada ocupación del Califato turco en el país, cumpla los *standard* mínimos de autonomía de las confesiones que viene exigiendo la jurisprudencia de Estrasburgo en torno a la aplicación de la libertad de pensamiento, conciencia y religión consagrada en el artículo 9 de la Convención europea de derechos humanos.

El volumen se completa con una lista de referencias bibliográficas y un anexo que contiene la legislación básica de cada Estado en materia religiosa -algo irregular si observamos, por ejemplo, las escasas referencias sobre el Reino Unido, en las que faltan leyes de tanta importancia como las de derechos humanos, parejas civiles y no discriminación, entre otras-.

El libro de Ferreiro ofrece, pues, una precisa información de la situación del Islam en Europa, a través de escuetas y sintéticas descripciones del *status quaestionis* existente en cada uno de los Estados que forman parte de la Unión Europea. Representa, en resumen, un “*vademecum*” en donde encontrar los datos precisos en torno a este tema de máxima actualidad. Parafraseando al autor, dibuja un mapa de la realidad, un cuadro sobre el cual puedan ser detectados los problemas. Las posibles soluciones quedan para las instancias políticas y públicas.

Hemos de felicitar al profesor de la Universidad de La Coruña por la edición de “*Islam and State in the EU*”. Su redacción en lengua inglesa sin duda facilitará su difusión entre los estudiosos del Islam en Europa. Y felicitar también a la editorial Peter Lang por la cuidada edición del libro, sólo parcialmente empañada por las numerosas erratas tipográficas que se aprecian.

AGUSTÍN MOTILLA

HABERMAS, Jürgen (y otros), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011, 145 pp.

El presente volumen recoge un debate, en el que participaron diversos pensadores contemporáneos en el campo de la filosofía social y política, en torno a la cuestión del papel que la religión ha de jugar en la esfera pública. El debate se celebró en el aula magna de la Cooper Union de Nueva York el 22 de octubre de 2009 y fue patrocinado por el Institut for Public Knowledge de la Universidad de Nueva York, el Socail Science Research Council y la Universidad Stony Brook. La discusión contó con la participación de Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. Al acto asistieron más de mil personas, que tuvieron ocasión de escuchar las conferencias pronunciadas por estos cuatro ponentes, seguidas de sucesivos diálogos entre ellos, que

duraron cinco horas en total. Además de las cuatro conferencias, el volumen recoge también las transcripciones retocadas de los diálogos.

La edición castellana ha sido preparada por Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, que son también los autores de la “Introducción” que encabeza este volumen. Se le ha añadido también un “Epílogo” de Craig Calhoun, que organizó el acto junto a los dos citados autores de la Introducción. Finalmente, el libro se cierra con un “Apéndice” que recoge una conversación ente Jürgen Habermas y Eduardo Mendieta sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural.

En esta recensión me voy a fijar especialmente en las intervenciones de Habermas, por ser el autor más conocido, sin que esto suponga un menosprecio para las intervenciones de los restantes, que sin duda tienen también mucho interés. Como es sabido, Habermas es considerado uno de los representantes más destacados de la Teoría social y política contemporáneas. Pertenece a la segunda generación de la llamada *Escuela de Francfort* y es uno de los exponentes de la *Teoría crítica* desarrollada en el “Instituto de Investigación Social”. Posteriormente fue adoptando una actitud más independiente y se fue distanciando de quienes fueron sus maestros. Su formación filosófica y sociológica le ha llevado sobre todo al cultivo de la Filosofía práctica (desde la Ética a la Filosofía política y a la Filosofía del Derecho). Entre sus principales aportaciones se encuentra la construcción de la llamada “democracia deliberativa”.

En cuanto a sus publicaciones, habría que mencionar dos libros que han tenido una gran repercusión: *Historia y crítica de la opinión pública*, que fue su trabajo de habilitación, y *Teoría de la acción comunicativa*, que es su obra fundamental.

En relación al tema del volumen que es objeto de esta recensión, el estudio de la “esfera pública” fue abordado por primera vez en su *Historia y crítica de la opinión pública*, de tal manera que muchos de los objetivos posteriores de Habermas fueron articulados por primera vez en este libro, o fueron el resultado de las tensiones o incluso contradicciones que fueron apreciadas en él. Este libro ofrecía una reconstrucción histórica del nacimiento, desarrollo y posterior declive de esa llamada *esfera pública*, surgida en el siglo XVIII. Habermas la concibe como un espacio social, distinto de la familia, de la economía y del Estado, en el que los individuos podían entablar entre ellos deliberaciones sobre el bien común como ciudadanos particulares. Se trataba de un ámbito en el que se proponían y debatían razones, que eran aceptadas o rechazadas. En teoría, la esfera pública era un espacio abierto y sin límites en el que se podían expresar y escuchar todas las razones, pero en ella solo se aceptarían los argumentos y las razones que pudiesen conseguir el asentimiento de todos los participantes. Según Habermas, en la medida en que la esfera pública era un ideal que nunca se realizó completamente, se fue convirtiendo en un instrumento de autocritica incesante de la sociedad moderna.

Sin embargo, como en su momento puso de manifiesto la crítica que se hizo a este libro, en su historia de la esfera pública Habermas no había prestado la suficiente atención a la religión. Algunos críticos mencionaron también sus “prejuicios antirreligiosos”. Habermas reconoció, en efecto, que una versión revisada de su libro tendría que prestar mayor atención a la influencia de la religión en el nacimiento de la esfera pública. Por otra parte, en los últimos años, Habermas se ha ido ocupando cada vez más de cuestiones religiosas. Entre sus estudios e intervenciones públicas, habría que destacar la gran atención que ha prestado a la función que se reconoce a la religión en la filosofía política de John Rawls, así como su famoso diálogo con el entonces Cardenal

Ratzinger y hoy Papa Benedicto XVI.

Este es el contexto en el que hay que enmarcar la contribución de Habermas recogida en el volumen que recensamos. En ella sigue profundizando en el papel importante que la religión juega en la esfera pública y, basándose en sus más recientes estudios y en esas últimas intervenciones sobre el papel de la religión en la esfera pública, trata de sacar nuevas consecuencias.

El estudio de Habermas está estructurado en varias partes. En primer lugar, hace una crítica de la llamada “teología política”, sobre todo la que está representada por la obra de Karl Schmitt”. En segundo lugar, se ocupa del papel de la religión en el liberalismo político de John Rawls, al que considera como “contraejemplo”. Finalmente, se plantea si se puede dar al concepto de “lo político” con connotaciones religiosas un sentido racional en el contexto actual de la democracia liberal. A continuación, trataré de resumir sus conclusiones sobre estas tres cuestiones.

Respecto a la “teología política” de Schmitt, Habermas piensa que se trata de una “concepción clerical-fascista” de lo político que es ya cosa del pasado. Considera que las propuestas de la teología política son ilusorias y peligrosas porque presuponen una vuelta a un período anterior al sometimiento del poder del Estado a la ley y a la esfera pública. No obstante, le producen una cierta admiración los proyectos de una nueva teología política desarrollados por J. B. Metz en *La fe, en la historia y en la sociedad*, y por J. Moltmann en su *Teología de la esperanza*.

En contra de los intentos de recuperar la Teología política, Habermas recurre a la propuesta de John Rawls sobre la religión en la esfera pública. En su confrontación con la teoría de Rawls, somete a crítica la teoría de este filósofo político, pero a la vez valora positivamente las razones de Rawls por las que este autor considera que la secularización de la autoridad política no ha resuelto por sí sola el problema de la relevancia política de la religión en la sociedad civil.

Según Rawls, no se puede confundir la secularización del Estado —el término *secularization* en inglés habría que traducirlo aquí más bien como *laicidad*— con la secularización —o laicidad— de la sociedad. Esta confusión da lugar a una paradoja. Por una parte, las Constituciones liberales garantizan a todas las comunidades religiosas un ámbito igual de libertad en la sociedad civil. Pero, por otra parte, se pretende que la participación de los ciudadanos creyentes en el proceso democrático debe estar libre de cualquier “contaminación religiosa”. El secularismo —también aquí quizá fuese más correcto traducir el término inglés *secularism* por *laicismo*— pretende resolver esta paradoja mediante la completa privatización de la religión. Pero en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*. En este sentido, Habermas está de acuerdo con Rawls en que “la Constitución liberal misma no debe ignorar las contribuciones que los grupos religiosos puedan hacer al proceso democrático *dentro de la sociedad civil*” (p. 33).

Sin embargo, hay un punto en el que Habermas no está de acuerdo con Rawls. En el libro en el que somete a revisión la idea de razón pública, el filósofo norteamericano afirma que “en el debate político público se puede introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas (...) para sustentar lo que ellas proponen” (Cfr. J. Rawls, *Derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, 2001, p. 177). Según Habermas, a esta “condición” rawlsiana se le ha opuesto una objeción

empírica: muchos ciudadanos, cuando toman posturas políticas, *no pueden o no quieren* hacer esa separación que se les exige entre aportaciones expresadas en lenguaje religioso y las realizadas en lenguaje secular. Rawls tuvo que afrontar además –continúa diciendo Habermas– una objeción normativa: una Constitución liberal, que también existe para salvaguardar formas religiosas de vida, no debería imponer esa carga adicional y, por tanto, asimétrica, a los ciudadanos religiosos.

Para obviar estas dos objeciones, Habermas propone su propia visión del papel que puede desempeñar la religión en la esfera pública.

Según esta propuesta de Habermas, todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, si lo utilizan tienen que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se debe “traducir” a un lenguaje universalmente accesible, antes de que puedan entrar en el orden del día de los parlamentos, los tribunales o las instituciones administrativas, e influir en sus decisiones. En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a decisiones colectivamente vinculantes.

Según Habermas, con esta propuesta se consigue el objetivo liberal de garantizar que toda decisión pública legalmente sancionada pueda ser formulada y *justificada* en un lenguaje universalmente accesible sin tener que restringir la diversidad polifónica de las voces públicas en su mismo origen. Naturalmente las aportaciones “monolingües” de los ciudadanos creyentes dependen entonces, para no caer en saco roto, de que sus conciudadanos cooperen con su esfuerzo en la “traducción”.

Con ello se consigue, siempre según Habermas, que este modo de regulación no distribuya las cargas de forma asimétrica, a diferencia de lo que se objeta a la propuesta de Rawls. Las razones en que se basa las resume así: “los ciudadanos creyentes que se consideran también miembros leales de una democracia constitucional deben aceptar el requisito de “traducción” como el precio a pagar por la neutralidad de la autoridad estatal con respecto a las diversas cosmovisiones. Para los ciudadanos no creyentes, la misma ética de la ciudadanía supone una carga equiparable. Por el deber de respeto recíproco entre ciudadanos, los ciudadanos no creyentes están obligados a no descartar por principio las aportaciones religiosas a la formación de la voluntad y de la opinión pública como meramente vacías o sin sentido. Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón. Para el proceso democrático, las aportaciones de una parte no son menos importantes que las de la otra” (pp. 35-36).

Como se puede ver en esta confrontación con John Rawls, Habermas ha revisado también sus anteriores planteamientos en relación con el papel de la religión en la esfera pública. Ha reconocido la importancia de la religión en el proceso de formación de la opinión pública y ha tratado de analizar las vías por las que ha de discurrir para que concurra en la legitimación del proceso democrático. Como resumen de su pensamiento sobre el tema, me parece interesante reproducir literalmente lo que afirma al final de su intervención en la ponencia presentada al ya citado coloquio que tuvo lugar en Nueva York:

“En el discurso democrático los ciudadanos creyentes y no creyentes se encuentran en una relación complementaria. Unos y otros están implicados en una interacción que es constitutiva para un proceso democrático que surge de la base de la sociedad

civil y se desarrolla gracias a las redes informales de comunicación de la esfera pública política. En la medida en que las comunidades religiosas siguen siendo una fuerza activa en la sociedad civil su contribución al proceso de legitimación refleja una referencia al menos indirecta a la religión que “lo político” conserva incluso dentro de un Estado secular. Aunque la religión no puede ser reducida a moralidad ni ser equiparada a orientaciones éticas, mantiene viva, sin embargo, la conciencia de ambos elementos. El uso público de la razón, por parte tanto de los ciudadanos creyentes como de los que no lo son, puede espolear la política deliberativa en una sociedad civil pluralista y conducir a la recuperación de los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas en la cultura política general” (p. 37).

Más adelante, en el “Apéndice” de este libro que recensamos, aparece una conversación entre Eduardo Mendieta y Habermas, en la que éste vuelve a formular con claridad los puntos clave de esta revisión de su anterior pensamiento. Así, insistiendo de nuevo en las consecuencias que se han de derivar de la distinción establecida por Rawls, de que la secularización o laicidad del Estado no puede ser confundida con la secularización de la sociedad civil, Habermas afirma:

“Mientras que las tradiciones religiosas y las organizaciones sigan siendo fuerzas vitales en la sociedad, la separación de la Iglesia y del Estado en el contexto de una Constitución liberal no puede resultar en una *total* eliminación de la influencia que las comunidades religiosas pueden tener en la política democrática. Desde luego, la secularización del poder del Estado requiere una Constitución neutral con respecto a las cosmovisiones, así como la imparcialidad de las decisiones vinculantes para todos estructuradas por la Constitución en medio de comunidades con cosmovisiones y religiones diferentes. Pero una democracia constitucional, que explícitamente *autoriza* a sus ciudadanos a llevar una vida religiosa, no puede al mismo tiempo discriminar a esos mismos ciudadanos en su papel de legisladores democráticos. Durante mucho tiempo este indicio de paradoja ha despertado resentimiento contra el liberalismo, injustamente, a menos que se iguale el liberalismo político con su interpretación secularista (de nuevo aquí, para que se entienda mejor este término, tendríamos que traducirlo por *laicista*). En la esfera pública, es decir, en las raíces del proceso democrático, el Estado liberal no puede censurar las expresiones de ciudadanos creyentes, ni puede controlar sus motivos cuando van a votar” (p. 144).

En las líneas anteriores hemos tratado de hacer un resumen de la propuesta de Habermas sobre el papel de la religión en la esfera pública. Sin embargo, las aportaciones de este libro que recensamos no se reducen a la contribución de Habermas, sino que contienen otras que también son interesantes. Entre ellas me ha interesado especialmente la de Charles Taylor. Taylor discrepa de algunos planteamientos de Habermas respecto a la razón pública y somete a una revisión crítica el concepto mismo de Estado secular o de Estado laico. Taylor considera que los Estado laicos no pueden concebirse como “baluartes contra la religión”, sino más bien como los que responden de manera razonable y neutral a la creciente diversidad interna de las sociedades modernas. La respuesta adecuada a esta diversidad debería buscar maximizar las metas básicas de la libertad y de la igualdad entre creencias fundamentales. Por otra parte, no existen fórmulas mágicas que puedan determinar la configuración de un Estado laico concreto. Pero, según él, se hace necesario equilibrar la libertad de conciencia con la igualdad de trato y, en particular, no limitar de forma innecesaria la libertad religiosa de las minorías inmigrantes. En todo caso, la configuración del Estado laico habrá de adaptarse al contexto de cada sociedad y Estado en particular.

Antes de acabar estas líneas, quisiera referirme de nuevo a la aportación de Habermas que, como antes decía, es el autor más conocido de los que prestan su contribución al volumen objeto de esta recensión. Para hacerlo con mayor profundidad, habría que situarla en el contexto general de la obra de Habermas, pero no parece éste el lugar adecuado para hacer una valoración de la obra de este relevante investigador alemán en el ámbito de la Filosofía social y política. Para ello sería necesario referirse a los presupuestos epistemológicos y a los fundamentos filosóficos de su obra. Aquí solo quisiera recordar que estos presupuestos y fundamentos están muy influidos por la crítica a la Teoría del conocimiento y a la Metafísica que, desde Kant en adelante, caracteriza a una parte de la Filosofía contemporánea. En este sentido, Habermas parece contraponer fe y razón, y considerar que solo el conocimiento racional es el único aceptable. Por otra parte, parece reducir el uso de la razón al de una razón presuntamente científica que dejaría fuera del conocimiento humano legítimo aquel que se basase en un uso metafísico de la razón.

Pero este planteamiento es en sí mismo muy discutible. La legítima distinción entre fe y razón no significa que el único conocimiento válido sea aquel que es accesible por medio de la razón. La fe no tiene que por qué oponerse a la razón, al menos en el planteamiento que es propio de la doctrina católica, tal como pone continuamente de manifiesto el Papa Benedicto XVI (véase, como ejemplo, el famoso Discurso de Ratisbona). Por otra parte, no se puede restringir el uso de la razón al que es propio de un concepto de ciencia reducida a las ciencias experimentales, ya se trate del caso de las ciencias físicas, o de las ciencias humanas y sociales. Habermas habla de una etapa postmetafísica, en la que nos encontraríamos, y que él da por buena, pero de este modo queda amputado el campo de los conocimientos humanos y se utiliza un concepto muy discutible de ciencia. Además, de esta forma se están imponiendo también nuevos dogmas y ha surgido una nueva filosofía dogmática que trata de monopolizar el nombre de ciencia.

Dicho esto sobre los fundamentos en que descansa su obra general, y ciñéndonos ahora a la aportación concreta de Habermas al libro que es objeto de esta recensión, también habría que decir que hay que valorar muy positivamente la tarea de revisión crítica que este autor viene haciendo de su pensamiento en relación al tema que en este libro se plantea, es decir, el papel de la religión en la esfera pública. Su crítica a la teología política, especialmente la representada por Karl Schmitt, se une a la que -por esas razones o por otras diferentes- es ya compartida por otros autores, entre los cuales me cuento (véase mi recensión, publicada en el número anterior de este "Anuario", sobre la "Teología política" de Schmitt, recientemente editada en castellano). En su dialogo con John Rawls, Habermas comparte con este filósofo político la necesidad de aceptar la función que la religión desempeña en la vida social, lo cual ha de llevar a reconocer la legitimidad democrática de las razones amparadas en motivos religiosos, para no discriminar a los ciudadanos creyentes respecto a los que no lo son. Las diferencias con Rawls se basan precisamente en que Habermas trata de evitar lo que, a su juicio, podría suponer una discriminación injusta en contra de los creyentes, si se aceptase sin más matizaciones la tesis que propone Rawls. También están de acuerdo estos dos autores en que la religión no puede ser relegada a la esfera privada del individuo y que una cosa es la laicidad del Estado y otra la relevancia que hay que reconocer a la religión en la sociedad civil y en la esfera pública. Sería interesante que las formaciones políticas, a la hora de elaborar sus programas para la acción de gobierno, y también los líderes políticos y los crea-

dores de opinión pública, a la hora de formarse un juicio y de hacer declaraciones sobre estos temas, tomaran nota de lo que piensan estos dos reconocidos expertos de la Teoría social y política.

EDUARDO MOLANO

JASONNI, M., *Le radici della laicità*, Il Ponte Editore, Florencia, 2009, 204 pp.

La opción elegida por el Constituyente italiano, en el nacimiento de la República, será un silencio absoluto en tema de laicidad. Dicho silencio, elegido voluntariamente, deber llevarnos a la pregunta que ha de presidir la lectura de esta obra y que se constituye como el objeto de estudio de la misma: ¿qué es la laicidad? Este interrogante, a día de hoy, no ha encontrado una respuesta clara y concisa. Implicaciones jurídicas, religiosas, políticas, etc., adquieren gran protagonismo en un tema que se convierte, por las implicaciones citadas, en interdisciplinar. Quizá, a la hora de intentar dar una definición de “laicidad” sea de gran utilidad conocer de dónde procede ésta. Creemos que el impacto de la obra que hoy recensionamos deriva, como su propio nombre indica, del intento de ponerle raíces, de determinar de dónde proviene.

Muchos son los estudios que, en los últimos tiempos, se han dedicado al análisis de la laicidad, tanto en nuestro país como en el del autor de esta monografía. Como ejemplo podemos citar, dentro de nuestras fronteras, la obra de referencia realizada por un amigo y compañero de la que escribe, el profesor Àlex Seglers Gómez-Quintero (†) que en 2005 se ocupó de “La laicidad y sus matices” en el ordenamiento jurídico español; o bien, la obra “Separatismo e laicità”, de Vittoria Barsotti y Nicola Fiorita, por citar algún texto, completo y reciente, en el ámbito italiano. A pesar de que la laicidad está muy en boga, como demuestra el gran número de monografías existentes sobre el tema, pocos son los análisis que se han detenido en el origen de la misma, en sus raíces, en su riqueza y en el fervor semántico del término. Para afrontar todo esto, Jasonni parte del término “laós”, entendido como una pluralidad de sujetos que componen un orden constituido, una identidad nacional para, posteriormente, a través del estudio de pensamientos filosóficos, realizar una concreción de aquél. No olvida descender a las fuentes, a las primigenias, para lo que utiliza un gran número de textos griegos abordando su acepción etimológica.

Comienza el análisis con “Un frammento di Senofane” (afirmando que es éste un pensador que ejercita la crítica sobre la formación del consenso político - pp. 33-38-) concretizando en los términos “laós” y “nómos”, para después hacer referencia a la “Lettera a Diogneto” (cuyo innegable valor documental reside en la reconstrucción de la vida de la Iglesia en sus orígenes, presentándola como una comunidad carismática que no posee estructura estable ni orden jerárquico alguno).

Tomando como base junto a las fuentes citadas, otras muchas, el autor de esta obra asegura que la laicidad “si alimenta e si sviluppa nel segno di un’intersezione originaria” (p. 45) dado que el pueblo se constituye como una entidad física compuesta de sujetos con una proyección ética fundamental: la politización. Para demostrarlo cita, en sucesivos capítulos, a Virgilio (aquí los términos analizados serán “labor”, “pietas” y “fatum”) y a Hipólito (con el estudio de las palabras “symbolon” y “diabolon”) En este último afirma que la laicidad se funda en la condición política del hombre y en la distinción entre los valores espirituales y la realidad temporal, entre fe y política, quedando representada a través de la famosa frase de Jesucristo “Dad a Dios lo que