

Jürgen HABERMAS, Charles TAYLOR, Judith BUTLER, Cornel WEST,  
*El poder de la religión en la esfera pública,*  
Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (eds.).  
José María Carabante y Rafael Serrano (trad.).  
Trotta, Madrid 2011, 145 pp.

ANDRÉS MURCIA GONZÁLEZ  
*Universidad Carlos III de Madrid*

**Palabras clave:** religión, razón pública, deliberación, laicidad, libertad de expresión, pluralismo cultural.  
**Keywords:** religion, public reason, deliberation, secularism, freedom of speech, cultural pluralism.

“En el debate político se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas (...) para sustentar lo que ellas proponen”<sup>1</sup>. Esta estipulación de John Rawls puede servir como punto de partida para la discusión, especialmente intensa en esta primera década del siglo XXI, sobre la conveniencia de aceptar o no como válidas a las argumentaciones de naturaleza religiosa en los procesos de adopción de decisiones políticas.

Ante el *hecho del pluralismo*, el principal exponente del liberalismo político como teoría de la justicia, nos propone dos virtudes especialmente significativas: tolerancia y razonabilidad. La tolerancia conlleva la concesión de derechos y libertades iguales a todos los ciudadanos para la puesta en marcha de mecanismos de cooperación social. La razonabilidad, por su parte, pretende potenciar los valores propios de la concepción política de la justicia, aún a costa de los propios intereses individuales siempre que la posibilidad de esta renuncia sea recíproca entre ciudadanos.

---

<sup>1</sup> J. RAWLS, *Derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 177.

La estipulación o *proviso rawlsiano* que limita la posibilidad de argumentar sobre la base de motivos exclusivamente religiosos ha sido objeto de objeciones tanto por parte de quienes consideran que el debate democrático en una sociedad liberal no debe estar sujeto a restricciones de esta naturaleza<sup>2</sup>, como por quienes, en un sentido diametralmente opuesto, califican a las razones religiosas como auténticos *bloqueadores conversacionales* que impiden cualquier posibilidad de un diálogo racional eficaz<sup>3</sup>.

Preguntarse por el tipo de restricciones de las que deben ser objeto las “verdades reveladas” a la hora de sustentar decisiones políticas no constituye solamente una cuestión académica. En Estados Unidos, Europa y los países árabes (especialmente tras el inicio de unos procesos democratizadores cuyo futuro es aún incierto), intentar determinar la relevancia que ha de tener la religión en la esfera pública es un ejercicio necesario con amplias connotaciones éticas, políticas y sociales<sup>4</sup>.

La actualidad e importancia de este asunto hace que la lectura del libro reseñado sea indispensable para todos aquellos investigadores, docentes y estudiantes interesados en la filosofía política, el Derecho Eclesiástico del Estado y la sociología. En él se recogen cuatro ponencias de autores de reconocido prestigio, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West quienes, reunidos el 22 de octubre de 2009 en el aula magna de la Cooper Union

---

<sup>2</sup> Vid. C.J. EBERLE, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 10-22, 139.

<sup>3</sup> Vid. R. RORTY, “Religion as Conversation-Stopper”, *Common Knowledge*, núm 3, 1994, pp.1-6. Un análisis detallado de las objeciones al *proviso rawlsiano* lo realiza M. ÁLVAREZ, “El uso de argumentos religiosos en el espacio público: un debate norteamericano en términos de public reason”, *Derechos y Libertades*, núm 25, junio 2011, pp. 203-235.

<sup>4</sup> Las discusiones sobre la cuestión han sido numerosas. En realidad, su presencia es tan fuerte en el debate público que carece de sentido enumerar uno a uno los acontecimientos que la han puesto en primera línea. No obstante, sólo en el último año hemos asistido a controversias importantes en relación con: la ley francesa que prohíbe el uso del burka y el nikab en el espacio público; las propuestas claramente confesionales del *Tea Party*, fundamentalmente aquellas que someten a examen la “cláusula de establecimiento” de la Constitución federal estadounidense; el triunfo del partido islamista *Ennahda* en la recién estrenada democracia tunecina, tras una primavera árabe que, al menos en lo que respecta a este país, generaba expectativas más liberales; el éxito electoral del *Partido de la Justicia y el Desarrollo* en Marruecos o, en España, la continuidad con altibajos del debate sobre el velo islámico en la escuela, la oposición a la financiación pública indirecta de la Jornada Mundial de la Juventud o las propuestas de modificación la Ley de interrupción voluntaria del embarazo y de la Ley que autoriza el matrimonio entre personas del mismo sexo.

de Nueva York, nos ofrecen una serie de reflexiones que, sin duda alguna, influirán de manera notable en la interpretación que del principio de laicidad se lleve a cabo en los próximos años. El libro incluye, además de las cuatro ponencias y de la transcripción de los debates entre los autores, una introducción de los editores, un epílogo de Craig Calhoun y una entrevista final con Jürgen Habermas a cargo de Eduardo Mendieta.

Jürgen Habermas en su aportación titulada “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política” realiza un brillante análisis sobre el fenómeno religioso que viene a complementar sus numerosos escritos en una materia que, constituye hoy en día uno de sus principales intereses<sup>5</sup>.

El autor, tras reconstruir la función legitimadora del poder político que la religión ha tenido a lo largo de la historia, se cuestiona acerca de los fundamentos que pueden sustentar el orden social en una “edad postmetafísica”<sup>6</sup>.

En coherencia con su detallado sistema de pensamiento, para Habermas, a falta de referencias infalibles y absolutas, la única vía posible hoy en día para sustentar nuestras instituciones es la democracia. Sin embargo, la ética discursiva, el Derecho o la política deliberativa<sup>7</sup> no pueden desconocer: (i) la persistente vitalidad de la religión; (ii) su función como fuente de valores indispensables para el fomento de la solidaridad y el respeto entre todos; y (iii) el potencial semántico de su lenguaje específico que debería enriquecer la cultura política.

El reconocimiento de la fuerza e influencia que aún mantiene la religión en nuestras sociedades, acreedoras del calificativo de “postseculares”<sup>8</sup>, no impide afirmar que, en el concreto ámbito de adopción de las decisiones políticas, los argumentos de naturaleza religiosa han de estar sujetos a determinadas restricciones de naturaleza epistémica.

---

<sup>5</sup> Vid. J. HABERMAS, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.-“¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” en J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008.

<sup>6</sup> J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 11-28.

<sup>7</sup> J. HABERMAS, *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 172 y 555. Idem, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 86.

<sup>8</sup> J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 108, 117 y ss.

Frente al *proviso rawlsiano*, Habermas identifica dos objeciones principales. Una *objeción empírica* que alude a los numerosos ciudadanos que “no pueden o no quieren hacer esa separación que se les exige entre aportaciones expresadas en lenguaje religioso y las realizadas en lenguaje secular”; y una *objeción normativa* que plantearía que una constitución liberal, en oposición al modelo laicista, no debería imponer una carga asimétrica a las personas con convicciones religiosas frente a los agnósticos y los ateos, en la argumentación que puedan desarrollar en el ámbito de lo público.

Las restricciones de la *public reason* tendrían que flexibilizarse mediante el establecimiento de: (i) un filtro institucional que *sólo* excluiría la fundamentación religiosa en las decisiones que adopten los parlamentos, los tribunales de justicia y las instituciones administrativas; y (ii) una deliberación política en la que los argumentos religiosos *puedan estar* presentes con la condición de ser traducidos a un lenguaje universalmente accesible. Traducción que no recaería, en exclusiva, en los ciudadanos creyentes sino también en los sujetos no creyentes implicados en el uso público de la razón.

Charles Taylor expone sus opiniones al respecto, en su intervención “¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?”. Como integrante de la *Comission de consultation sur les pratiques d’accommodement reliés aux différences culturelles*<sup>9</sup>, el ponente reitera en esta ocasión la necesidad de interpretar la laicidad como una *exigencia compleja* que responde a cuatro requisitos fundamentales: (i) nadie debe ser coaccionado en materia de religión o de creencias básicas (libertad de conciencia); (ii) debe existir igualdad entre personas con diferentes credos o creencias básicas (igualdad de trato); (iii) es necesario escuchar a todas las corrientes espirituales y todas deben poder participar en el proceso a través del cual la sociedad determina qué metas se propone y cómo alcanzarlas; y (iv) se ha de hacer todo lo posible por mantener relaciones de armonía y civilidad entre quienes tienen diferentes religiones” (pp. 39-40).

Estas exigencias que constituyen el denominado *régimen liberal-pluralista de laicidad*<sup>10</sup>, en oposición al *régimen republicano de laicidad*<sup>11</sup>, nos obligan a

<sup>9</sup> G. BOUCHARD, C. TAYLOR, *Fonder l’avenir. Le temps de la conciliation. Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d’accommodement reliés aux différences culturelles*, Québec, 2008. En: [www.accommodements.qc.ca](http://www.accommodements.qc.ca)

<sup>10</sup> J. MACLURE, C. TAYLOR, *Laicidad y Libertad de Conciencia*, Alianza, Madrid, 2011, pp. 43-55.

matizar el compromiso con la neutralidad y la separación interpretadas como medios, para favorecer los fines de libertad e igualdad, evitando la tipificación de la religión como un *caso especial* y claramente diferenciado de las restantes manifestaciones del pluralismo cultural.

El filósofo canadiense coincide con Habermas en que la secularización constituye uno de los componentes del “imaginario social moderno”<sup>12</sup> y en que el evidente declive de la religión viene, paradójicamente, acompañado de una nueva posición de lo sagrado o de lo espiritual en relación a la vida individual y social<sup>13</sup>. Sin embargo, la concurrencia de opiniones se limita específicamente a este punto.

En lo que respecta a las fuentes de legitimidad de las instituciones políticas, Taylor considera indispensable la constitución de un pueblo con una identidad colectiva sólida, un alto grado de compromiso mutuo y un fuerte sentido de identificación común. Esta postura se contrapone, en su opinión, a la noción de “patriotismo constitucional”<sup>14</sup>. Las sociedades liberales no pue-

---

<sup>11</sup> COMMISSION PRÉSIDIÉE PAR BERNARD STASI, *Laïcité et République. Rapport au Président de la République*, 11 de diciembre de 2003, La documentation Française, París, 2004. El *régimen republicano de la laicidad* se expresa en algunas de las propuestas planteadas por la Comisión Stasi. En su Informe esta Comisión defiende una *laicidad cerrada que unifique (laïcité ferme qui rassemble)*. Afirma que “(...) la libertad de conciencia, la igualdad jurídica y la neutralidad del poder público deben beneficiar a todos, con independencia de sus opciones espirituales. Pero también implica para el Estado la obligación de reafirmar unas reglas estrictas con el fin de que en una sociedad plural la vida en común pueda estar asegurada. La laicidad francesa implica hoy en día dar fuerza a los principios que la fundamentan, mejorar los servicios públicos y asegurar el respeto de la diversidad espiritual. Para ello, el Estado debe reiterar las obligaciones que se imponen a las administraciones para suprimir las prácticas discriminatorias y adoptar reglas estrictas y claras en el marco de una ley sobre la laicidad”.

<sup>12</sup> C. TAYLOR, *Modern social imaginaries*, Duke University Press, Durham N.C., 2004, pp. 185-194.

<sup>13</sup> C. TAYLOR, *L'âge séculier*, Éditions du Seuil, París, 2011, p. 749. “Mi propia visión de la secularización que, confieso libremente, ha sido conformada por mi propia perspectiva como creyente (pero que, sin embargo, espero ser capaz de defender con argumentos) afirma que hay un cierto declive de la religión. La creencia religiosa existe ahora en un campo de posibilidades que comprende diferentes formas de objeción y de rechazo; la fe cristiana existe igualmente en un ámbito donde coexisten otras posibilidades espirituales. Pero lo que, en realidad, es interesante no es sólo el declive sino, también, la nueva posición de lo sagrado o de lo espiritual en relación a la vida individual y social. Esta nueva posición ofrece la oportunidad de recomponer la vida espiritual en formas nuevas, y en nuevas maneras de existir dentro y fuera de nuestra relación con Dios”.

<sup>14</sup> Cfr. J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 94-97. Idem, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 308. Idem, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 103.

den fundarse sólo en la adhesión a la democracia, los derechos humanos o la igualdad sino que resultan también necesarias referencias a las tradiciones históricas, lingüísticas y religiosas<sup>15</sup>.

Adicionalmente, es importante fomentar relaciones de confianza que sólo se generan en “el hecho de que los miembros y los grupos del colectivo sean escuchados y que sus puntos de vista sean tenidos en cuenta por los demás”, resultando imperativo el pleno reconocimiento de la participación política.

No es conveniente, en consecuencia, la imposición de restricciones a la razón religiosa y, mucho menos, a partir de una cuestionable distinción lógica. La diferenciación entre los dos tipos de argumentos, califica a la razón secular como la única capaz de generar acuerdos y obliga a la razón religiosa a ser traducida, para que llegue a las mismas conclusiones que la primera, siendo superflua, o excluyéndola, cuando no coincida, en tanto que peligrosa y perjudicial. Este tipo de traducciones, además, pueden terminar por desnaturalizar a los argumentos religiosos, eliminando su esencia. Son las verdades reveladas, en cuanto tales, las que “realmente tocan la vida espiritual de unas personas” y no de otras.

La tercera ponencia que se presentó en el aula magna de la Cooper Union de Nueva York se tituló “¿El judaísmo es sionismo?” y su autora es Judith Butler. Sus rigurosos análisis sobre el género y la deconstrucción han venido acompañados de un interés especial por la emancipación de los individuos a través del lenguaje. En su trabajo *Lenguaje, poder e identidad*<sup>16</sup> alude a conceptos clave en este campo de investigación (*agency*, interpelación, la inversión althusseriana de Hegel, la fuerza revolucionaria del discurso censurado, el uso contrahegemónico de las expresiones del odio, etc.) que constituyen herramientas especialmente pertinentes para un debate sobre la admisibilidad de los argumentos religiosos en la esfera pública.

Su intervención se desarrolla en dos etapas. En la primera, realiza aportaciones significativas al diálogo previo entre Habermas y Taylor sobre la neutralidad estatal y, en la segunda, se centra en las implicaciones éticas derivadas de la pertenencia al pueblo judío y en la obligación moral de crítica a las políticas del Estado de Israel frente a las reivindicaciones palestinas.

---

<sup>15</sup> Vid. TAYLOR, C., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994. Idem, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997. Idem, *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

<sup>16</sup> J. BUTLER, *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid, 2004,

Butler sostiene que la categoría de “religión” no es unívoca. Las relaciones entre las confesiones, los poderes públicos y la sociedad civil varían a partir del tipo de creencias religiosas a las que nos estemos refiriendo. Su idea central, de claro origen weberiano<sup>17</sup>, expresa que “algunas religiones no sólo ya están *dentro* de la esfera pública, sino que contribuyen a fijar unos criterios que delimitan lo público y lo privado”. Para, a continuación, añadir, en referencia al cristianismo protestante, que “la secularización puede ser para la religión una forma fugitiva de sobrevivir” (pp. 69-71).

A partir de la objeción de Taylor a la propuesta habermasiana de *traducción simétrica* que podría extraer un elemento esencial del planteamiento religioso, Butler afirma que es posible que muchos residuos teológicos estén aún presentes en nuestra comprensión de lo secular. Es decir, la tradición cristiana determina, en cierta medida, nuestra actual comprensión de lo racional y, de esta forma, continúa estando implícitamente aceptada en la deliberación política de las sociedades occidentales.

En la segunda parte de su ponencia, la autora lleva a cabo, sin que este objetivo se enuncie de forma expresa, un interesante ejercicio de traducción de los contenidos axiológicos de la tradición judía al lenguaje secular. Esta tarea se realiza a partir del pensamiento de W. Benjamin, E. Lévinas y H. Arendt<sup>18</sup>. Con esta última coincide en su defensa de la convivencia y la ética de la alteridad, expresadas en el imperativo “nadie tiene derecho a escoger con quien cohabitar la tierra”<sup>19</sup>, como valores prepolíticos, previos a cualquier discusión y, por tanto, a cualquier acuerdo o pacto social.

La experiencia histórica del pueblo judío, caracterizada por la convivencia con “el otro” a lo largo de los siglos, permite a Butler posicionarse a favor de una cohabitación no elegida y, en todo caso, inclusiva. Concluye que “no solo vivimos con quienes no escogimos y con quienes quizá no nos identificamos, sino que además estamos obligados a preservar su vida y la pluralidad de la que son parte” (p. 81). Obligación que, a su juicio, no se

<sup>17</sup> Vid. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2012.

<sup>18</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *Obras*, Abada, Madrid, 2008. Idem, *Iluminaciones*, Taurus, Madrid, 1999. E. LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, 2003. H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004. Idem, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2003. Idem, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2005. Idem, *Escritos judíos*, Paidós, Barcelona, 2009.

<sup>19</sup> Vid. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2010, p. 406.

cumple por parte de los responsables de la política exterior del Estado de Israel.

Cornel West sorprenderá al lector con la reflexión “Religión profética y futuro de la civilización capitalista”. La emotividad de su discurso es atractiva, al igual que sus constantes referencias a la actualidad más desafiante para la estabilidad de la sociedad estadounidense: la crisis económico-financiera, el fundamentalismo religioso, o las reminiscencias del segregacionismo y la discriminación racial, etc.

West es un creyente que confía plenamente en el potencial liberador de la religión profética. Esta versión del cristianismo es, según el autor, una “praxis performativa, individual y colectiva, de inadaptación a la codicia, al miedo, al fanatismo” que permite la expresión del sufrimiento y que supera la lógica de la equivalencia (“amarás a tu prójimo”) a través de la lógica de la superabundancia (“ama a tu enemigo”).

El cristianismo tendría que suponer una auténtica revolución a partir de la moral que lo fundamenta. Las convicciones religiosas además de sustentar los valores políticos, en coherencia con el *consenso entrecruzado rawlsiano*, nos permiten ir más allá. Así, la aceptación de la solidaridad como valor político aunque necesaria, quizás resulte insuficiente y debería acompañarse por sentimientos como el amor a los demás y la disposición a celebrar con los desfavorecidos.

Tras destacar lo que, en términos utilizados por Habermas, podemos denominar el *potencial semántico de la religión*, West invierte la objeción formulada por Taylor e invita a los creyentes a tener oído para lo secular y a actuar con empatía e imaginación para adentrarse en la cosmovisión, también respetable, de los agnósticos y los ateos.

Por último, realiza una recomendación que, siendo muy necesaria en estos tiempos de crisis del vínculo social, guarda estrecha relación con la problemática de las restricciones epistémicas. “Podría muy bien ser que el éxito de experiencias democráticas frágiles dependiera no solo del carácter y la virtud de los ciudadanos, sino también de la capacidad de manejar múltiples contextos en los distintos ámbitos y formas de argumentar que se dan en la esfera pública” (p.88).

Como se puede apreciar en esta sucinta descripción del debate recopilado en el libro objeto de reseña, las aportaciones de los participantes no sólo resultan interesantes sino, además, detalladas, complejas y enriquecedoras para la hermenéutica del principio de laicidad.



West destaca la importancia que las convicciones religiosas pueden tener a efectos de determinar lo que Taylor denominaría el *buen sentido de la vida*, es decir, “la percepción de que los seres humanos están capacitados para alguna especie de vida mejor” y que forma parte del trasfondo de nuestra creencia en que éstos son objetos idóneos para nuestro respeto, que su vida e integridad son sagradas y que disfrutan de inmunidad y no han de atacarse”<sup>20</sup>.

Butler nos recuerda, en primer lugar, que la diversidad y la alteridad han de servir como punto de partida fundamental para cualquier tipo de deliberación política y, en segundo lugar, nos advierte que la secularización puede ser un modelo específicamente adaptado al cristianismo que presenta mayores dificultades para las restantes creencias presentes en nuestras sociedades multiculturales<sup>21</sup>. En su intervención se echa de menos el recurso a los importantes conceptos que analiza en su trabajo *Lenguaje, poder e identidad* y, especialmente, su crítica a la censura implícita de la puede estar siendo objeto el discurso de las confesiones no cristianas.

Taylor considera que la argumentación religiosa no se debe sujetar a especiales restricciones y que la legitimidad de las instituciones democráticas puede verse fortalecida por referencias explícitas a las tradiciones tanto confesionales como no confesionales de un determinado pueblo.

Habermas, por su parte, nos recuerda que el específico lenguaje religioso no es universalmente accesible. De hecho, su plena comprensión depende de la convergencia de conciencias que tiene lugar en los actos de culto. No obstante, la religión tiene un potencial semántico que ofrecer y que no debe ser desaprovechado. Para salvar el obstáculo de la intengibilidad nos propone la herramienta de la traducción como carga simétrica entre creyentes, agnósticos y ateos.

Evaluar estas reflexiones de calidad indudable, no resulta fácil. Los lectores deberán hacer, como sucede siempre, sus propias valoraciones. Sin embargo, quisiera manifestar algunas observaciones a determinados aspectos de la discusión:

- a) La *fuerza revolucionaria de la religión profética* no resulta contradictoria con el liberalismo político. Esta teoría de la justicia se limita a

---

<sup>20</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 19-48 y 49.

<sup>21</sup> Cfr. E. BENBASSA, *La République face à ses minorités*, Mille et une nuits, París, 2004, 57-72. G. KEPEL *Banlieue de la République (Résumé)*, Institut Montagne, París, 2011, pp. 28-30.

- promover un acuerdo de mínimos, resultado de un *consenso entrecruzado* en torno a determinados valores públicos que cada individuo es libre de justificar de acuerdo con su particular concepción de la vida buena.
- b) Ante la diversidad de las sociedades occidentales, la *convivencia no elegida e inclusiva* debería ser previa a cualquier discusión política. Butler resulta del todo acertada en esta apreciación.
  - c) Las interpretaciones del *patriotismo constitucional* como concepto procedimental y abstracto, no resultan adecuadas. Habermas ha afirmado, en reiteradas ocasiones, que esta noción incluye las particularidades históricas de la sociedad concreta. Además, en mi opinión, generar vínculos de lealtad a partir del reconocimiento y garantía de los derechos fundamentales es una acción cuyo carácter sustantivo no ha de ser puesto en duda.
  - d) Mayores dificultades se presentan cuando valoramos la conveniencia de adoptar o rechazar ciertas restricciones epistémicas aplicables a la argumentación religiosa.

En este punto debería tenerse presente que la discusión política, a diferencia de la confrontación de opiniones con fines pedagógicos<sup>22</sup>, si bien resulta enriquecedora en sí misma, no puede limitarse a ello y, por el contrario, debe estar orientada a la consecución de acuerdos<sup>23</sup>. Si la deliberación no está sujeta a determinadas condiciones, la posibilidad del pacto se diluye.

Tomarse “en serio el antagonismo social”<sup>24</sup> nos debe llevar a ser conscientes de que las divergencias en materia de convicciones son, en buena medida, irreconciliables.

Las sociedades no pueden, ante los desafíos de nuestro tiempo, permanecer paralizadas. Se necesitan urgentemente consensos sobre lo fundamental. En este sentido, las limitaciones impuestas a determinados argumentos en el ámbito de la decisión política resultan necesarias y convenientes. Habermas es claro en ello y su discusión con Taylor resulta clave para iluminar la clásica discusión sobre la neutralidad estatal.

---

<sup>22</sup> Vid. M. NUSSBAUM, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Andrés Bello, Barcelona, 2001, pp. 28 y ss.

<sup>23</sup> En un sentido contrario R. RORTY, *Las consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 241-257.

<sup>24</sup> R. FULLINWINDER, “Citizenchip, Individualism and Democratic Politics”, *Ethics*, núm. 105, Abril 1995, pp. 512-515.

En los últimos años, el debate social se ha venido centrando en cuestiones de naturaleza económica, como no podía ser de otra forma, ante la crisis que nos afecta. Pero resulta necesario dar continuidad a otras discusiones, también importantes, como la que atañe a la laicidad.

La interpretación de este principio no está, ni mecho menos, consensuada aunque parece indiscutible la necesidad de su presencia en los ordenamientos de las sociedades democráticas. Las ponencias de Habermas, Taylor, Butler y West generan confianza en que este tema tan relevante seguirá siendo objeto de un análisis con el máximo rigor.

Por todo ello, se recomienda la atenta lectura de *El poder de la religión en la esfera pública* y se agradece a los autores y editores del libro el esfuerzo realizado para su publicación.

ANDRÉS MURCIA GONZÁLEZ  
Universidad Carlos III de Madrid  
e-mail: [wmurcia@der-pu.uc3m.es](mailto:wmurcia@der-pu.uc3m.es)