



El discutido aporte de la religión a la democracia

La secularización confiere carácter profano a conceptos teológicos como la igualdad ante Dios o la caridad y restituye los valores morales a su origen histórico: la vida social.

AUGUSTO KLAPPENBACH

EL DEBATE

La democracia exige a los ciudadanos un esfuerzo de integración que no se limita al cumplimiento material de las leyes sino que demanda una actitud moral que implica en muchos casos asumir obligaciones sin otro beneficio que asegurar la cohesión de la sociedad. ¿Qué papel cumple la religión como fuente de estas motivaciones positivas para la integración social? Locke, por ejemplo, después de exaltar la tolerancia entre las religiones y la necesidad de que el Estado se limite a cuidar los intereses de índole civil, afirma que “no deben ser de ninguna manera tolerados quienes niegan la existencia de Dios”¹. Sostiene que los lazos que unen a la sociedad humana no

¹J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, editado por Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1988, pág. 57.

AUGUSTO KLAPPENBACH

pueden tener poder sobre un ateo. Las relaciones sociales, libradas a sí mismas y sin un referente que unifique su diversidad no son capaces de alcanzar la armonía que asegure el orden de la sociedad; puede y debe admitirse la diversidad de religiones, pero no su ausencia.

Hace unos años se produjo una interesante polémica entre Habermas y Flores d'Arcais acerca del papel de la religión en la sociedad democrática, que ha tenido una amplia repercusión en **CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA**. Habermas consideraba que las sociedades modernas padecen un déficit motivacional, una debilidad en sus dimensiones morales, indispensables para asegurar una convivencia democrática:

“...la democracia no solo requiere que sus ciudadanos estén dispuestos a seguir las leyes. El exigente tipo de la autolegislación democrática espera de los ciudadanos, más allá de la obediencia a ley, el reconocimiento de la constitución, esto es, una identificación que no puede ser exigida legalmente, sino que tiene que estar basada en buenas razones y convicciones. Un ordenamiento... que tiene que echar raíces en sus conciencias”².

Y para ello es importante el papel que cumplen las tradiciones religiosas al aportar una reserva de sentido del que la democracia no puede privarse.

“El pensamiento posmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas... Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en la que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales”³.

Flores d'Arcais arremete contra este enfoque proponiendo *Once tesis contra Habermas*⁴. Contra la preocupación de Habermas por incorporar al debate democrático las convicciones de los creyentes,

²J. Habermas, 'La voz pública de la religión', en **CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA**, núm. 180, marzo 2008, pág. 4.

³J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁴**CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA**, núm. 179, enero-febrero 2008, pág. 56.

Flores afirma que el Estado liberal debe “tutelar las ‘formas de vida’ (religiosas o no) solo si son compatibles con la democracia republicana”. Y aunque acepta, por supuesto, que “la renuncia al argumento—Dios no puede imponerse por ley”, postula un ordenamiento social en el cual resulte “sociológicamente indecente y psicológicamente impracticable sacar a colación a Dios ante la ley”. Un laicismo radical que excluye, contra la opinión de Habermas, cualquier participación de las convicciones religiosas en el debate público y las recluye en un ámbito estrictamente privado.

Este debate provocó algunas intervenciones interesantes en esta misma revista. Ante todo una respuesta del propio Habermas a las críticas de Flores d’Arcais⁵, limitada a repetir los argumentos de su libro *Sobre naturalismo y religión* acerca del aporte positivo que representa la argumentación religiosa en la sociedad democrática, insistiendo así en la legitimidad del papel público que puede jugar la religión. En el número siguiente de CLAVES, Reyes Mate tercia en la discusión⁶, hurgando en los supuestos filosóficos que explican el interés de Habermas por las tradiciones religiosas que ha recogido la filosofía moral, a las cuales acude buscando ese plus de motivación que exigen las virtudes cívicas. Y finalmente José María Ruiz Soroa⁷ publica un excelente ensayo en el que examina el papel de la religión en la sociedad civil, afirmando la suficiencia ética del estado laico pero aceptando también la “reserva de sentido y solidaridad” que puede aportar la religión.

LA RESERVA DE SENTIDO

De todos los aspectos que implica este debate, me interesa referirme a un tema que solo está abordado tangencialmente en las intervenciones citadas y que se resume en la siguiente pregunta: ¿realmente enriquece a la democracia la “reserva de sentido” que puede aportar la religión, de tal manera que sin ese aporte trascendente la socie-

⁵J. Habermas, art. citado en nota 2.

⁶Reyes Mate, *El debate Habermas / Flores d’Arcais*, en CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA, núm. 181, abril 2008, pág. 28.

⁷J. M. Ruiz Soroa, *Religión en democracia*, CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA, núm. 182, mayo 2008, pág. 4.

AUGUSTO KLAPPENBACH

dad civil se ve privada de un valor importante para la convivencia? O, dicho de otra manera: ¿las motivaciones morales de carácter religioso aportan un valor específico que complementa los valores morales laicos mejorando así su calidad democrática?

Evidentemente, una descalificación total del valor de las convicciones religiosas y su reclusión en un ámbito estrictamente privado, en la línea de la propuesta de Flores d'Arcais, haría innecesaria la pregunta. El planteamiento de este problema supone que los ciudadanos creyentes tienen derecho a manifestar sus convicciones religiosas a la vida pública en condiciones de igualdad con otras concepciones del mundo. El laicismo, como bien afirma Ruiz Soroa, se aplica al Estado y no al ciudadano: un Estado que debe respetar la autonomía de lo político ante lo religioso pero que es capaz de permitir y apoyar manifestaciones públicas de las diversas religiones, así como lo hace, por ejemplo, con manifestaciones artísticas.

El problema consiste en saber si esta presencia religiosa aporta un plus de sentido a la sociedad democrática. Reyes Mate dice en el artículo citado que “la Revolución Francesa no inventó los conceptos de igualdad y fraternidad. Eran valores que venían de tradiciones monoteístas y que ella eleva a principios políticos”. Se trata de una idea muchas veces repetida: los valores morales ilustrados, sobre los que se fundamentan los Estados modernos, son formas secularizadas de valores religiosos que han perdido su referencia trascendente, y por ello la recuperación de las tradiciones religiosas de las que proceden –Habermas *dixit*– constituye una reserva de sentido que enriquece las virtudes ciudadanas.

Pero podemos retroceder aún más. Esos valores tenían su raíz en la misma vida social y han sido las religiones –y no solo las monoteístas– las que los han convertido en mandatos de la divinidad. Es decir, que el origen de esos valores hay que buscarlos en la misma condición humana como capaz de fundar una vida social organizada en base a leyes lingüísticas y no meramente biológicas, aun cuando en sus comienzos fueran meras tentativas limitadas al propio clan

o la propia tribu. Basta escuchar a autores como Sócrates, Platón o Aristóteles para comprender que las virtudes cívicas no eran menos importantes en su época, siglos antes de Cristo, que las que Habermas reclama para la democracia actual. Aunque, como veremos después, el cristianismo haya aportado valores importantes a la moral pública. El hecho de que los valores morales fundacionales de la sociedad hayan nacido mezclados con creencias religiosas no implica que surjan de ellas: revela más bien la arraigada tendencia del género humano a personalizar las fuerzas naturales o morales, buscando un fundamento trascendente a aquellas normas necesarias para la constitución de una sociedad. Dioses y demonios siempre han cumplido el papel de garantizar el orden social adjudicando un rostro personal al bien y al mal, tanto al que depende de la libertad humana como al que procede de las fuerzas de la naturaleza. De modo que afirmar que los conceptos de igualdad y fraternidad tienen su origen en la tradición monoteísta es confundir el origen con la legitimación posterior de esos valores. La secularización que inicia la modernidad y que confiere carácter profano a conceptos teológicos como la igualdad ante Dios y la caridad para con el prójimo no hace sino restituir esos valores a su origen histórico: la vida social⁸.

Creo que investir a esas virtudes cívicas de una legitimación religiosa no implica otorgarles una mayor “calidad” para la vida cívica. Y ello, por dos razones. La primera, por una cuestión de facto: no parece que los ciudadanos religiosos aporten a la sociedad valores de mejor calidad que los ateos o agnósticos. Más bien, como veremos luego, en no pocas ocasiones ese carácter trascendente se convierte en un obstáculo a la tolerancia. Pero también por una razón teórica. Desde Kant sabemos que los valores morales no pueden fundamentarse en la autoridad divina sin convertirse en meros imperativos hipotéticos, es decir, sin perder su condición ética. Obedecer a Dios por la única razón de que tiene poder para imponer mandatos, pre-

⁸ Aristóteles, en el primer libro de su *Política*, afirma que el hombre es un animal político porque es el único animal que tiene palabra (logos) y que de ahí nacen las virtudes sociales (“el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto”).

AUGUSTO KLAPPENBACH

miando al que los obedece y castigando al infractor puede ser una conducta prudente, pero nunca meritoria moralmente hablando. La moralidad de un ciudadano creyente implica la convicción de que debe obrar bien por respeto a los demás y a sí mismo, aunque crea que esa exigencia ética tiene su raíz en la voluntad divina. Y por lo tanto su motivación moral no difiere del ciudadano no creyente, aun cuando le confiera un carácter trascendente. De modo que, *etsi Deus non daretur* (aunque Dios no existiera) seguirían en pie los deberes morales.

Sin embargo, es verdad que la aparición del cristianismo ha significado un paso muy importante en la calidad de la moral. Por primera vez en la historia de las religiones, la relación con la divinidad se pone en función de las relaciones sociales: en el Evangelio de San Mateo se escenifica el juicio final separando a los buenos de los malos según un criterio que no se refiere directamente a la relación con Dios sino a la relación con los demás, entendida como condición indispensable para el acceso a la divinidad. “Tuve hambre y me diste de comer, tuve sed y me diste de beber, etcétera”. Y “cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. Reemplazar de este modo la prolija enumeración de normas morales del Antiguo Testamento y la presencia agobiante del Dios judío por el mandamiento único del amor (“ama y haz lo que quieras”, según Agustín de Hipona) implicó un cambio radical en la relación entre religión y moral.

Por supuesto que cuando las diversas iglesias, tanto católicas como protestantes, se convierten en instituciones de poder vuelven a imponer una moral sacralizada de obligaciones y prohibiciones, olvidando la novedad que el cristianismo había aportado. Una novedad que consiste precisamente en la secularización de la moral, de modo que, paradójicamente, el aporte cristiano a la ética consiste en su desvinculación de su carácter religioso y su exigencia de solidaridad universal entre los seres humanos. Y por lo tanto los ciudadanos creyentes no necesitan singularizar su compromiso con la ética democrática: los valores morales que trae el cristianismo

no difieren de valores seculares asumidos por los ciudadanos no creyentes, cualquiera que sea su origen histórico.

Por el contrario, si esa secularización no se produce y los ciudadanos creyentes pretenden apropiarse de los valores morales reivindicando su interpretación religiosa como necesaria para la moral pública, el resultado suele conducir a la intolerancia y el fundamentalismo. Y no se trata de meras suposiciones. La posición de los obispos españoles en estos últimos tiempos ilustra suficientemente este intento de sacralizar la ética, frecuentemente ocultando sus supuestos teológicos bajo la apariencia de una supuesta “ley natural” de la cual se consideran intérpretes autorizados. Las posiciones de la Iglesia ante el aborto y la eutanasia son paradigmáticas de este intento de introducir subrepticamente una determinada teología sin confesarlo abiertamente. La condena absoluta del aborto se basa en la suposición de que Dios infunde al embrión un alma inmortal en el mismo instante de la concepción, de modo que esas pocas células constituyen ya un ser humano sujeto de derechos. Lo mismo sucede con la eutanasia: la fundamentación de la doctrina que considera un crimen cualquier ayuda a morir consiste en la suposición teológica de que solo Dios puede disponer de la vida y de la muerte de un ser humano. Pero en lugar de aducir estas razones de carácter religioso se prefiere hablar de un “derecho a la vida”, simulando una secularización detrás de la cual sigue vigente el intento de imponer una concepción religiosa de la ética, cuyo único aporte consiste en debilitar el consenso social que exigen legislaciones de esa trascendencia.

Benedicto XVI solía afirmar que una ética que no cuente con Dios cae en el relativismo, ya que solo Dios es capaz de aportar un referente sólido a las normas morales. El expontífice tiene fama de ilustrado y supongo que conoce la postura de Kant sobre el tema, que está lejos de ser relativista: el único absoluto que fundamenta la moralidad se encuentra en las relaciones sociales. Se trata de la persona, “aquello contra lo cual no puede obrarse en ningún caso” y que merece ser considerada siempre como un fin en sí, es decir,

AUGUSTO KLAPPENBACH

como la única realidad que se resiste a ser tratada como un mero instrumento. Puede discutirse la necesidad de buscar un fundamento religioso a esta dignidad de la persona, pero tal fundamento no añade valor a la persona misma, sino que se limita a situar su origen en un ámbito trascendente. En cualquier caso, una ética laica no es menos “absoluta” ni menos exigente que su versión religiosa, aunque también existan en la sociedad posturas relativistas. Y suele ser menos intolerante y dogmática que aquellas que se suponen recibidas de la voluntad divina y por tanto se pretenden indiscutibles. Bastaría recordar que una relativa moralización de la vida pública tuvo que esperar a la secularización moderna, antes de la cual valores como la libertad de conciencia, la tolerancia y la igualdad brillaban por su ausencia bajo el totalitarismo de una ética religiosa. Afortunadamente, el actual papa Francisco parece respetar más que su antecesor los valores morales de una sociedad laica.

CONCLUSIÓN

Es verdad que para que una democracia funcione no basta la obediencia material a las leyes, sino que se requiere una actitud moral de integración en la sociedad que no se reduce al terreno jurídico. Pero esa “reserva de sentido” de contenido religioso que Habermas considera enriquecedora para la democracia no agrega nada a una ética cívica, aun cuando pueda constituir una dimensión importante para la vida personal del creyente. “Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta”, dice Habermas. Esas tradiciones, como la cristiana, pueden haber sido el vehículo por el cual muchos ciudadanos asimilaban normas morales necesarias para la vida pública. Pero para que puedan integrarse en el debate democrático es necesario que su secularización sea total, es decir, que renuncien a aducir cualquier legitimación trascendente para competir en igualdad de condiciones con la moral laica de los ciudadanos no creyentes, cualesquiera que sean sus creencias personales. No se entiende hasta dónde llega la exigencia de Habermas según la cual “los ciudadanos secula-

rizados no deben negarles a las imágenes religiosas del mundo un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las aportaciones públicas”⁹. Por supuesto que nadie puede negar a los creyentes el derecho a hablar con libertad en la plaza pública acerca de su fe, pero las aportaciones que hagan a la vida social y que deseen que sean tenidas en cuenta deberán asumir el lenguaje común, sin otra condición que la de ser razonables. Y en cuanto a conceder un “potencial de verdad” –¿qué significa “potencial”?– a las imágenes religiosas del mundo no parece que deba constituir una exigencia para los ciudadanos no creyentes: su derecho a no creer en esas imágenes religiosas es tan respetable como el derecho a creer en ellas.



AUGUSTO KLAPPENBACH HA SIDO PROFESOR DE FILOSOFÍA DE INSTITUTO.

⁹J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pág. 119.