

LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

JÜRGEN HABERMAS / PAOLO FLORES D'ARCAIS

Repetita Iuvant, de Jürgen Habermas, responde al artículo 'Once tesis contra Habermas' de Paolo Flores d'Arcais, publicado en el nº179, enero/febrero de 2008 de Claves de Razón Práctica. 'La insostenible distinción de Habermas', de Flores d'Arcais, es una réplica a ese texto. Ambos artículos se publicaron en el nº6/2008 de la revista MicroMega. (N. de la R.)

1. 'REPETITA IUVANT' Jürgen Habermas

El hecho de que las *Once tesis contra Habermas* (que leo en la traducción inglesa) aparecieran hace ya algún tiempo me facilita prescindir de su belicosa presentación. Al leerlas me he preguntado a menudo a quién pretendía referirse el autor. Efectivamente, ambos partimos del postulado de que el Estado democrático de derecho tutela derechos iguales para todos. Este ordenamiento jurídico castiga, entre otras cosas, la discriminación de los homosexuales, las prácticas de ablación de clítoris, las violencias domésticas, los matrimonios forzados, la poligamia, la negativa a la atención sanitaria, por no hablar de la pedofilia y el canibalismo. Por tanto queda excluida *a priori* cualquier interpretación de la separación Estado-Iglesia que induzca a tolerar esos casos concretos. Dado que Paolo Flores d'Arcais no puede dudar de que tengo bien claros esos nexos lógicos, tendría que haberse preguntado en qué se basa su confusión.

Ni tampoco puede ignorar que compartimos también la segunda premisa (desarrollada en su última tesis), por la que la constitución democrática seguirá siendo una mera fachada hasta que no se dé cumplimiento a las condiciones materiales y culturales que permitan "hacer uso" –de manera

incluyente, paritaria y autónoma– de los derechos de la participación política. El fracaso de los mercados y las interferencias burocráticas –generadas en el plano sistémico y descargadas al exterior– no son costes que puedan simplemente volcarse sobre los grupos sociales incapaces de defenderse. La pertenencia (jurídicamente equiparada) a la comunidad política no es conciliable con esa desigualdad social que, por efecto de la globalización económica, vemos agravarse incluso en el seno de nuestras sociedades. Sin embargo, a efectos de una efectiva y equiparada participación política, los presupuestos político-culturales siguen siendo no menos importantes que los presupuestos socioeconómicos. Y aquí me parece entrever, en nuestras respectivas opiniones, el primero de los desacuerdos que explican el ataque dirigido contra mis –más bien obvias– propuestas sobre el rol público de la religión.

La primera diferencia concierne al concepto deliberativo de política, la segunda al monoculturalismo confesional italiano, y la tercera a la mentalidad del secularismo.

1. Paolo Flores d'Arcais da muestras de aceptar, de palabra, la idea de democracia deliberativa. Sin embargo, su octava y novena tesis revelan una concepción "no cognitivista" de las normas morales y de los valores éticos,

una concepción positivista del derecho, una concepción voluntarista de la democracia. Se trata de presupuestos filosóficos que no son conciliables con el núcleo deliberativo del procedimiento democrático. Más bien impiden comprender las funciones que, en una esfera pública dominada por los medios de comunicación de masas, tienen que cumplir las voces políticas de los ciudadanos (el uso público de la razón, como habría dicho Rawls en línea con Kant) si se quiere que la política conserve su carácter democrático también en sociedades colonizadas por el mercado. En efecto, al procedimiento democrático no le basta una mera verificación de opiniones y "valores" sustraídos *a priori* de la argumentación. Se trata más bien de enfocar los problemas que demandan solución bajo el perfil tanto *del igual interés* de todos los ciudadanos –y por tanto en el modo objetivamente más útil– como bajo el perfil de la *justicia*.

Si la política se entiende como un proceso que resuelve los problemas de esa manera, entonces la formación democrática de la voluntad manifestará un *contenido cognitivo* tanto desde el punto de vista de la justicia como desde el punto de vista pragmático y empírico. El procedimiento democrático puede de hecho producir legitimidad sólo a condición de que relacione la "inclusión" –es

decir la implicación virtual de todos los ciudadanos— con una formación discursiva de la opinión y con la perspectiva de resultados razonables. Así se explica el papel fundamental que puede asumir una esfera pública no deformada y una tradición no desecada por el cientifismo. Ese papel hace posible la apropiación crítica de contenidos vitales.

La *esfera pública liberal* constituye, por un lado, una especie de periferia ágil y flexible que rodea a la más pesada esfera central del Estado, mientras que, por otro lado, se radica en las fugaces redes comunicativas de la sociedad civil. Esa esfera pública es lo que permite que la comunicación política *circule* entre la sociedad civil y las instituciones estatales competentes para adoptar medidas vinculantes. A su vez, la sociedad civil está imbricada en una cultura política que establece los parámetros de las discusiones públicas. La *cultura política liberal* constituye una especie de inestable sedimento geológico que está compuesto por probadas razones empíricas, éticas y morales. Los elementos de esta cultura política se deslizan continuamente desde el momento que ésta es receptiva a los impulsos de la comunicación pública.

Las características de esa cultura dependen del precario equilibrio que se establece entre la fuerza vital de las tradiciones y su disponibilidad a una incesante revisión. En esa formación democrática y deliberativa de la voluntad, las Iglesias pueden perfectamente participar a condición de adoptar el papel —y limitarse a él— de “comunidad de interpretación” en la esfera pública política. A través de sus comunidades de culto, las Iglesias disponen de fuertes raíces en la sociedad civil, alimentándose además de las fuentes de la historia. Con sus refinadas técnicas de interpretación de los textos sagrados, se presentan como las herederas naturales de esas cuatro o cinco religiones mundiales que, a partir de la era axial, no cesan de plasmar los modelos culturales de las grandes civilizaciones. En la vida religiosa de las comunidades puede hallarse aún



intacto algo que en otras partes se ha perdido y que ni siquiera las competencias profesionales de médicos y psicólogos pueden restablecer fácilmente: me refiero a las capacidades expresivas y receptoras suficientemente diferenciadas para aprehender los aspectos de una “vida equivocada”.

Sobre todo desde que ha quedado interrumpida la tradición del movimiento obrero, y desde que se han congelado todos los movimientos progresistas, vemos cómo se va atrofiando —en las sociedades turbocapitalistas que premian únicamente a quien aspira al éxito individual— toda sensibilidad clínica hacia las patologías sociales, hacia el fracaso de los

proyectos existenciales, hacia la laceración de los contextos de vida. En la Italia de Berlusconi no faltarán ejemplos a ese respecto. Al ser ideológicamente pluralistas, nuestras sociedades se ven cada vez más divididas por conflictos de valor que deben ser regulados políticamente. Por ello, se convierten en cajas de resonancia para aquellas “comunidades de interpretación” que aún son capaces de ofrecer contribuciones articuladas a los problemas ignorados de la convivencia solidaria.

Bien puede ser que esta revista [*MicroMega*] y su director [Paolo Flores d’Arcais] sean excepciones. ¿Pero de verdad los viejos intelectuales de

izquierdas pueden presumir de oponerse con éxito a la despolitización de una esfera pública influenciada por las televisiones de Berlusconi? En cualquier caso no deberían negarle a las Iglesias y a las comunidades religiosas el derecho, o la capacidad, de intervenir con aportaciones sustanciales a la discusión sobre la legalización del aborto y la eutanasia, sobre cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva, sobre la tutela de la biosfera y sobre el control del clima. Por lo que a mí respecta, yo a menudo adopto posiciones alejadas de las de las Iglesias. Y sin embargo, en los problemas de ese tipo, el marco argumentativo es tan complejo que nunca se puede saber *a priori* qué partido está apelando a las intuiciones morales correctas. Sobre los ámbitos vulnerables de la convivencia social, las tradiciones religiosas tienen la fuerza de articular intuiciones morales de manera lingüísticamente convincente.

2. Paolo Flores d'Arcais encuentra que estas consideraciones están fuera de lugar, probablemente porque él tiene que hacer frente a ejemplos distintos de los de Alemania. Pero incluso si, a partir de culturas políticas diferentes, la católica Italia y la pluriconfesional Alemania han organizado de formas jurídicas distintas la relación del Estado con la Iglesia, ambas comparten en realidad un mismo principio constitucional de separación. En cualquier caso, la constitución democrática pone límites claros a la intervención pública de las Iglesias y de las comunidades religiosas. Cuando éstas, en el papel de “comunidades de interpretación”, quieren convencer en general a la población de una sociedad ya ampliamente secularizada, hacen bien en ofrecer argumentos que respondan igualmente a las intuiciones morales tanto de sus propios miembros como de los no creyentes y de los que tienen creencias distintas. En cambio, cuando se dirigen a sus propios fieles, las Iglesias han de hablarles como a miembros religiosamente orientados de la comunidad *política*, sin ejercitar nin-

gún chantaje de conciencia. Ni tampoco pueden hacer pesar *su autoridad espiritual en lugar de ese tipo de razones* susceptibles de obtener una resonancia general. En la época de Adenauer también sufrimos una ilícita “política de los púlpitos”. Y yo sería el primero en apoyar a Paolo Flores d'Arcais contra las prácticas clericales de ese tipo, absolutamente reprobables en el plano constitucional.

En este contexto cabe subrayar una reserva ulterior. En el Estado constitucional, para poder *ser candidatas* a su aprobación jurídica, todas las normas deben formularse, y *justificarse públicamente*, con un lenguaje *comprensible para todos*. Esta obviedad no impide que la Iglesia se comprometa en la esfera pública política, en tanto que —en el ámbito del parlamento, de los tribunales, de los ministerios y de los órganos administrativos— los procesos institucionales de consulta y decisión queden claramente *diferenciados* de la informal participación de los ciudadanos en el diseño de las opiniones en la esfera pública. Entre esas dos esferas, la separación entre Estado e Iglesia exige que se ponga *un filtro* que —partiendo de la babilónica cacofonía de la esfera pública— permita que únicamente lleguen a las agendas de las instituciones estatales las contribuciones “traducidas” a lenguaje secular. De todo ello, Rawls ha derivado esa “*proviso*” (condición, reserva), en la actualidad ferientemente contestado en Estados Unidos. Cuando pretendan expresarse sobre temas públicos sirviéndose exclusivamente del lenguaje religioso, ciudadanos y organizaciones deben saber que el contenido cognitivo de sus contribuciones puede justificar decisiones políticamente vinculantes sólo a condición de que haya sido previamente traducido.

Yo no consigo comprender que tal condición pueda parecer poco realista. Es cierto que en Estados Unidos no se respeta. Pero todo juez, todo parlamentario y todo funcionario público puede ser fácilmente instado a no emplear —en el desempeño de su función— expresiones religiosas que

sean incomprensibles para la totalidad de los ciudadanos. Al fin y al cabo, por buenas razones, nunca se ha visto a un presidente europeo en oración pública.

Indudablemente, al disponer de los instrumentos de la violencia legítima, la esfera del Estado nunca deberá abrirse a la lucha de las confesiones si no se quiere que el gobierno se convierta en el órgano de una mayoría religiosa que impone su voluntad a la oposición. Pero hay por lo menos tres razones normativas para preferir una esfera pública liberal. Primera: quien no quiere, o no sabe, deslindar sus convicciones morales y su vocabulario en sus componentes sacras y profanas ha de poder participar igualmente en la formación política de la opinión incluso con un lenguaje religioso. Segunda: entre los miembros de la misma comunidad democrática, la solidaridad cívica exige que, en la sociedad civil y en la esfera pública política, los agnósticos no miren “por encima del hombro” a sus conciudadanos religiosos, considerándolos ejemplares de una especie protegida. Tercera: el Estado democrático no debería simplificar *a priori* la polifónica complejidad del pluralismo ideológico, ya que no puede saberse si, al hacerlo, no está sacrificando también preciosos recursos semánticos, de valor, e identitarios de la sociedad.

3. En el plano histórico, no es casualidad alguna que en los países europeos de monocultura católica haya nacido un secularismo particularmente belicoso. Pero mis amigos secularistas no deben objetarme inmediatamente que —lejos de expulsar a la religión de la esfera pública— ellos sólo pretenden restringirla al normal ámbito jurídico establecido por la Constitución. Ya que, en ese caso, ellos también deberían guardarse de confundir el secularismo con la Constitución, con la pretensión de secularizar la sociedad. En suma, deberían aprender a distinguir nítidamente entre “secular” y “secularista”. Las personas seculares y no creyentes tienen una actitud *agnóstica* frente a

las pretensiones religiosas, mientras que las personas secularistas tienen una actitud *polémica* frente a la influencia pública de las doctrinas religiosas. Desacreditan las doctrinas de fe por considerarlas científicamente infundadas. En el mundo anglosajón, el secularismo hoy apela a un *naturalismo duro*, que limita a las ciencias de la naturaleza el monopolio del saber socialmente válido. Yo considero que ese cientifismo es una pura *Weltanschauung* ideológica. Es inconciliable con un pensamiento posmetafísico que subordine –sin borrar la frontera entre ciencia y fe– también las cuestiones morales, éticas y estéticas a la fuerza discursiva de una razón *tan secular como no mutilada*.

Precisamente sobre ese punto, Paolo Flores d'Arcais aduce una reserva sumamente contraproducente. No entiende cómo –una vez separadas con tanta nitidez los ámbitos de la ciencia y de la fe– se puede pensar todavía que es posible “traducir” los contenidos de un lenguaje a otro. Sí, es indudablemente cierto que, al traducir un pensamiento religioso a un lenguaje secular, se pierden algunas de sus connotaciones. Interpretando, por ejemplo, como “dignidad humana” el concepto bíblico del hombre “hecho a imagen de Dios” nosotros perdemos la connotación de “criaturidad”. Pero lo que cuenta es no perder la sustancia del núcleo semántico. Puede ser hasta útil evocar otros pasajes bíblicos: por ejemplo, el día del Juicio, cuando la severidad y la misericordia divina resolverán la paradoja de una *igual* consideración de la unicidad *incomparable* de cada historia vital individual. En los casos difíciles – por ejemplo, en la discusión hasta demasiado emotiva sobre la aplicabilidad de la tortura en actos de terrorismo– sólo esas imágenes religiosas consiguen recuperar sentimientos morales de justicia (incluso a ojos de quien no es creyente) sustrayéndolos a las ruinas de los prejuicios políticos.

Cuando superan la prueba de la discursividad, los juicios morales co-

rectos recuperan, por así decirlo, el contenido proposicional de los sentimientos correspondientes. Nosotros pensamos que tanto esos sentimientos morales como la capacidad de examinar discursivamente la generalizabilidad de las normas constituyen un patrimonio común a todas las personas que se consideran autores responsables de sus acciones. Ese estrato de contenidos semánticos no debería quedar encapsulado en los lenguajes religiosos.

La polémica ilustrada contra el *poder mundano* de la religión nos ha hecho olvidar que el pensamiento posmetafísico se ha apropiado –de forma crítica– de contenidos judeocristianos que no son en absoluto menos relevantes que el legado de la metafísica griega. ¿Estamos realmente seguros de que ese proceso de apropiación discursiva, en lo referente a contenidos religiosos, deba darse hoy por concluido? ¿Puede el pensamiento posmetafísico excluir la hipótesis de que las tradiciones religiosas albergan en sí potenciales semánticos capaces de inspirar a la sociedad *en su conjunto*, una vez que se hayan explicitado sus contenidos *profanos* de verdad? A partir de Kierkegaard, hasta llegar a Benjamin, Levinas y Derrida, siempre ha habido “escritores religiosos” que –independientemente de sus creencias personales– han sabido trasladar contenidos teológicos hasta el pensamiento secular.

Que se trata de un pensamiento *secular* está garantizado por el giro antropocéntrico, que se contrapone a la vieja perspectiva teocéntrica. El hecho de que el pensamiento posmetafísico se deje inspirar por contenidos religiosos no implica ninguna debilitación de la frontera que separa la fe y el saber. Las dos diferentes modalidades del “considerar-cierto” siguen estando recíprocamente intactas, incluso en la hipótesis de que algunos contenidos semánticos *cruzan la frontera* cambiando de signo. Efectivamente, los enunciados se apoyan en bases justificativas distintas, y se remiten a pretensiones-de-validez recíprocamente diferenciadas por género y extensión.

2.

LA INSOSTENIBLE DISTINCIÓN DE HABERMAS Paolo Flores D'Arcais

Esfera institucional y esfera pública

El profesor Habermas reformula en su réplica de una manera condensada y eficaz su punto de vista, pero no parece que consiga responder a las objeciones que le he planteado.

Habermas distingue *radicalmente* entre esfera institucional y esfera pública. La *esfera institucional* de los “parlamentos, tribunales, ministerios, órganos administrativos”, y más en general de los “procesos institucionales de consulta y decisión”, se contrapone a la *esfera pública* como el lugar de la “informal participación de los ciudadanos en el diseño de las opiniones” (teniendo en cuenta que anteriormente ha estigmatizado la “política de los pulpitos” de la época de Adenauer, esa “consulta”, que otros contextos parecen limitar únicamente al debate parlamentario, podría referirse también a la campaña electoral). En la primera, “para poder ser candidatas a su aprobación jurídica, todas las normas deben formularse, y *justificarse públicamente*, con un lenguaje *comprensible para todos*”. Lo que excluye argumentos presentados en el lenguaje de una fe en particular (o del sincretismo de todas las creencias, si algo así fuera posible).

Habermas parece taxativo: en todo el horizonte institucional, “los ciudadanos [religiosos] y las organizaciones [religiosas] han de saber que el contenido cognitivo de sus contribuciones puede justificar decisiones políticamente vinculantes sólo a condición de que haya sido previamente traducido”, es decir rigurosamente despojado de referencias a la fe y a Dios. En suma, en el proceso deliberante de la ley y en el de su aplicación, el argumento-Dios ha de *dejarse al margen*. En la esfera pública, por el contrario, que incluye todos los lugares de la discusión (*in primis*, la televisión), los creyentes no sólo tienen derecho a utilizar el len-

guaje de Dios y los argumentos de la fe, sino que al hacerlo aportan a la democracia una riqueza irrenunciable.

La objeción que le planteé a Habermas es que el proceso de decisión en una democracia —y más aún si se trata de una democracia entendida a la manera de Habermas, como democracia deliberativa y no meramente procedimental— no permite esa separación nítida y normativamente relevante entre los dos ámbitos. Esa objeción Habermas la pasa por alto, pero así sigue sin demostrar que se trate de una objeción infundada.

Sometamos a prueba las dos convicciones contrapuestas en el caso concreto de aquellas fes religiosas que en la esfera pública emplean el argumento-Dios en una de sus formas más recurrentes hoy en día, el de la *naturaleza sagrada de la Vida*, en la medida que se deduce de la “criaturidad” del hombre.

En concreto, en los periódicos, en la televisión, en los congresos, en las universidades y en las escuelas, en las iglesias, sinagogas y mezquitas, la convicción *dogmáticamente religiosa* de la “criaturidad” del hombre constituiría un argumento crucial para sostener la “naturaleza sagrada de la Vida” desde el mismo instante de la fecundación del óvulo, y en la defensa no negociable de la misma estaría alimentando un *pathos* intransigente. Dicho *pathos* consideraría a quienquiera que participe en un aborto (la mujer, el médico, el enfermero) el ejecutor de un homicidio, es más, del más odioso de los homicidios, más aún, del más vil de los infanticidios, dado que el feto y el embrión, cuanto más lejos están del nacimiento, pese a ser humanos a todos los efectos, con su apariencia todavía informe le ahorran al homicida el riesgo del sentimiento de culpa.

Y dado que los abortos se cuentan por millones, estaríamos ante un *holocausto exponencial*. La mujer, el médico, el enfermero serían asimilables moralmente al miembro de las SS que arroja al niño a un horno crematorio. Todo ello deriva lógicamente del supuesto religioso mencionado (y de hecho, en la esfera pública ha sido agita-

do puntualmente por los dos últimos papas, incluso en circunstancias emotivamente cruciales: viaje a Polonia, visita a Auschwitz).

Pero a partir de ahí, probablemente ya en campaña electoral, y sin duda en el debate parlamentario, dicho argumento debería ser objeto de destierro inquebrantable, ya que en la esfera institucional Habermas (acertadamente) admite únicamente un *logos* dirigido a la racionalidad *común* (que excluye por principio las fes no “traducidas”); y una argumentación “comprensible para todos” no podría aducir la “criaturidad”. La “Vida” volvería a ser prosaica y laicamente *vida*, y se segmentaría en los ámbitos —a pesar de sus fronteras en ocasiones controvertidas— de la vida-de-la-mórula, vida-del-blastocito, vida-del-embrión, vida-del-feto, y de una vida *humana* cuyo atributo, hasta bien avanzado el embarazo, es —en ausencia de un argumento-Dios— altamente problemático de sostener (por emplear un eufemismo).

Esa separación *radical* de la vida política en dos esferas, gobernadas por *criterios opuestos* en cuanto a la admisibilidad de los argumentos, resulta ser por tanto, en primer lugar, imposible *de hecho*. En cualquier intervención parlamentaria en favor de perseguir penalmente el aborto, resonaría, pese a todas las filigranas, el eco del anatema religioso (“naturaleza sagrada de la Vida”), que constituiría el contenido evidente, aunque no verbalizado, de la argumentación, y con ello las dos esferas quedarían de hecho reunificadas.

Pretender mantenerlas radicalmente separadas inflige además un *vulnus* irreparable al principio de la representación democrática. Se exige, de hecho, una auténtica esquizofrenia político-argumentativa socialmente difundida. En las discusiones entre ciudadanos, para elegir a sus representantes, se puede hacer uso de Dios; pero éstos, al legislar en nombre de sus electores, deberán prescindir de él, aun cuando el argumento-Dios no pueda sustituirse con argumentos racionales igualmente convincentes. La participación del ciudadano y del parlamentario en el proceso deliberador

se produciría por tanto según modalidades dia-lógicas mutuamente excluyentes; y la impermeabilidad argumentativa entre las dos esferas haría que el primero no pudiera verse representado en el segundo, dando la razón a los teóricos conservadores de la democracia como ficción procedimental para el simple relevo de las élites.

Es más: si, con Habermas, se fomenta en la esfera pública el uso de argumentos religiosos incluso no traducibles (como, según él mismo ha admitido, es la “criaturidad”), ello influenciará a ese “inestable sedimento geológico” que es “la cultura política liberal”, cuyos elementos “se deslizan continuamente, desde el momento que ésta es receptiva a los impulsos de la comunicación pública”. Y precisamente en la dirección de legitimar progresivamente —por efecto acumulativo— el recurso al argumento-Dios en *todo* el proceso deliberador, tras hacerlo “obvio” anteriormente en el horizonte existencial. La razonabilidad de su prohibición en sede parlamentaria se irá haciendo cada vez más difícil de defender y acabará siendo incomprendible al sentido *común*, que advierte que se trata siempre de la misma apuesta, tanto si discuten sobre ella los parlamentarios al deliberar las leyes, o si discutieron sobre ella los ciudadanos a la hora de elegir a los que tendrán que deliberar.

Efectivamente, ¿cómo es posible hacer que un argumento sea tabú en cuanto llega al parlamento o a los tribunales, una vez que ha sido legitimado en las discusiones en televisión, hogar catódico omnipresente (y meta-legitimador) que ya conforma casi hasta la saturación el mundo-de-vida contemporáneo? Fomentado en la esfera pública, colonizará la institucional. Porque la opinión pública, en el sentido de Habermas, es precisamente el interfaz entre la sociedad civil y las instituciones, entre intereses y normas, el lugar donde se modifica, se intensifica o se agota el *ethos* democrático, “fundamento” último y único de nuestras libertades individuales y colectivas.

Tanto más si “desde la izquierda”, la hermenéutica posmoderna de lo

políticamente correcto, que desagrada, creo, tanto a Habermas como a mí, va precisamente en la dirección de acoger la validez de *logoi* incapaces de dirigirse a todos (en definitiva irracionales), si son representativos de comunidades tradicionales, en una paradójica sinergia con las pretensiones clericales de todo monoteísmo; en Italia, Rifondazione Comunista (el homólogo de la *Linke* alemana, pero no en este tema, espero) no ha votado una ley contra la mutilación sexual de las niñas por considerarla demasiado severa, sorda a las raíces tradicionales y religiosas de tales prácticas identitarias, mientras que en el Reino Unido, el arzobispo de Canterbury, cismático desde la época de los Tudor, y no precisamente en la católica Italia, pidió que la *Common Law* incorpore elementos significativos de la *sharia* en nombre de esa misma lógica.

¿Primacía de la libertad o de la fe?

Por tanto, ¿qué es lo que la democracia está en su derecho de exigir (y tanto más en la versión deliberativa y no meramente procedimental de Habermas) a las “comunidades de interpretación” religiosas para que *no* contribuyan al colapso por corrimientos progresivos de la cultura liberal común hasta llegar a la caída del tabú del argumento-Dios en el parlamento y en los tribunales?

Retomemos la cuestión de la Vida, no negociable para el creyente. Para evitar que el discurso de la fe desborde de la esfera pública al ámbito institucional, las “comunidades de interpretación”, además de afirmar que la Vida es sagrada, dado que Dios es su autor y dueño, deberían añadir que sólo Dios juzgará en el fin de los tiempos y en lo más alto de los cielos, mientras que en tierra –aquí y ahora– la ley humana deberá permitir que el ciudadano (porque efectivamente eso es también el no creyente) viole y suprima algo que aún no considera, o ha dejado de considerar, vida *humana*.

Algunas “comunidades de interpretación” lo hacen (los cristianos valdenses en Italia, muchas confesiones protestantes en Alemania y en el mundo, e incluso muchos católicos en des-



obediencia a la Iglesia jerárquica). Es decir, mantienen como rigurosamente cierto que un pecado mortal no debe ser considerado un crimen por la ley. Y por ello han votado a favor de la ley que permite el divorcio y el aborto, y están dispuestos a hacerlo en favor de la eutanasia.

Son una minoría, y no por casualidad. Su praxis, que la democracia por lo demás tiene el derecho/deber de exigir (quiero que la ley te permita a ti, no creyente, practicar aquello que mi fe juzga como un pecado mortal), implica la primacía de la libertad ajena (¡incluso contra la Vida!) respecto a los

valores morales de la Verdad de cada uno, *relativizada* en la convivencia social, aunque vivida personalmente como algo indestructible.

Si a esto se replicara que no es realista pedir que las religiones promuevan una actitud-por-la-convivencia donde las *razones comunes* (y por tanto no la “criaturidad”) prevalezcan sobre la Verdad no negociable de sus respectivas morales (la “Vida”), bastaría con observar que entonces es igualmente ilusorio que tenga efecto la imposición habermasiana de que en el ejecutivo, en el legislativo y en el judicial pueda resonar exclusivamente un

logos laico o traducido en términos laicos (que es lo mismo).

De hecho parece irónica (pero no respecto al provincialismo periférico de la Italia monoconfesional, sino al pluriconfesionalismo extremo de Estados Unidos) la observación de Habermas según la cual “al fin y al cabo, por buenas razones, nunca se ha visto a un presidente europeo en oración pública”. En Estados Unidos, corazón e imperio del Occidente democrático, es verdad lo contrario: hace décadas que no se ve a un presidente —ni tampoco a un candidato— que no se haya inmortalizado en un lugar de culto y que no haya hecho referencia a Dios en su actuación institucional. Es más, los nombramientos de G. W. Bush en el Tribunal Supremo han respondido descaradamente a un criterio religioso *fundamentalista*, en cumplimiento de un pacto insensato estipulado durante la campaña electoral, *coram populo*, con las poderosísimas “comunidades de interpretación” de la derecha evangélica. Y los jueces del Tribunal Supremo son la “comunidad de interpretación” institucional que, con sus sentencias, ha dado un vuelco al horizonte constitucional estadounidense, y puede seguir haciéndolo.

En definitiva, aquí no se trata de saber si las comunidades religiosas son proclives a favorecer que Dios (en cualquier forma que se decline o se disfrace) siga siendo tabú en la argumentación política, sino si, en un marco democrático, y tanto más en el de una democracia deliberativa a la Habermas, dicho comportamiento es *necesario*. Parecería que sí, dado que Habermas subraya que, incluso “cuando se dirigen [sólo] a sus propios fieles, las Iglesias han de hablarles como a miembros religiosamente orientados de la comunidad *política*, sin ejercer ningún chantaje de conciencia”. Pero renunciar al “chantaje de conciencia” significa que los sacerdotes y los pastores, los rabinos y los mulás, no pueden amenazar ni siquiera con penas espirituales para ganarse la obediencia del rebaño, y —*a fortiori*— menos aún pretender imponérsela también a los no creyentes (en cuyo caso estaríamos

mucho más allá del chantaje de conciencia, estaríamos ante el mucho más temible chantaje del brazo secular).

Es más, parecería *taxativamente* que sí, en vista de que Habermas añade que las comunidades religiosas “no pueden hacer valer *su autoridad espiritual* en lugar de ese tipo de razones susceptibles de obtener una resonancia general”, y por tanto cree que puede liquidar todas mis críticas a sus presuntas debilidades frente al integrismo religioso con un: “está excluida de antemano cualquier interpretación Iglesia-Estado que induzca a tolerar cosas concretas” como “la discriminación de los homosexuales, las prácticas de ablación de clítoris, las violencias domésticas, los matrimonios forzosos, la poligamia, la negativa a la atención sanitaria”. “De hecho ambos”, comienza diciendo Habermas, “partimos del postulado de que el Estado democrático de derecho tutela derechos iguales para todos”.

¿Ambos quiénes? Habermas y yo, sin duda. ¿Pero y Dios? No todas las religiones, no todas las “comunidades de interpretación” realmente existentes. Y precisamente ésa es la piedra en la que tropezamos. Cuando se afirma que las Iglesias y las fes tienen derecho, en calidad de religiones, a participar en la vida pública, incluso con argumentos no traducidos e intraducibles, surge la pregunta (o por lo menos debería hacerlo): ¿las contribuciones de esas comunidades son *siempre*, de hecho, compatibles con los valores democráticos?

No es de esperar. Muchas no lo son. Por lo demás, si constituyeran siempre y únicamente ese patrimonio solidario que ya palpita en una democracia aquejada de una deriva cínicohedonista, el problema no habría surgido nunca. Si existe es porque en la Italia monoconfesional un inmigrante regular e “integrado” pretende que la policía le traiga a su esposa de vuelta a casa a la fuerza; y porque en la pluriconfesional Alemania otro inmigrante exige la reunificación familiar para una segunda esposa (solicitud atendida por un tribunal, si no se trata de una noticia manipulada por la prensa italiana); y en las mezquitas se piden

más cosas y peores, mientras que un papa alemán intenta reinstaurar las sanciones penales para el aborto —en Italia como en España, en Polonia como en Irlanda, y en cualquier lugar donde considere que las relaciones de fuerza le son favorables— y para la píldora del día siguiente, y para la RU846, y para la selección de los embriones sanos en la fecundación artificial, por no hablar del derecho elemental de cada cual sobre su propia vida (*vulgo* eutanasia).

Ambivalencia de las religiones y cultura política liberal

Habermas sostiene que “sobre los ámbitos vulnerables de la convivencia social, las tradiciones religiosas tienen la fuerza de articular intuiciones morales de manera lingüísticamente convincente”, es decir con una fuerza de persuasión emocional que la fría especialización médico-científico-sociológica del bienestar laico ya no tiene o nunca ha tenido. En cualquier caso, podría tener razón. ¿Pero qué hacemos con las intuiciones “moralmente equivocadas”? ¿Con la identificación con las SS de las mujeres que abortan? ¿O —menos repugnantes pero no menos “equivocadas”— con la homosexualidad como “trastorno grave” y sustancialmente como enfermedad; con las muchachas musulmanas que se pretende inmunizar contra la libertad sexual a base de ostracismo social y cosas peores; con los hijos de los testigos de Jehová a los que se les niega una transfusión; y con toda la caja de Pandora de la pretensiones que las religiones realmente existentes alegan (y multiplican)?

El problema surge, en definitiva, cuando las comunidades religiosas alegan “intuiciones morales incompatibles con las libertades constitucionales del individuo, cuando intentan imponérselas a sus fieles mediante el chantaje moral y cuando pretenden que también los no creyentes se plieguen a ellas, imponiendo sanciones judiciales y terrenales, además de las espirituales y celestiales, a las que son insensibles”. Si no se diera esta constelación de actitudes, que a menudo caracteriza las fes realmente existentes, sólo tendríamos

que vérnoslas con las Iglesias y con los creyentes que le gustan tanto a Habermas como a mí (probablemente los mismos) y que he ejemplificado, por *par condicio* nacional-religiosa, en el protestante alemán Bonhoeffer y en los “curas de calle” católicos italianos.

Pero no es así. Las comunidades religiosas más o menos excepcionalmente consiguen escindir en sí mismas y en sus fieles al creyente del ciudadano, y por tanto radicar en la esfera institucional el tabú del argumento-Dios. Más a menudo consideran la Verdad de su moral una razón más que suficiente para pedir su conversión en ley del Estado, tanto más si Habermas les autoriza a agitarla como argumento legítimo en la esfera pública (televisión, etcétera). Por otra parte, si no lo hicieran, habrían renunciado al argumento-Dios, y limitándose a argumentos de razón común o traducibles a ella, el problema, una vez más, nunca habría surgido.

No se trata por tanto de “preferir una esfera pública *liberal*” (en el sentido de Habermas: que admite verdades de fe, no traducidas) a mis excesos secularistas (que rechazan tales argumentos), porque “quien no quiere, o no sabe, deslindar sus convicciones morales y su vocabulario en sus componentes sacras y profanas, ha de poder participar igualmente en la formación política de la opinión incluso con un lenguaje religioso”. Habermas, en efecto, al hablar de “quien no quiere o no sabe”, soslaya los casos –cruciales– en los que resulte *imposible* escindir las dos componentes sin que se desvanezca la sustancia del argumento: la “criaturidad” en la discusión sobre el aborto y la eutanasia, por ejemplo.

Al contrario de lo que me atribuye Habermas, no tengo nada en contra de la traducción de valores desde el lenguaje religioso al secular. Es necesario, no obstante, tener claro que el lenguaje religioso no es nunca unívoco, y por tanto no será unívoca tampoco la traducción. El arsenal religioso ofrece infinitas sugerencias para la igualdad y la justicia, pero es igualmente inagotable, e incluso más, también en la dirección contraria. En las

Iglesias de Estados Unidos resuenan las homilías antirracistas exactamente igual que las que hablan de una voluntad divina de la supremacía blanca. Desde los textos sagrados se podrá intentar “traducir” para condenar la tortura, según el ejemplo de Habermas, pero para justificarla hay a mansalva: para justificar las guerras santas y las hogueras para los disidentes. Hoy, por lo demás, precisamente el argumento-Dios de la “criaturidad” es casi unánime entre los sacerdotes, rabinos y mulás para imponerle a un enfermo terminal una tortura hasta el último instante.

Sería verdaderamente una ingenuidad, que ni por asomo le atribuyo a Habermas, ocultarnos a nosotros mismos la ambivalencia *estructural* de las tradiciones religiosas. De las cuales son interpretaciones legítimas tanto san Francisco de Asís como Torquemada; son traducciones legítimas la “socialista” guerra de los campesinos y la reaccionaria insurrección de la *Vendée*; o más modestamente los valores reaccionarios del católico bávaro Strauss y los valores progresistas del teólogo Hans Küng. El relativismo de las interpretaciones, y de las éticas que derivan de ellas, es el núcleo de todo mensaje religioso, que de otra forma se agotaría rápidamente en el plano histórico.

Y entonces siempre se vuelve al mismo punto: las “comunidades de interpretación” son un recurso para la democracia si van en una dirección, y una amenaza si van en la otra. ¿Se permitirán únicamente voces en consonancia con el *ethos* republicano? En tal caso son traducibles por principio; y por principio no constituyen un problema. ¿Pero quién decidirá cuándo un argumento-Dios no traducible, en vez de enriquecer de solidaridad a un republicanismo que se ha vuelto árido pone en peligro la cultura liberal en lo que tiene de esencial e irrenunciable? ¿El parlamento, el gobierno, los tribunales?

Porque puede parecer fácil sustraerse a la dificultad invocando como criterio dirimente la censura del argumento-Dios sólo si y cuando instigue

a transgredir las leyes (instigue a la *ji-had* y al martirio terrorista, por ejemplo, pero también a “la discriminación de los homosexuales, las prácticas de ablación de clítoris, las violencias domésticas, los matrimonios forzosos, la poligamia, la negativa a la atención sanitaria”). Sin embargo, para ser coherentes, eso significa mandar callar en la esfera pública a quienquiera que pretenda subvertir las leyes actuales. No sólo al testigo de Jehová; también al católico que vilipendie como homicida a quien aborte. Pero si es legítimo argumentar en nombre de la “criaturidad” sobre la eutanasia y el aborto, ¿por qué no sobre la jerarquía familiar y la poligamia en nombre de las visiones del Profeta, argumento *igualmente* intraducible? ¿El Dios de Jesús es más Dios que el Alá de Mahoma?

En suma, si va a ser lícito sólo aquello que en las religiones es común con los valores del republicanismo constitucional, habrá que discriminar entre Iglesias, generando conflicto e incertidumbres: ¿disolver las “comunidades de interpretación” que no interioricen los valores constitucionales? ¿Y al cabo de cuántas infracciones? ¿Y establecidas por quién, en vista de que no se trata sólo de impedir la instigación al delito, sino también de bloquear toda predicación que, a través de la semántica de la ambigüedad, particularmente eficaz en la sugerencia de las referencias religiosas, debilite la lealtad constitucional, y por tanto esa “cultura política” que, según Habermas, tiene derecho a “establecer los parámetros de las discusiones públicas”?

Además, ya sabemos que la “cultura política liberal”, que fija “los parámetros de las discusiones públicas”, “se desliza continuamente” dado que es “receptiva a los impulsos de la comunicación pública”. Consentir que se infle con las hormonas de los argumentos-Dios intraducibles, significa fomentar que dichos argumentos, irracionales por definición (si no, serían accesibles para todo el mundo, no sólo para los fieles) hagan sinergia con las otras modalidades de persuasión que se sustraen a la limitación de deber argumentativo racional, que imperan en

el corazón de la esfera pública, en la televisión: *spots* publicitarios y “formatos” de entretenimiento. Aunque la observación pueda parecer irreverente, el *spot*, que desborda los márgenes de las defensas inmunitarias crítico-racionales tiene en común con la referencia intraducible a Dios un poder de seducción pre-racional o irracional; y ambos contribuyen a que se desmorone por obsoleta la idea de la obligación para los ciudadanos de rigor lógico-argumentativo como clave de arco irrenunciable de la convivencia democrática. Las filosofías del “todo es interpretación” añaden su especie de legitimación “elevada”.

En suma, yo diría que no hay salida: en la democracia igualitaria y participada, la esfera pública (la televisión *in primis*), con *todas* las motivaciones que son admisibles en ella, tiene que constituir el depósito de un *ethos democrático* sin el que la democracia liberal, desvitalizada hasta convertirse en procedimiento para la alternancia oligárquica, corre el riesgo de sucumbir a la primera crisis. Pero la religión *en cuanto* religión, en cuanto argumento-Dios intraducible, puede contribuir a ese *ethos* igual que puede socavarlo, debido al carácter estructuralmente ambivalente de su discurso. Mientras que la doble contabilidad habermasiana, entre comportamientos admisibles en la esfera pública y en la institucional, funciona sólo presuponiendo algo que no es cierto: que las comunidades religiosas, al enriquecer la convivencia con un *pathos* orientado a la solidaridad que el mundo laico habría perdido, no debiliten nunca el *ethos* democrático.

Era mi segunda objeción, que Habermas no toma en consideración, pero que no por ello queda refutada.

Una esfera pública no deformada

Esa omisión parece estar generada por el pesimismo radical de Habermas, quien vive como algo antropológicamente irreversible la deriva hedonista-egoísta-masificadora del liberalismo actual, y con ella la definitiva congelación de los movimientos progresistas, hasta el punto de elevar a la categoría de

principio ontológico el déficit de recursos solidarios endógenos de la democracia secularizada.

Pero, ¿por qué motivo “en los casos difíciles –por ejemplo en la discusión hasta demasiado emotiva sobre la aplicabilidad de la tortura en actos de terrorismo” deberían ser “sólo esas imágenes religiosas las que recuperen los sentimientos morales de justicia (incluso a los ojos de los no creyentes) sustrayéndolos a las ruinas de los prejuicios políticos”? En esa afirmación entra en juego, si acaso, un prejuicio de Habermas, francamente sorprendente: la idea implícita (pero necesaria para la sensatez de la frase) que el ateo y el agnóstico no pueden tener otras motivaciones más allá del puro interés utilitarista, incluida la razón de Estado. A parte del hecho de que ya el frío legalismo laico del culto a los procedimientos podría ser suficiente para oponerse “sin peros que valgan” a la tortura, ¿por qué motivo no tendría que existir un sentido de la justicia, es más, una *pietas*, una caridad, un amor por el prójimo, una solidaridad con los últimos, también de origen no religioso y no trascendente? Los diversos “médicos sin fronteras” y demás organizaciones humanitarias, que premian el sacrificio y desde luego no el “éxito individual”, maduraron en un ámbito perfectamente laico e incluso ateo.

Tanto es así que Habermas relaciona ese desierto de pasiones igualitario-solidarias laicas con el ocaso histórico del movimiento obrero. Por tanto, en principio es posible, incluso *sin* religión, un *ethos* y un *pathos* orientados a apoyar a los explotados y a los marginados. Sin, e incluso *en contra* de la religión, en vista de que el ágape de la fraternidad revolucionaria y de las luchas por la emancipación común a menudo ha tenido que colorearse de anticlericalismo y de ateísmo.

Pero la disponibilidad para el prójimo y para el sacrificio personal, el “calor humano” que es más necesario que nunca para que las democracias arraiguen en vez de decaer, de por sí no garantiza una propensión análoga a los derechos iguales para todos. Por

desgracia, puede conjugarse con la negación de las libertades más elementales. Ésa fue la trágica y reiterada enseñanza de las revoluciones “en nombre del proletariado”; ésa es actualmente la realidad cotidiana de las “comunidades de lucha” fundamentalistas, que desde la franja de Gaza hasta regiones enteras de Pakistán (sin olvidar el Afganistán de los talibán y la persistencia del jomeinismo en Irán) deben su éxito a un espíritu de solidaridad y de sacrificio por el prójimo que liga perfectamente con la omnipresente negación oscurantista de las libertades civiles de ese mismo “prójimo” (y con un odio al “enemigo” que llega hasta el terrorismo).

Un error doble desmiente, por tanto, la afirmación habermasiana de que “en la vida religiosa de las comunidades se halla aún intacto algo que en otras partes se ha ido perdiendo”. La capacidad solidaria de hacer frente al “fracaso de los proyectos existenciales” y a la “laceración de los contextos de vida”, no constituye el privilegio “intacto”, sino *espurio* como mucho, de las tradiciones religiosas. En el ámbito cristiano la caridad fraternal por parte de los últimos convive tranquilamente con el autoritarismo jerárquico del Opus Dei y con el pentecostalismo del “¡enriqueceos!”, mucho más afines al turbocapitalismo que a los anatemas del Evangelio contra los ricos. Y no se explica por qué se considera imposible de encontrar un sentimiento de solidaridad entre los ciudadanos no creyentes.

La deriva cínico-hedonista de las democracias occidentales, a merced de un egoísmo y de un conformismo de unas proporciones ya exponenciales, es indudablemente un *hecho*. La constante generación endógena de orientación hacia valores igualitarios y solidarios es por tanto *el* problema –esencial e imposible de posponer– de nuestras democracias si no queremos que el turbocapitalismo marque el comienzo de su extinción. Hasta aquí estoy plenamente de acuerdo con Habermas. Pero no está claro por qué el laicismo (ni siquiera en su forma extrema del ateísmo) tenga que

hacer cuerpo –como motor y causa de dicha deriva– con el liberalismo salvaje de la actual globalización. En el fondo, Reagan era creyente, al igual que Bush padre, y Bush hijo habla directamente con Jesús, los tres presidentes paladines de la escuela de Chicago.

Para Habermas, los anticuerpos deben consistir en “una esfera pública no deformada” y en “una tradición no desecada por el cientifismo”. Detengámonos en la primera. La comparto *toto corde*. Para que sea una esfera “no deformada” se le exige simetría comunicativa entre los ciudadanos, es decir, un *ser escuchados* igual y recíproco, y no un mero e hipotético derecho de hablar (que es una burla si queda relegado a Hyde Park Corner y similares formalismos apologéticos). Aproximarnos a ese ideal en lo posible, incluso en la época dominada por la televisión y por los motores de búsqueda, sigue siendo por tanto un imperativo democrático ineludible. Lo que implica un movimiento por la reforma de los sistemas televisivos también allí donde el “pensamiento único” no haya alcanzado los fastos de la Rusia de Putin y de la Italia de Berlusconi. Logrando un auténtico caleidoscopio de pluralismo informativo, fundado no obstante en la lealtad común a las que Hannah Arendt denominaba “modestas verdades objetivas”. Lealtad que se debilita no sólo cuando se hacen pasar por noticia los deseos del Pentágono sobre las “armas de destrucción masiva”, sino también cuando se vendan como *opiniones*, igualmente legítimas por sus quilates *factuales*, la más corroborada de las teorías científicas –la evolución de las especies según “azar más necesidad”– y la más reciente de las fantasías metafísicas, el “Diseño Inteligente”.

Pero antes de eso, como hemos visto, el “ser escuchados” igual y *recíproco* de la esfera pública descansa, ya sólo por su mera posibilidad, en el presupuesto de que quienquiera que hable se dirige a todos, que es exactamente lo que no puede ocurrir con un argumento religioso intraducible.

Por tanto, sin prejuzgar el estruc-

tural egoísmo antropológico del *homo saecularis* ni la vocación caritativa del *homo religiosus*, el problema del déficit de motivación-para-la-solidaridad en las sociedades democráticas del turbo-capitalismo, en su conjunto suena así: ¿cómo promover, incentivar, arraigar recursos motivacionales cívico-solidarios que sin embargo sean unívocos al fundar y alimentar el *ethos* democrático y no puedan convertirse nunca en factor de negación de las libertades del “disidente”?

Si “las características de esa cultura [democrática] dependen del precario equilibrio que se establece entre la fuerza vital de las tradiciones y su disponibilidad a una incesante revisión”, hemos visto que semejante contribución puede provenir de sensibilidades religiosas sólo si son capaces de interiorizar la primacía de la libertad ajena sobre la Verdad moral propia, hasta el punto de transgredirla si no transgrede una libertad análoga (lo que en la eutanasia no se da por principio, y en el aborto sólo mediante acrobacias anticientíficas). Y mientras sigue siendo un prejuicio inadmisiblemente excluir la capacidad de adaptación de las tradiciones ilustradas e igualitarias agnósticas y ateas, la atención debería centrarse en todo caso en la “fuerza vital” endógena que una praxis cotidiana coherentemente democrática puede desarrollar en el mantenimiento y el fortalecimiento del *ethos* cívico-solidario, dando lugar a una espiral virtuosa, en contra de su progresivo debilitamiento en la rutina institucional y mediática de los *establishments*, que en el ejercicio del poder cotidiano pisotean y desprestigian los principios solemnemente estampados en las Constituciones.

Turbocapitalismo y compromiso laico-progresista

A Habermas le sobra razón, naturalmente, cuando observa que “los viejos intelectuales de izquierdas” no “pueden presumir de oponerse con éxito a la despolitización de una esfera pública influenciada por las televisiones de Berlusconi”, pero desde luego no por exceso de laicismo. Empíricamente es

verdad lo contrario: las luchas de masas que en Italia se oponen desde hace años al creciente hiperpoder de Berlusconi (y la posición subalterna de las izquierdas oficiales) muy a menudo se caracterizan también por un radicalismo laico, tachado por dichas izquierdas de “laicismo esclerotizado” y cosas parecidas, de acento perfectamente habermasiano.

Por ello, si el problema es la apatía que en muchos países occidentales parece aquejar hasta la “congelación” al compromiso laico-progresista, la solución razonable es promover su *deshielo*, identificando sus condiciones culturales, sociales, políticas y organizativas, y esforzándose por su “implementación”, en vez de celebrar el escamoteo surrogatorio de un suplemento de alma que proceda de las religiones. Una vez que el movimiento progresista “se descongele” y vuelva a ponerse en marcha, la acción común con el progresismo creyente se producirá por sí sola, como siempre ha ocurrido, en contra de las “comunidades de fe” de interpretación conservadora o reaccionaria.

Recurrir al auxilio religioso como *deus ex machina* significa resignarse al declive *imparable* de la producción endógena de valores de igualdad y de motivaciones de solidaridad, hoy en día efectivamente desaparecidos en el Occidente de la apología liberalista, del conformismo opulento, de la “sociedad de los ganadores”. Pero la raíz de dicho déficit no es el exceso de activismo antirreligioso (¡tres o cuatro *best-sellers!*) al que Habermas imputa querer secularizar, además de las instituciones, también las conciencias y la sociedad entera, sino el proceso real de sustracción de soberanía a los ciudadanos, es decir, de libertad/poder prometidos por las democracias en cuotas iguales, más allá de las diferentes condiciones económico-sociales. Promesa no sólo nunca cumplida, sino hoy en día cada vez menos planteada, por el contrario, cada vez traicionada de forma más llamativa. Y no por culpa de una dislocación supranacional de los poderes debida a la globalización (eso *también*), sino sobre todo por el creciente vaciamiento de la representa-

ción, secuestrada monopolísticamente por partidos-máquina cada vez más autorreferentes. Un verdadero *gremio*, el de los políticos profesionales, como yo escribía ya hace un cuarto de siglo, que excluye a los ciudadanos de toda acción política auténtica.

Esta expropiación de libertades/poderes efectivos pone en marcha el círculo vicioso desmotivador: frustración de la participación política, refugio en los egoísmos privados y depresión de las virtudes republicanas orientadas a la solidaridad, aumento del poder del “gremio”, ulterior frustración de la pasión política cívico-participativa. Círculo tanto más devastador en la medida que la difusión de un *ethos* republicano es el único “fundamento” de la democracia, forma política obligada a sostenerse en el vacío colgado de la coleta (¿o era el cuello de la chaqueta?) como el barón de Münchhausen, en vista de que nace destruyendo todo fundamento trascendente y heterónimo.

Pero la motivación a la solidaridad se activa o se reactiva en primer lugar con la práctica de la democracia, no en el espurio y ambivalente socorro religioso. Desde ese punto de vista, una transformación de la televisión es mucho más importante que una transformación de las religiones, y a simple vista debería ser menos ardua, y con ella una educación crítica desde la infancia (los experimentos pedagógicos muestran que los niños muy pequeños comprenden la teoría de la evolución más “espontáneamente” que la fabulística religiosa), en una educación que por la misma promiscuidad de orígenes raciales y religiosos relativiza el sentido omnipresente de la fe recibida de la familia. Y de la misma forma, todas las acciones ilustradas y solidarias y las reformas políticas y de las costumbres que pueda inventar y materializar el compromiso progresista.

No es la laicidad la que hace árido al hombre, sino el liberalismo salvaje. La laicidad y el liberalismo salvaje no se superponen. Ni tampoco el individuo libertario y el individualismo egoísta. Es más, el máximo de indivi-

dualidad, es decir de libertad/poder para el individuo en tanto que irrepetible, puede conjugarse (e incluso debe hacerlo) con el máximo de solidaridad, de actuar-con, como sabían perfectamente Hannah Arendt y Albert Camus, quien llegó a acuñar la expresión *solitaire-solidaire* para semejante programa existencial y político.

He preferido responder de forma detallada a las objeciones que me dirige Habermas, incluso a riesgo de ser aburrido y farragoso, porque Habermas es desde hace mucho tiempo el más importante filósofo continental, influyente ya en áreas relevantes del pensamiento político estadounidense; y hoy sus tesis sobre las relaciones entre religión y democracia están convirtiéndose en una *koiné* utilizada por Iglesias y teologías muy conservadoras (hasta por Ratzinger), en busca de una “reconquista” del mundo postmoderno.

Por ello voy a responder también a algunas objeciones “menores”.

¿Extremismo secularista?

Escribe Habermas: “¿Puede el pensamiento posmetafísico excluir la hipótesis de que las tradiciones religiosas albergan en sí potenciales semánticos capaces de inspirar a la sociedad *en su conjunto*, una vez que se hayan explicitado sus contenidos *profanos* de verdad? A partir de Kierkegaard, hasta llegar a Benjamin, Levinas y Derrida, siempre ha habido ‘escritores religiosos’ que –independientemente de sus creencias personales– han sabido trasladar contenidos teológicos hasta el pensamiento secular”. Por lo pronto, no hay constancia de que Kierkegaard, Benjamin, Levinas y Derrida consiguieran alguna vez “inspirar a *toda* la sociedad” (cursiva de Habermas). Pero en segundo lugar, es totalmente arbitrario definir como “contenidos profanos de *verdad*” (cursiva mía) su elaboración inspirada en los “potenciales semánticos” de las “tradiciones religiosas”. Si acaso, lo que tales filosofías, y muchas otras, consiguen producir son propuestas de *sentido*, fascinantes para

algunos pero absolutamente discutibles para otros, hasta la insensatez o el antivalar. En cualquier caso, dichas propuestas filosóficas de por sí no constituyen en modo alguno un argumento racional en el *dia-logos* deliberante de los ciudadanos y/o de sus representantes en lo referente a la ley. Y por tanto dejan, con mayor razón, sin fundamentar las pretensiones de que un contenido teológico, *en tanto que* teológico, pueda entrar en el horizonte de dicho *dia-logos*, que para ser integrador tiene que poder dirigirse en principio a todo el mundo.

Habermas se preocupa, oportunamente, no sólo del aspecto jurídico-político de la igual dignidad de todos, sino también de las actitudes psicológicas que pueden atentar contra ella. Y por tanto, “la solidaridad cívica exige que, en la sociedad civil y en la esfera pública política, los agnósticos no miren ‘por encima del hombro’ a sus conciudadanos religiosos, considerándolos ejemplares de una especie protegida”. No obstante, los sacerdotes, pastores y rabinos, incluso los bastante “liberales” y progresistas (por no hablar de los imams y los mulás), raramente dejan de considerar al ateo como una persona “en busca de...”, que “todavía no ha encontrado...”, y en definitiva respetable pero mutilada de algo esencial para una completa *humanidad*. ¿Habermas también estigmatizará esta actitud como un “mirar por encima del hombro”? ¿Pero cómo podría no sentir de ese modo alguien que cree que sólo Dios es la salvación? ¿Y cómo podría no considerar la fe religiosa una forma de consuelo irracional quien por el contrario está convencido de que el ateísmo es la conclusión ineludible de una mirada no dogmática sobre la realidad, que atesora críticamente los resultados de las ciencias y de las insoslayables contradicciones de la teodicea?

En uno y otro caso, sin embargo, no se deriva automáticamente un “mirar por encima del hombro”. El creyente me considerará, con caridad, un ser incompleto, y lo le considerará a él, con solidaridad, alguien atrapado todavía en supersticiones, porque eso es lo que consideramos cada uno de las

* En castellano en el original (*N. de T.*)

convicciones “últimas” del otro, a menos que seamos hipócritas. Pero en nuestro relacionarnos políticamente, y también humanamente, puede fluir auténtico respeto mutuo, e incluso más, como podemos experimentar cotidianamente.

Que un “secularismo particularmente belicoso” que acaba “confundiendo el secularismo de la Constitución con la pretensión de secularizar la sociedad”, en el sentido de “desacreditar las doctrinas de fe en tanto que científicamente infundadas”, nazca “ciertamente no por casualidad en los países europeos de monocultura católica”, es por parte de Habermas un auténtico desliz, desde el momento que los episodios a los que evidentemente se refiere son algunos éxitos editoriales (Dawkins, Hitchens, Harris, Dennett, etcétera), *todos* de ámbito anglosajón, y a menudo estadounidense, ¡en las antípodas, por tanto, de la monocultura católica!

Y en cualquier caso no se entiende por qué el intento de “desacreditar las doctrinas de fe en tanto que científicamente infundadas” no puede pertenecer al normal ejercicio de la crítica de las opiniones –incluso cuando dichas opiniones expresan venerables “visiones del mundo”. Si no, tendríamos que tomárnosla con el “secularismo particularmente belicoso” de Feuerbach, y del Freud de *El porvenir de una ilusión*, y del Monod de *El azar y la necesidad*, y de quién sabe cuántos otros clásicos. Y acabaríamos poniendo en tela de juicio, para no ofender a los creyentes de una u otra fe, el derecho a escribir *Los versos satánicos*, o a dibujar viñetas satíricas irreverentes, o de rodar películas como las de Buñuel y de muchos otros.

Habermas concluye perentoriamente: “Las personas seculares y no creyentes tienen una actitud *agnóstica* frente a las pretensiones religiosas, mientras que las personas secularistas tienen una actitud *polémica* frente a la influencia pública de las doctrinas religiosas”. Lo primero sería aceptable, lo segundo, censurable. ¿Pero por qué? Los no creyentes, sin distinciones, tienen todo el derecho de ser tanto posi-

tivamente ateos (plano teórico) como polémicamente ateos (plano práctico) respecto a las religiones, es decir tienen el derecho de considerar argumentable en el plano racional tanto la existencia de Dios y del alma inmortal como el deber republicano de excluir a Dios del debate político. Que de hecho ésta última es la actitud más coherente con la democracia (sobre todo si es, a la manera de Habermas, no meramente procedimental) es lo que he intentado demostrar en las tesis y en esta réplica, dispuesto a cambiar de parecer sólo ante convincentes argumentos *puntuales* en sentido contrario. Que el agnosticismo, es decir, la imposibilidad de demostrar racionalmente tanto la existencia de Dios como su contrario, sea filosóficamente sostenible pero el ateísmo no, es además una leyenda que se repite como una jaculatoria, pero enormemente discutible y discutida¹.

Para hacerlo, Dawkins y Dennett eligieron la vía de un *naturalismo* que Habermas gusta de calificar de *duro*. No podemos discutir aquí todas sus argumentaciones, casi siempre convincentes (para mí) del lado crítico y *destruens*. En cambio, donde me parece que los autores de esa línea argumental se equivocan es cuando (no todos) imaginan que pueden explicar de forma naturalista la consolidación y la evolución de los *contenidos* morales y religiosos. No puedo profundizar aquí en esa crítica, pero observo *en passant* que esas pretensiones pertenecen al horizonte del cognitivismo ético (que Habermas –en una versión distinta– defiende, y que yo en cambio rechazo).

¿Qué fe?

La actitud del no creyente democrático tendrá que ser acaso diferente según el tipo de fe proclamada por el creyente.

Ante la fe en cuanto fe, consciente de su colisión con el saber verificable, ante aquello a lo que ya Pablo se

refería como *locura* (el término se repite cinco veces en pocos versículos, machaconamente: 1 Corintios, 1, 17-25), el ateo puede ser incluso solidario, en vez de fríamente agnóstico: es tu salvación, depende del uso mundano que hagas de ella, y si lo haces tomándote en serio el Evangelio, y poniéndote por tanto del lado de los últimos, ya estamos ambos comprometidos *mundanamente*. Efectivamente, sólo los valores de la lucha común interesan a quien piensa que todo nos lo jugamos en lo finito de la existencia.

Cuando en cambio la fe pretende ser también razón, es decir ser verdad cognoscible (por lo menos en lo referente a la doctrina de Dios de y del alma inmortal), como en la encíclica *Fides et ratio*, de Juan Pablo II, y en intervenciones más recientes del papa Ratzinger (por otra parte, co-redactor de la encíclica), y que en cualquier caso la fe nunca puede por principio entrar en conflicto con los resultados de un uso correcto de la razón, el pensamiento laico tiene todo el derecho, y en tanto que pensamiento crítico, me atrevería a decir que el deber, de oponerse a esa ambición desmesurada, mostrando la inagotable panoplia de contradicciones insoslayables sobre las que se apoya semejante pretensión.

Cosa distinta, obviamente, es la posibilidad de “extraer” de las creencias un núcleo racional, resultado plausible sólo *post-factum*, cuando la razón ha llevado a cabo operaciones de hermenéutica *inventiva*, ya con los tragediógrafos griegos y con Platón respecto al politeísmo mítico de la época, pero sobre todo desde que se conquistó la definitiva autonomía, en un conflicto incluso a muerte con los hermeneutas autorizados de las religiones: los curas y los teólogos.

Y no es una verdad de hecho ni siquiera lo que Habermas da por descontado: que son las “Iglesias” tradicionales las que constituyen “las herederas naturales de esas cuatro o cinco religiones mundiales que, a partir de la era axial, no cesan de plasmar los modelos culturales de las grandes civilizaciones”. Como observa Oliver Roy

¹ He intentado refutarla sumariamente, en controversia con Gianni Vattimo y Michel Onfray, en *Atei o credenti?*, Fazi Editore, Roma, 2007

en uno de los estudios más actualizados sobre el argumento, el actual “*revival*” religioso no concierne a las “Iglesias” tradicionales, ni siquiera en el ámbito musulmán, sino precisamente a “formas de religiosidad más fundamentalistas y carismáticas (evangelismo, pentecostalismo, salafismo, tabligh, neosufismo)” que compensan el declive “de las formas tradicionales de lo religioso (catolicismo, hanafismo musulmán, denominaciones protestantes clásicas como el anglicanismo y el metodismo)” y que son todos ellos “movimientos relativamente recientes. El salafismo se remonta al wahabismo, que fue fundado a finales del siglo xviii. Los evangelismos se sitúan en la tradición de los ‘despertares’ protestantes surgidos en el siglo xvii, y el pentecostalismo data de comienzos del xx. También las formas de budismo y de hinduismo que ‘convierten’ y se exportan son reformulaciones recientes, desde finales del siglo xix hasta finales del xx (Soka Gakkai, Falung Gong, Hare-Krishna, pero también el hinduismo político del BJP indio o el budismo theravada de Sri Lanka)” por no hablar “de los mormones y de los testigos de Jehová, que también se remontan al siglo xix, y que a finales del xx han experimentado un fuerte crecimiento en todo el mundo”. Es con la influencia de esas formas de fe, verdadera “mutación” a través de “corrientes que en Francia se definen como ‘sectas’, en Estados Unidos *cultos*, y de forma más general, ‘nuevos movimientos religiosos’”², y con sus pretensiones de hacer valer el argumento-Dios en la esfera pública con quienes habrá que vérselas cada vez más en el futuro; y no con los teólogos del tipo de Hans Küng, que han interiorizado íntegramente el deber cívico de garantizar por ley lo que para la fe es pecado mortal (eutanasia incluida, en el caso de Küng).

Ciertamente no “menor” sino *crucial* es en cambio la objeción que me dirige Habermas sobre el no-cogniti-

vismo ético, reivindicado por mí, que por el contrario sería irreconciliable con el “núcleo deliberativo del procedimiento democrático [para el cual] no basta con una mera verificación de opiniones y ‘valores’ sustraídos *a priori* de la argumentación”. Veamos.

El no-cognitismo ético

¿Qué conlleva, en negativo y en positivo, ese deber de argumentar racionalmente las propias preferencias, que Habermas y yo defendemos por considerarla esencial en una democracia tomada en serio? Negativamente significa que, al ser necesario que las opiniones sean argumentadas y no sencillamente contadas, pero al ser en cualquier caso *el voto* el momento del veredicto (aunque siempre revisable), las reglas de la campaña electoral deberán reducir en lo posible a los mínimos términos todos los factores irracionales del proceso persuasivo de adquisición del consenso. No sólo no “influyendo desde el exterior, por las buenas o por las malas, con amenazas o prebendas”³ —la intimidación mafiosa o la corrupción, por ejemplo— la voluntad del elector, sino limitando lo más posible las modalidades propagandísticas al “formato” único de la argumentación racional. Lo que, en campañas electorales dominadas por la televisión, no es por otra parte algo utópico. Bastaría con que no se permitieran *spots*, ni entrevistas a candidatos individuales, sino exclusivamente *debates*, con tiempos “pausados” y “largos” y otras modalidades que premien la racionalidad argumentativa y que desanimen otras, bien conocidas y hoy dominantes, formas retóricas.

Pero ni siquiera medidas de ese tipo, que a muchos les parecerían altamente antiliberales o no realistas, y ni siquiera si fueran la consecuencia de unas medidas que hubieran multiplicado de forma estructural y permanente las posibilidades de participación cívica, a través de los movimientos y las asociaciones (siempre con modalidades orientadas al debate ra-

cional, pero entonces excluyendo los lenguajes religiosos no traducidos), serían suficientes para configurar “la política como un proceso que resuelve los problemas [...] bajo el perfil *del igual interés* de todos los ciudadanos —y por tanto de la forma objetivamente más útil— [y] bajo el perfil de la *justicia*”. “El igual interés de todos los ciudadanos”, enarbolado aquí por Habermas como palanca del razonamiento, sigue pareciéndome imposible de encontrar y sigue sonándome, en cambio, como un mito reaccionario apologetico. Y lo mismo vale para la “solución objetivamente más útil”, aunque se identifique con la “perspectiva de resultados razonables”.

La idea de un “interés común” en efecto implica ya una sociedad absolutamente igualitaria, además de absolutamente homogénea en cuanto a los valores de fondo. Allí donde se den —más o menos— desigualdades sociales no pueden existir más que intereses —más o menos— conflictivos. Pero incluso la más radical igualdad socioeconómica imaginable no inmunizaría a la sociedad de conflictos “espirituales”, del tipo que cotidianamente nos plantea la bioética. ¿De qué forma una argumentación racional podría dar lugar a una solución “objetiva” por “razonable” y por tanto “común”, sobre temas tan controvertidos como el aborto y la eutanasia, sin compartir previamente unos valores sustantivos extremadamente “fuertes”?

Semejante interés común no puede encontrarse ni siquiera en el plano puramente procedimental, de las reglas del juego, de la Constitución, a menos que los valores republicanos no hayan sido ya interiorizados *por todos* (pero los problemas nacen precisamente porque *no es así*). Al fundamentalista islámico que prefiera el Corán como Constitución o al nazi entusiasta del *Führerprinzip* no hay posibilidad de aducirles argumentos racionales a favor de la superioridad de la democracia liberal que no hayan sido ya presupuestos *in nuce*. Se trata en definitiva de un conflicto que contempla a Dios, o al Destino de la Nación, enfrentado a la

² O. Roy, “Secularisation et mutation du religieux”, *Esprit*, octubre de 2008, págs. 10-11

³ J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós Ibérica, 2003

igualdad de las opiniones de los ciudadanos, conflicto no conciliable racionalmente porque es entre valores últimos. Y el hecho de que el nazi y el fundamentalista islámico acepten participar en la vida democrática y en las consiguientes discusiones no implica ninguna contradicción (ni siquiera pragmática) con sus valores últimos, sino coherencia de un uso instrumental de las oportunidades democráticas.

Ahora bien, el no-cognitivismo ético, en sus variadas tendencias, presenta como pretensión esencial *únicamente* la siguiente: una norma no consigue nunca ser justificada sin que la argumentación racional no tenga en un momento determinado que recurrir a otra norma (de nivel superior) que actúe como criterio y fundamento de justificación (análogamente si en vez de normas habláramos de valores). ¿De verdad es posible sustraerse a este horizonte lógico-existencial (o maldición, para algunos), donde un evidente retroceso hasta el infinito impone que el valor último (o primero, si se prefiere) no pueda ser a su vez fundado racionalmente sino que tenga ineludiblemente que ser elegido (ya resulte ser común o conflictivo para los interlocutores)?

Nadie ha mostrado nunca una solución semejante; de lo contrario cualquier no-cognitivista, desde el momento que la pasión por la verdad es su estrella polar (como para todo filósofo), se habría pasado ya con armas y bagajes al bando del cognitivismo ético.

Pero asumamos igualmente por hipótesis que una opción, por ejemplo a favor o en contra de la legitimidad de la eutanasia, sea verdaderamente una cuestión de “aprehensión racional”. A la pretensión formulada por *Ticio* de que la eutanasia –entendida como suicidio asistido de alguien que vive como una tortura una enfermedad terminal– tiene que ser lícita dado que la decisión sobre la propia vida pertenece evidentemente a quien la vive, *Cayo* intentará contraponerle todas las co-

nocidas objeciones, desde la *slippery slope* a los casos de incapacidad volitiva (niños, disminuidos psíquicos); pero en última instancia no le quedará otra cosa que objetar, en el caso circunscrito a los adultos conscientes, más que “la vida pertenece a Dios”, en vez de al individuo que la vive: es decir un dogma religioso. Afirmación que no podrá hacer valer como “argumento” para la promulgación de una ley, dado que una ley no puede discriminar a quien no es creyente, sometiéndolo a una “Verdad”, la “criaturidad”, que lo es sólo por razón de fe.

Pero si se propusiera seguir haciéndolo, violando ya con ello el carácter puramente racional de la interacción discursiva, e invocara como dirimente el recurso al voto (es decir, a la “mera verificación” del peso relativo de las dos “opiniones” en conflicto), deberá aceptar que la que se mida en las urnas con su moral sea *cualquier otra* moral igualmente planteada de modo dogmático. Por ejemplo, en contra de la moral que impone apurar hasta la última gota el cáliz de una vida que se ha reducido a una tortura, *Sempronio* podría alegar la moral que impone suprimir esa vida, por ser inhumana. No obstante, *Cayo* consideraría inadmisibles un voto semejante, aunque la moral de *Sempronio* tenga un carácter decisionista y por tanto irracional, indudablemente no superior a la dogmática del argumento-Dios.

Razón no mutilada y razón mínima

Volvamos a formular el conflicto entre dos normas morales de signo contrario según un ejemplo efectivamente ocurrido: la obligación de llevar a término un embarazo (intentada a base de leyes y/o referéndums tanto en Europa como en algunos Estados norteamericanos), o viceversa, la obligación de interrumpirlo, si ya se tiene un hijo (impuesta por el gobierno chino para evitar un colapso social por superpoblación). Para dirimir el conflicto, en caso de que las dos morales fueran propuestas como leyes en un mismo país democrático, habría que ponerse de acuerdo sobre una

metanorma, es decir, sobre el procedimiento para decidir. En este caso, las posibles son exclusivamente dos: o cada cual decidirá sobre sí mismo según su propia moral (metanorma libertaria), o una de las dos morales pasará a ser vinculante para todos basándose en la votación (metanorma mayoritaria). *Cayo*, lo sabemos, rechaza la primera. Pero si elige la segunda, una mayoría podría establecer *legítimamente* (debido a que sigue un procedimiento aceptado también por *Cayo*) que el aborto sea obligatorio después del primer hijo. *Cayo*, sin embargo, declarará ilegítima esa decisión por mayoría, e incluso totalitaria (lo ha hecho, en voz de Karol Wojtila, por mucho menos –por la simple posibilidad del aborto en casos delimitados– ante el primer parlamento polaco libremente elegido desde la posguerra).

Cayo, como máximo y *oberto collo*, aceptaría una votación que decida entre su norma sustantiva y la metanorma libertaria (que además era la proposición de ley de *Ticio*), violando el principio de igualdad entre votantes, porque pretende *sólo para sí* el derecho a que se decida con el voto un contenido moral (legalidad del aborto y/o de la eutanasia), pero niega ese derecho a la moral “compasiva” de *Sempronio* o a la “malthusiana” de los dirigentes chinos.

En suma, para negar la conclusión pro eutanasia y pro aborto (en la forma de “libertad para”, decidida autónomamente por cada uno, la propuesta de *Ticio*), es necesario introducir como valor supremo el “criaturismo” (en lo que además es sólo *una* de las muchas teologías posibles), mientras que el recurso *exclusivo* de la argumentación racional comporta la superioridad jerárquica de los valores implicados en el diálogo (igual dignidad/libertad/poder entre los interlocutores) tanto respecto al valor-Dios del “criaturista” como al valor-naturaleza (o raza, etcétera) del “malthusiano”.

La indecidibilidad racional entre valores últimos no es una hipótesis escolástica de obtusos no-cognitivistas, sino una realidad cotidiana de toda so-

ciudad éticamente pluralista. Sin embargo, por el lado de *Cayo* la indecibilidad entre valores últimos es también una contradicción, siempre y cuando *Cayo*, al mismo tiempo que continúa rechazando el derecho a la eutanasia, y exigiendo por ley la obligación de “vivir” hasta las heces una tortura terminal, pretenda reafirmar (como generalmente hace) su fidelidad a los valores de la democracia liberal.

Por otra parte, *Cayo* podrá incluso negar la existencia de tal contradicción lógica y pragmática, haciendo imposible también en ese plano cualquier aproximación a un entendimiento (que para Habermas en cambio es inherente a la acción comunicativa). Obstinción comprensible, porque al admitir la contradicción *Cayo* tendría que reconocer el carácter *segundo* de su adhesión a la democracia, respecto a la primacía en cuanto a los valores de la pulsión teocrática a hacer que todos respeten la voluntad de Dios (eventualmente disfrazada de “ley natural”). No sólo, al reconocer el carácter no argumentable racionalmente de semejante jerarquía, se haría evidente también la esencia *irracional* de la fe.

Por último, la pretensión cognitiva no sólo es circular, no sólo es de todas formas inaplicable a cualquier “mundo de vida” articulado y pluralista, en donde los otros valores sean percibidos por algunos “interlocutores” como valores más relevantes respecto a la racionalidad argumentativa, sino que además la racionalidad que todo el mundo ya debería haber interiorizado como criterio de *valor supremo* sería además esa “racionalidad mínima” de los hechos verificables + la lógica, que en cambio Habermas ha estigmatizado infinidad de veces como una forma reificante y por tanto inaceptable de racionalidad. Todo aquello que “suma” sería de hecho un ulterior presupuesto de valor.

Las cosas como son: una “razón no mutilada”, esto es que supere la fórmula “hechos verificables + lógica”, ha de contener ya una idea compartida de “justicia”, es decir debe presuponer el mismo criterio supremo de valor. Y es

más, debe constituir “un saber de fondo en conjunto *aprobemático*” (cursiva mía) también respecto a la “totalidad de todas las relaciones interpersonales reguladas de forma legítima”⁴, que es exactamente lo que *nunca* ocurre en la acción política aunque sea sólo discursiva, como hemos visto en los ejemplos anteriores.

Por añadidura, la acción política nunca es sólo cooperativa, es contemporáneamente conflictiva, incluso entre los que están comprometidos “en el mismo bando”. Cada uno, en la tarea *común* de alcanzar un objetivo y derrotar a un adversario, sigue cultivando también (y a menudo, sobre todo) finalidades *propias*, atribuyendo por tanto a la acción común un futuro distinto del de sus compañeros de lucha (son las “esperanzas”). En la Barcelona de 1937, unánimemente en guerra contra “los cuatro generales que se han alzado”⁵, las masacres estalinistas de anarquistas y militantes del POUM podrán considerarse un caso extremo; pero también en las situaciones de paz los participantes cooperativos de una acción política persiguen objetivos recíprocamente conflictivos (reforzar o debilitar un liderazgo, preparar una acción posterior que no se comparte, etcétera).

Y dado que la acción de cada uno, reducida ya a un solo “objetivo común razonable”, se ve “sustraída” y “plegada” por la acción de los demás (los adversarios, los indiferentes), de forma que la heterogénesis de los fines constituye no la excepción sino un caso particularmente evidente de la estructura misma de la acción, y dado que, como sostiene Hannah Arendt y confirman todos los acontecimientos cruciales, la acción es por naturaleza imprevisible (su evolución y sus efectos no son calculables, de lo contrario no se trataría de acción sino de rutina), podría ser más “racional”, paradójicamente, seguir la ética de la convicción respecto a la ética de la responsabilidad.

⁴ Id., *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós Ibérica, 2002

⁵ En castellano en el original (*N. de T.*)

No puedo discutir aquí en detalle la ética habermasiana del discurso y la *Teoría de la acción comunicativa* que constituye su trasfondo, cosa que intentaré en otra ocasión. En su réplica, Habermas ha considerado “más bien obvias” sus “propuestas sobre el papel público de la religión”, pero sabe bien que eso es la modestia de una hábil jugada retórica. El papel público de las religiones es ya hoy y será cada vez más una de las cuestiones más controvertidas en la crisis de las democracias occidentales. Espero por tanto que el debate no acabe aquí, y que una respuesta de Habermas a estas objeciones más detalladas aporte argumentos que puedan convencerme. ■

Traducción de Alejandro Pradera.

Jürgen Habermas es autor de *Facticidad y validez*, *La inclusión del otro*, *La constelación postnacional* e *Israel o Atenas*.

Paolo Flores D'Arcais coeditor de la revista *Micromega*. Autor de *El desafío oscurantista*.