

ONCE TESIS CONTRA HABERMAS

PAOLO FLORES D'ARCAIS

1. Desde hace algunos años Habermas propone la cuadratura del círculo: mantener fijos los principios de la democracia liberal siguiendo una exigente versión republicana (rigurosa neutralidad del Estado respecto a creencias, ideologías y visiones del mundo; soberanía efectiva—delegada/participada— de todos y cada uno; deliberación mediante argumentos racionales universalmente accesibles; necesidad de un *ethos* constitucional generalizado, mejor dicho, casi omnipresente), y al mismo tiempo reconocer no sólo como legítimas las “razones” religiosas en cuanto tales —es decir, las argumentaciones y las motivaciones políticas que recurren a Dios—, sino considerarlas incluso útiles, y en última instancia imprescindibles en el cuadro de la convivencia de la democracia liberal.

Según Habermas, semejante reconocimiento conlleva nada menos que el deber, para los ciudadanos no creyentes, de traducir en términos laicos las “intuiciones” y las “razones” que el ciudadano religioso sabe expresar sólo en términos comprensivos de su experiencia de la fe. Sin esa actitud cooperativa, el ciudadano creyente soportaría de forma asimétrica —respecto al ciudadano laico— la carga de la tolerancia hacia las demás visiones alternativas del mundo: sufriría una discriminación.

Y más. Se insta al ciudadano carente de fe religiosa a conceder un “potencial de verdad también a las imágenes religiosas del mundo”. Es más, se le insta a *abrirse* a dicha posible verdad. En la escalada habermasiana de encomio cívico-democrático de

las religiones, no basta con otorgar “a las comunidades religiosas reconocimiento público por la contribución funcional que aportan a la reproducción de motivaciones y actitudes deseables”. La modernidad ha de ser vivida *normativamente* por los laicos como “un proceso *complementario* de aprendizaje” donde “para el ciudadano insensible a la religión” es taxativa “la invitación a definir *autocríticamente* la relación entre fe y ciencia”, abandonando por tanto el ateísmo tradicional. En el ámbito de un genérico “ejercicio de una frecuentación autorreflexiva de los límites de la Ilustración” que desemboque en la “superación autorreflexiva de la conciencia de sí mismo de la modernidad, laicamente endurecida y exclusiva”.

La aparición del patriotismo constitucional, donde la convivencia está regulada “autónoma y racionalmente mediante los instrumentos del derecho positivo”, *etsi Deus non daretur*¹, queda por lo tanto inevitablemente convertida por Habermas en el cuaresmal ascetismo autocrítico al que quedan subordinadas la cultura, la práctica política y la experiencia existencial del laicismo ilustrado, como expiación de la presunta aflicción asimétrica con la que, desde hace algunos siglos, supuestamente se habría oprimido a los creyentes.

Es bastante comprensible que otro alemán de reconocido prestigio, Joseph Ratzinger, vaya de la mano con esa “razón postsecular” habermasiana.

2. ¿En qué sentido, sin embargo, soportaría el creyente la vejación de una pretensión asimétrica por parte de Estado, cuya tradicional neutralidad laica no sería por tanto en absoluto imparcial? En primer lugar porque se cuestionaría *injustamente* “a los ciudadanos creyentes su derecho a contribuir a las discusiones públicas en lenguaje religioso”. La cláusula “*etsi Deus non daretur*”, en otros términos, sería persecutoria, puesto que impone al creyente una renuncia al argumento-Dios, renuncia onerosísima que obviamente al laico no le cuesta nada.

En realidad, el carácter *deliberante* de la democracia liberal, es decir la condición de una argumentación pública que alegue razones “igualmente accesibles a todos”, compromiso que Habermas señala como básico e irrenunciable (estaría en peligro, en caso contrario, la democracia misma), exige por parte de *todos* los ciudadanos, creyentes o no creyentes, la *misma* autolimitación: suspender cualquier principio perentorio de autoridad. Ante la irrecusable demanda de argumentación —¿por qué?— no es admisible responder con el absolutismo de un “¡porque sí!” (*Why? Because! Pourquoi? Parce que! Dla czego? Dla tego!, etc.*) Precisamente por eso “el Estado constitucional democrático (...) constituye una forma exigente de gobierno”.

No es cierto, pues, que sólo el creyente tenga que renunciar a su “porque sí”. El uso público de la razón excluye el dogmático “Dios lo quiere” (que siempre es el Dios *propio*) exactamente como cualquier otro presupuesto ideológico —agnós-

tico, pagano, ateo— desde el naturalismo depredador de la tierra y la sangre a la radical no violencia pacifista, desde una moral de hedonismo universal a la ética de una solidaridad que llega hasta el sacrificio. Todos tienen que renunciar a sus presupuestos de valor, creyentes y no creyentes.

De hecho, “la asunción de una razón humana común es el fundamento epistémico” del Estado constitucional democrático, que sigue estando amenazado por el “potencial de conflicto (...) aún hoy inalterado (...) entre las convicciones existencialmente relevantes de los creyentes, de los no creyentes, de los seguidores de otras religiones”, si no se salvaguarda el espacio público como horizonte argumentativo *común*, precisamente excluyendo de él los diferentes presupuestos de valor. A excepción, por supuesto, de ese “*ethos* cívico igualitario” que constituye el fundamento mismo del Estado constitucional democrático y del que, de hecho, forma parte indisoluble. Un *ethos* que no se da en absoluto por descontado, que es más bien problemático y sobre el que tendremos que volver.

3. Habermas articula su “republicanismo kantiano” con una contradicción: pese a que “toda religión es en origen una *comprehensive doctrine*”, que “reivindica la autoridad para estructurar totalmente una forma de vida”, los creyentes “han de poder expresar y motivar sus convicciones en un lenguaje religioso aun cuando no encuentren «traducciones» laicas para ellas”. Pero el lenguaje religioso “ca-

¹ Aunque Dios no existiera.

rente de traducciones laicas” se caracteriza *en esencia* por el carácter dirimente del recurso “Dios lo quiere”. Y por lo tanto por la pretensión, permanentemente acechante, de “estructurar totalmente una forma de vida” adecuando las leyes del Estado a su propio dogma.

*Contradizion che nol consente*² [contradicción que lo hace imposible] tan lampante que Habermas tiene que asegurar también lo contrario: “la inserción de justificaciones religiosas en el proceso legislativo lesiona el principio mismo [de la separación entre Estado e Iglesia]”. Y deducir lógicamente de ello que “los ciudadanos religiosos pueden expresarse en su lenguaje solamente con la reserva de la traducción”.

El argumento religioso, en suma, es legitimado por Habermas sólo si es traducible en términos no religiosos. Prescindiendo del argumento Dios, para entendernos. Y por ello, en el horizonte común y vinculante del “*etsi Deus non daretur*”. Lo que significa, entonces, que el argumento religioso es válido si y sólo si resulta *superfluo*. Habermas pretende enmendar su primera contradicción con una ulterior contradicción.

Por lo demás, el creyente puede incluso sustraerse a la carga de la “traducción”. Para Habermas, la tarea corresponde a los no creyentes (¡asimétricamente!): es preciso “esperar de los ciudadanos laicos que participen en iniciativas dirigidas a traducir contribuciones relevan-



Habermas

tes desde un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible”, ejercicio del que “las razones religiosas puedan emerger en la forma metamorfoseada de argumentaciones universalmente accesibles”.

¿Y si, a pesar de toda la “buena voluntad” laica, dicha traducción resultara imposible? En nombre de Dios se pueden imponer normas que ninguna argumentación racional conseguiría hacer compatible con los valores que Habermas considera —con razón— esenciales en un Estado constitucional democrático (y por tanto irrenunciables). Son tantísimas estas normas antidemocráticas que su nombre es “legión”. Y se trata de pretensiones no precisamente trasnochadas. Mejor dicho, están cada vez más presentes.

El *diktat* de las “operaciones cooperativas de traducción” que Habermas quiere descargar en los no creyentes oculta por tanto la circunstancia decisiva: que la prevista traducción —en términos laico-democráticos— es a menudo imposible. Dicha previsión expresa sólo un *wishful thinking*. Por lo demás, todas las polémicas actuales, que han llevado a hablar incluso de choques de civilizaciones, nacen de

la imposibilidad de traducir en términos laico-rationales las pretensiones religiosas *cruciales*. Hasta el cardenal Tettamanzi, hoy arzobispo de Milán y, al igual que su predecesor Martini, mucho más abierto a las razones laicas que los dos últimos pontífices romanos, tuvo que reconocer en un diálogo conmigo que “sólo partiendo de una concepción antropológica que contemple la realidad de Dios —del Dios cristiano— se puede decir un «no» absoluto a la eutanasia” (*MicroMega*, 1/2001).

4. Queda pues establecido —también para Habermas— que “las convicciones existenciales radicadas en la religión, gracias a su referencia —acaso defendida racionalmente— a la autoridad dogmática de un núcleo inviolable de infalibles verdades reveladas, se sustraen a ese tipo de discusión discursiva *sin reservas* a la que están expuestas otras orientaciones vitales”. Dicho sin perifrasis: el creyente, *en cuanto creyente*, no sabe dialogar racionalmente.

Habermas intenta salir de la espiral de contradicciones en la que se ha enroscado, distinguiendo entre el ámbito estrictamente político-estatal y el de

la opinión pública. Sólo en el primero de ellos debería ser válido de forma rigurosa y sin excepciones el imperativo del laicismo, del “*etsi Deus non daretur*”. “El principio de la separación entre Estado e Iglesia *obliga* a los políticos y a los funcionarios en el ámbito de las instituciones estatales a formular y a justificar las leyes, las decisiones judiciales, las ordenanzas y disposiciones *exclusivamente* en un lenguaje accesible en igual medida a todos los ciudadanos” [cursivas mías].

En cambio, de tal obligación Habermas exime a los ciudadanos en cuanto tales y a sus organizaciones políticas (además de las de la sociedad civil), porque “extender ese principio desde el plano institucional a las opciones de las organizaciones y de los ciudadanos en la esfera pública política” constituiría “un exceso laicista de generalización”. Así se postulan, sin embargo, dos universos de comunicación separados, regidos por reglas opuestas e incompatibles. Paradójicamente, Hillary Clinton (senadora), cuando pide el voto, no podría sacar a colación a Dios, mientras que su marido Bill, que igualmente pide el voto para ella, sí.

No obstante, Habermas recalca taxativamente que “el carácter discursivo” de las consultas que preceden a una decisión legislativa es válido como componente esencial e *invulnerable* del procedimiento constitucional democrático. Por ello, ¿cómo es posible respetar celosamente esa limitación para los que desempeñan un cargo electivo, y eliminarlo para los candidatos, los creadores de opinión y para los

² Dante Alighieri, canto XXVII del *Inferno*.

ciudadanos? Ni siquiera la más rígida institucionalización de la duplicidad sería suficiente para la tarea. En la democracia representativa, el proceso electivo/legislativo es en realidad un *continguum* circular de opinión pública-asociacionismo político-poderes institucionales-opinión pública.

Habermas intenta escapar de sus propias antinomias teóricas con una “solución” pragmática impracticable. Esconde un *non sequitur* mediante un espejismo. La realidad, por lo demás, (y *lo dramático* del problema) es que en la esfera pública *todos* (o por lo menos *demasiados*, y son cada vez más) invocan el nombre de Dios.

5. Y sin embargo, Habermas insiste en la presunta persecución de los creyentes: “la carga de la tolerancia no está repartida simétricamente entre creyentes y no creyentes, como demuestran las normas más o menos liberales sobre el aborto”. Pero la realidad es al contrario. Todas las leyes de Occidente sobre el aborto, incluso las que se inspiran en la más abominable (para un creyente) permisividad, *no obligan* a ninguna mujer. Nunca. Le dejan *libertad* de elección. En cambio, es Ratzinger quien quiere imponer a la mujer no creyente, o de otra religión, una prohibición sancionada penalmente.

Resulta aún más evidente la asimetría —de signo contrario a la que lamenta Habermas— si pasamos del aborto a la eutanasia. En este caso ni siquiera existe la coartada de una segunda “persona” (el feto), cuyos derechos habría que tutelar. En el suicidio asistido (eso es la eutanasia, y no la eutanasia nazi, homicidio SIN consentimiento, sacada a colación por la Iglesia como indecente falsificación polémica) sólo existe el derecho de un condenado a muerte terminal (e inocente) a abreviar su tortura (y el derecho a una ejecución no precedida de tortura está reconocido, en los países donde la pena capital sigue vi-

gente, hasta para los peores criminales!).

En suma, y una vez más: la presunta “asimetría” laica deja libertad a los ciudadanos creyentes de utilizar o no un derecho. La imposición del punto de vista creyente mediante la ley *obliga* en cambio al no creyente, que tiene vetado hacer todo aquello que el Papa considera “pecado” so pena de ir a la cárcel.

¿Qué significa entonces que “un Estado no puede imponer a los ciudadanos a quienes garantiza libertad religiosa ninguna obligación irreconciliable con su vida de creyentes” porque ello significaría “pedirles lo imposible”? ¿Que no puede pedirles que practiquen *obligatoriamente* el aborto (la eutanasia, la anticoncepción, etc.), o que no puede pedirles que renuncien a imponer *a los demás* (de distintas creencias o ateos), mediante la fuerza del brazo secular, su particular estilo de vida, aunque fueran mayoría aplastante?

Lo primero es algo que ningún laico ha pedido nunca; la segunda pretensión es irrenunciable para una democracia liberal, y es de hecho parte indisoluble de la definición de patriotismo constitucional.

En cambio, Habermas quiere decir lo contrario cuando insiste en que “el Estado liberal no puede transformar la necesaria separación institucional entre religión y política en un peso mental y psicológico que es imposible imponer a sus ciudadanos creyentes”.

6. Pero cuidado: no imponer “pesos mentales y psicológicos”, y menos aún “ninguna obligación irreconciliable con su vida de creyentes”, parece justo y razonable, pero puede abrir una caja de Pandora de intolerancias encarnizadas. Efectivamente, todo depende de lo que les exija su “vida de creyentes”. Si exige la hoguera para los herejes (o incluso para el autor de una simple “viñeta satánica”), el Estado no sólo puede, sino que *debe*, imponer al creyente el

“peso mental y psicológico” de la renuncia a esa religiosísima pulsión suya. Si exige la mutilación genital de las niñas, el Estado no sólo puede, sino que *debe*, castigar (con severa *impiedad*).

Efectivamente, sin duda lo trágicamente cierto es que para muchos ciudadanos creyentes “su concepto de justicia basado en la religión les dice lo que es o no es políticamente justo, de modo que son incapaces de percibir la atracción ejercida por ninguna razón laica”. Pero Habermas no se da cuenta de que al recoger *toto corde* esa “objeción” de Weithmann considerándola “a mi juicio decisiva”, acaba legitimando potencialmente *cualquier* intolerancia religiosa.

De hecho, el creyente *kamikaze* es precisamente quien siente menos que nadie “la atracción de una razón laica”. Y lo mismo vale para el creyente que exige la hoguera para la página “ofensiva”, o secuestra en casa a su hija tentada por el “estilo occidental”, o le pega una paliza (hasta matarla, tal vez) si no se aviene al matrimonio que le imponen, o para quien, como buen Testigo de Jehová, deja morir a su hijo cuando éste necesita una transfusión. ¿Y por qué no la poligamia, el canibalismo, la pedofilia, el abandono de los recién nacidos y acaso los sacrificios humanos rituales, en vista de que religiones milenarias y grandiosas los han convertido en deber y en *pietas*?

“El Estado liberal que protege igualmente todas las formas de vida religiosa” es por lo tanto liberal sólo en la idiosincrasia anti-laica en la que se ha sumergido Habermas. El Estado liberal no puede ni debe tutelar todas “las formas de vida”, sino exclusivamente las libertades constitucionales de *todos* los ciudadanos. Y por lo tanto, tutelar las “formas de vida” (religiosas o no) sólo si son compatibles con la democracia republicana.

Por ello, y para salvaguardar de forma *simétrica* a los ciuda-

danos, el constitucionalismo liberal *debe* imponer un “peso mental y psicológico” *asimétrico* sobre cada uno de ellos: que eso suponga o no una carga (y una carga más o menos pesada) para quien vive una determinada convicción religiosa o filosófica mide sólo la distancia, la conflictividad y eventualmente la incompatibilidad entre dichas convicciones y el Estado liberal.

Ese “esfuerzo de aprendizaje y de adaptación exigido a los ciudadanos religiosos”, que queda claro, no es algo que se “ahorran los ciudadanos laicos”. Es irrenunciable para la democracia, y por tanto se le exigiría también a un ateo que considerase “ley de la Naturaleza” un vitalismo depredador con connotaciones racistas, o que afirmara que la homosexualidad es una enfermedad, o que predicara la eliminación de los disminuidos. En realidad *nunca* se puede eximir de ese esfuerzo a quien está contra los valores democráticos, a menos que la democracia renuncie a sí misma.

7. La esfera pública será por lo tanto *pública*, un espacio simétricamente abierto a todos los ciudadanos, sólo si se mantiene libre de cualquier argumento-Dios.

De hecho, es absolutamente falso que “sólo se pueden formular normas ecuanimes si los interesados aprenden a asumir gradualmente también los puntos de vista de los demás”. ¿Por qué tendríamos que aprender a asumir —y así *hacer nuestros*— puntos de vista exquisitamente antidemocráticos? ¿Y ponernos en el punto de vista de un nazi, de un racista, de un fundamentalista? Al contrario: se trata de *exiliar* toda pretensión de cualquier “porque sí”, expresiones de simple y totalitaria “voluntad de poder”, incompatibles con la democracia (incluso en su acepción más minimalista). Y el argumento-Dios es un “porque sí” particularmente ominoso, que arrastra tras de sí como una sombra la tentación del “Dios

está con nosotros” (hace relativamente poco: *Gott mit uns*).

Es obvio que la renuncia al argumento-Dios no puede imponerse por ley. No obstante podemos hacer que resulte socialmente indecente y psicológicamente impracticable sacar a colación a Dios frente a la ley, exactamente igual que resulta tabú toda referencia a superioridades raciales, inferioridades (o preferencias) sexuales, y demás “diversidades”, alusión hoy impresentable como argumento, pero hasta ayer utilizada a manos llenas y *eficazmente*.

¿Por qué tiene que haber curas y rabinos, pastores e imams, en las ceremonias civiles? ¿Y por qué su obligada presencia en televisión cuando se discute de moral, como si la religión implicara una ética privilegiada con más quilates? Y si la ayuda espiritual es necesaria en el ejército o en las cárceles, que con el mismo título estén previstos “consejeros espirituales” agnósticos y ateos de todas las “escuelas”.

Pero sobre todo: que se enseñe el darwinismo en los colegios desde el primer día de clase (con los instrumentos didácticos adecuados para la edad de los alumnos, *ça va sans dire*), y que se presente a los niños la pluralidad de las creencias (o del rechazo ateo de las religiones) —es decir, la *relatividad* de las culturas familiares de origen— como un rico patrimonio de la aventura humana. Y leyes que no permitan la objeción/prevaricación respecto a un derecho ajeno. Un Estado democrático no puede tolerar (a diferencia de lo que ocurre en el Reino Unido) que en nombre de su Dios un farmacéutico le niegue a una joven la *píldora del día siguiente*, o que un médico se niegue a reconocer a un paciente del sexo opuesto. Por ese camino, un futbolista podría negarse a jugar contra un equipo de “negros” o de “infeles”, o sencillamente, de israelíes. De hecho, eso es ya moneda corriente.

En el fondo, se trata sólo del primer mandamiento: no pronunciarás el nombre de Dios en

vano. Porque utilizarlo en la escena pública significa arrastrar el conflicto de las opiniones y la dialéctica democrática hacia el peligro de una interminable orfandad.

8. En el plano cognitivo, dicha obligación igual para todos —sensibles o no a una fe religiosa— significa la renuncia omnilateral a cualquier pretensión de Verdad ética. Las “determinadas premisas cognitivas” que Habermas acertadamente exige como *conditio sine qua non* para que pueda “cumplirse la obligación del «uso público de la razón»” se remontan a la aplicación rigurosa del principio de Hume: nunca se puede obtener un valor de un hecho, una prescripción de una descripción, un deber ser del ser, una ley moral de una ley científica.

Por lo demás, Habermas subraya que “la competencia entre las imágenes del mundo y las doctrinas religiosas, que pretenden explicar la posición del hombre en el mundo, no puede resolverse a nivel cognitivo”. En otros términos, familiares para la filosofía pero hoy “anticuados”, los valores no son decidibles racionalmente. Para afirmar un valor es necesario recurrir a otro valor. Y el valor “primero” (o “último”) sobre el que se basa toda la cadena de nuestra argumentación sobre el deber ser seguirá siendo definitivamente *infundable*.

Por lo tanto no es cierto que sea suficiente con “presupuestos débiles sobre el contenido normativo de la constitución comunicativa de formas socio-culturales de vida” para desembarzarnos de la realidad “derrotista” de Kelsen. Las formas socio-culturales de vida altamente diferenciadas y complejas desde el punto de vista comunicativo, y en suma tecnológicamente modernísimas, son perfectamente compatibles con prácticas y constituciones políticas radicalmente anticomunicativas y antiliberales. China *docet*, actualmente, como ayer lo hizo el *Führerprinzip*.

Que el desarrollo (capitalista) y la tecnología traigan la democracia es una ilusión difundida por las ideologías del *establishment*. El valor democracia presupone optar-por-la-democracia. Del *hecho* de la comunicación no se puede obtener el *valor* comunicación (la *ética* de las comunicaciones); es decir, que de la comunicación como necesidad técnico-social no se puede deducir la comunicación como simetría de derechos-libertades-poder, exactamente igual que de las afirmaciones científicas del darwinismo no pueden derivarse las prescripciones del vitalismo depredador (“darwinismo” social).

Por lo que se refiere a la esfera pública, en resumen, en materia de valores debemos limitarnos al mínimo denominador común democrático del patriotismo constitucional (que habrá que precisar). Todas las demás Verdades ético-políticas tienen pleno derecho de ser profesadas, y a motivar las existencias y las conductas, pero no pueden valer como argumento.

9. Ni siquiera la verdad “cientifista”, naturalmente. Que para Habermas constituye la auténtica bestia negra. El “crudo naturalismo”, que debe “entenderse como una consecuencia de las premisas científicas de la Ilustración”, según Habermas “también traiciona una secreta complicidad” con los “asertores de la ortodoxia religiosas”, de modo que “las mentalidades fundamentalistas y laicas”, auténticos extremismos de signo opuesto, “ponen en riesgo la estabilidad de la comunidad política con su polarización de visiones del mundo”. ¿Jomeini y Dawkins unidos en la lucha? ¿Por favor...!

El presupuesto cognitivo que puede salvar a la democracia de la deriva “cientifista” sería para Habermas la “razón multidimensional, no fijada únicamente en la relación con el mundo objetivo”. Kant y Hegel serían sus dioses protectores.

Un vicio filosófico del “natu-

ralismo radical” sería la “reducción de nuestro saber a la multitud de enunciados que representan sucesivamente el «estado de las ciencias»”. Un vicio ético-político sería la conclusión sustancialmente nihilista de una “naturalización de la mente que pone en cuestión nuestra visión práctica de nosotros mismos como personas que actúan responsablemente, e induce a peticiones de revisión del derecho penal”.

Esta caricatura del naturalismo constituye una cómoda cabeza de turco, polemizando con la cual Habermas restaura su propia versión de cognitivismo ético y escamotea la democracia y el laicismo de las “premisas” cognitivas del principio de Hume.

La ciencia nos dice “sólo” que el neocórtex desliga al simio evolucionado que somos cada uno de nosotros de la premura de los instintos y lo obliga a subrogar dichos instintos con una norma. No nos dice (ni pretende decirnos, mientras sea ciencia) qué norma. Mejor dicho, nos dice que una norma *cualquiera*, con tal de que funcione. Por lo tanto nos declara dueños y señores de la norma, *absolutamente* responsables ante ella. Ni reducción “científicamente objetivada de las personas” ni mucho menos.

Sino más bien: la “Razón” de Hegel ante la que Habermas quema incienso no es *razón*, es teología. Y más. Es restauración omnipresente de la teología en contra de las conquistas de la escepticismo crítico-empírica. Tanto es así que las fantasías, más metafísicas que nunca, del *diseño inteligente* son puro Hegel: las vicisitudes empíricas y contingentes del cosmos, de la Tierra y de la historia del hombre, narradas como *res gestae* del Espíritu, dirigidas a una finalidad.

Por eso, la eventual “elaboración especulativa de informaciones científicas”, es decir, la ideologización abusiva de la ciencia en la visión del mundo (*rara avis*, en realidad), que pretende que se puede obtener el

“deber” del hombre a partir del mapa de sus conexiones neuronales, se combate sólo con una rigurosa aplicación de la separación entre hecho y norma. Precisamente la regla que Habermas se niega a aplicar.

10. El desencanto es sin embargo para Habermas también (y acaso hoy *muy a menudo y regularmente*) tierra baldía (*wasteland*).

“Los progresos de la racionalización cultural y social” han contribuido a producir “destrucciones inmensas” y un «descarrilamiento» secularizador de la sociedad en su conjunto” que seca los manantiales de la solidaridad entre los ciudadanos. Solidaridad de la que “el Estado democrático debe depender totalmente aun sin poder imponerla por ley”.

He ahí por qué, en auxilio de la democracia, es necesario tributar “a las comunidades religiosas el reconocimiento público por la contribución funcional que aportan a la reproducción de motivaciones y actitudes deseables”. Pilares imprescindibles del *ethos* republicanos, en pocas palabras. Además, sólo las religiones, con sus “posibilidades expresivas”, pueden salvar de “quiebra existencial, patologías sociales, naufragio de proyectos individuales de vida, deformación de contextos vitales falseados”.

Ratzinger ya ha traducido el laicismo de Habermas a un lenguaje católico: para que la democracia no se precipite en el nihilismo, todos –creyentes y ateos– tienen que comportarse “*sicuti Deus daretur*”³. La completa inversión de la modernidad.

Pero la aportación de la religión es inextricablemente bifronte. En manos de Dietrich Bonhoeffer (o de los muchos curas “de calle” que colaboran con *MicroMega*) es sin duda un importante patrimonio que está disponible *a favor* de las liberta-

des. En manos de incontables otras –y más difundidas– constelaciones hermenéuticas, es tentación segura y permanente de prevaricación confesional *contra* la democracia. Y el apoyo de las comunidades religiosas, una vez invocado, ya no puede gobernarse a placer.

Por otra parte no hay necesidad de esa amenazadora ayuda, en vista de que Habermas recuerda que no es cierto que “el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus promesas motivacionales gracias a sus propios recursos laicos”. Tiene razón: las “virtudes políticas (...) esenciales para la subsistencia de una democracia” pueden ser custodiadas e incentivadas *iuxta propria principia*, sin tener que “aprender” nada de las creencias religiosas.

Para que “los principios de justicia” penetren en el tejido más denso de las orientaciones culturales de valor” sin que para Habermas –precisamente– se ponga en peligro la democracia, será suficiente con que el Estado constitucional democrático, en sus políticas sustanciales, permanezca fiel al *denominador común* de valores, que puede obtenerse lógicamente del principio procedimental mínimo: “un voto por cabeza”, que ya no discute ni el más acérrimo conservador. Y que no es tan mínimo, si lo examinamos a fondo. Veamos.

11. La democracia liberal es *autos-nomos*, soberanía de los ciudadanos para darse una ley por sí mismos. De los ciudadanos existentes concretamente, *de todos y cada uno*, no de una “voluntad general” abstracta, imprecisable y con riesgo totalitario. Un voto libre e igual presupone, sin embargo, condiciones materiales y culturales de autonomía *para todos y cada uno*. El voto no es libre (un voto por cabeza) en un clima de intimidación mafiosa (una bala, un voto), o de corrupción (una *mordida*, un voto), pero tampoco si la necesidad domina la existencia de un ciudadano, o

cuando la falta de instrumentos críticos y de informaciones pre-juzga su elección. O si la disparidad de recursos entre los candidatos pre-juzga los resultados (un dólar, un voto), o si se sustituye el debate argumentativo con la publicidad (un anuncio, un voto).

Políticas sustanciales de bienestar radical (independencia de la necesidad), imparcialidad y pluralismo televisivo, enseñanza republicana y educación permanente son, por lo tanto, *pre-condiciones* del voto libre e igual. Como tales tendrían que estar garantizadas en la constitución, sustraerse al azar de las mayorías. Exactamente igual de irrenunciables para la democracia son: unas políticas sustanciales que fomenten la participación, los movimientos cívicos, las desburocratización de los partidos, la efectividad en el trato igual frente al aparato judicial, y más generalmente, el *ethos* del disidente frente a la homologación, el conformismo y el pensamiento único.

La lista sería demasiado larga. Medidas permanentes de tipo *hiper-libertario e hiper-progresista* son en suma lo *trascendental* de una constitución liberal, porque esa “multitud” de políticas sustanciales extremadamente exigentes y radicales en el plano social y cultural constituyen las *condiciones de posibilidad* del mínimo procedimental “un voto por cabeza”. Sin condiciones socio-culturales de autonomía, el voto como instrumento de democracia se destiñe, *se extingue* (como bien saben todos los populismos y los plebiscitarismos).

Habermas, en vez de afrontar *el* problema de las democracias actuales, es decir, el déficit de democracia producido por políticas anti-libertarias y/o antiigualitarias y/o de conformismo cultural y social, es decir, anti-democráticas aunque sean mayoritarias, pide auxilio a las religiones para que aporten un suplemento de alma, de sentido común y de solidaridad. Pero de esa forma elude *la* cuestión: la

lucha por la democracia dentro de la democracia, contra las fuerzas del privilegio y del conformismo que la reducen a un *flatus vocis*.

El secreto del riesgo de “tierra baldía” no es el desencanto, ni el relativismo de los valores ni la presunta aridez laica de la democracia, sino la democracia inacabada –legal, social, cultural y políticamente. Efectivamente no hay religión que pueda salvarla si la democracia no se nutre cotidianamente de políticas de igualdad-para-la-libertad y de libertad-para-la -igualdad.

Por todo ello no es con una autocrítica de la Ilustración sino más bien con su cumplimiento; no es con el temor al desencanto –es decir al *autos-nomos* del hombre, al que Ratzinger con coherencia anti-ilustrada imputa los totalitarismos del siglo pasado y los males del actual– sino con su radicalización en democracia radical, como puede afrontar la modernidad las contradicciones, las injusticias y los peligros que genera, fundamentalismos y nihilismos incluidos. ■

Traducción de Alejandro Pradera.

Las citas son del libro: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, 2005. [*Entre naturalismo y religión*, Ediciones Paidós Ibérica, 2006].

³ Como si Dios existiera.