

LA VOZ PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais

JÜRGEN HABERMAS

En enero de 2004 Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger se encontraron en Munich para debatir. El diálogo entre el filósofo crítico y el posterior Papa sorprendió a laicos y creyentes, aunque, en realidad, tan sólo fue la expresión más visible de los múltiples intentos realizados por Habermas desde hacía tiempo con el objeto de tender puentes entre la teoría discursiva y la religión en un sentido amplio. El libro de Habermas titulado *Entre naturalismo y religión* (Paidós, Barcelona, 2006), en donde se recoge el texto que sirvió de base para debatir con Ratzinger (“¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, págs. 107-119) y otros escritos de temática conexas, es la mejor referencia bibliográfica, aunque no la primera, para documentar lo que algunos consideran una quiebra en la trayectoria laica del filósofo alemán. Sin embargo, la atención al fenómeno religioso se podía vislumbrar ya en trabajos suyos muy anteriores, aunque ciertamente la valoración que hacía de dicho fenómeno variase considerablemente de un escrito a otro. Diversos estudiosos ya habían advertido aproximaciones comprensivas que permitían el diálogo entre las posiciones teóricas del que oficiaba como máximo representante actual de la Teoría Crítica con el mundo de la teología cristiana. En castellano, los trabajos de José María Mardones (*El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998) y de Juan Antonio Estrada (*Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid, 2004) son magníficas muestras de la fecundidad con la que las ideas habermasianas habían prendido en ámbitos religiosos. Con todo, cabe preguntarse si los últimos posicionamientos de Habermas sobre el

papel de las religiones en las sociedades democráticas no significan una traición a la modernidad ilustrada o, por el contrario, supone una forma de fomentar el esclarecimiento de los límites de la razón. En países con fuerte tradición católica, como Italia o España, donde la Iglesia dispone de un considerable poder terrenal, resulta comprensible que las aproximaciones habermasianas se aprecien con una cierta dosis de desconfianza y se consideren como concesiones inadmisibles para una conciencia laica. Una buena muestra de esta actitud crítica es el artículo del filósofo italiano Paolo Flores d'Arcais, publicado en diciembre de 2007 en la revista *MicroMega* y en el influyente semanario alemán *Die Zeit* (Núm. 48/2007). En castellano se editó en el número anterior de esta misma revista (*Claves de Razón Práctica*, Núm. 179, págs. 56-60). Habermas, que no elude la confrontación con sus críticos, respondió a la semana siguiente en dicho semanario alemán con una breve nota (*Die Zeit*, Núm. 49/2007), en la que se remitía a un artículo más extenso sobre esta materia que estaba a punto de aparecer. Este último escrito, publicado en el número de diciembre de la revista *Blätter für deutsche und internationale Politik* (Núm. 12/2007), era a su vez el texto de la intervención del autor en el Foro “Reset Dialogues on Civilizations” (www.resetdoc.org) celebrado en el Teatro Eliseo de Roma el 14 de septiembre de 2007. Además de Habermas, en el debate intervinieron el politólogo Gian Enrico Rusconi y el filósofo Alessandro Ferrara, así como el obispo de Terni-Narni-Amelia, Vincenzo Paglia. El texto que se reproduce a continuación es la refundición de la nota con el artículo.

Juan Carlos Velasco

Comprendo claramente que *Die Zeit* quiera avivar las apacibles escaramuzas que tienen lugar en la República de Berlín y, la verdad, yo no tengo nada en contra de las polémicas. Sin embargo, las once tesis de mi admirado colega de Milán Paolo Flores d'Arcais no son ciertamente las tesis de Marx sobre Feuerbach (aunque me gustaría poder compararme con este menospreciado Joven Hegeliano). En lugar de entretenerme con extensas puntualizaciones y de aseverar una vez más que me he hecho mayor, pero no piadoso, los lectores de *Die Zeit* deben saber qué es lo que realmente he afirmado. Recientemente he discutido en el Teatro Eliseo de Roma con dos colegas italianos y un obispo sobre el papel de la religión en la esfera pública. Mi intervención en ese marco, publicada en el número de diciembre de la revista *Blätter für deutsche und internationale Politik* debería aclarar mi posición¹.

El tema “Estado secular y pluralismo religioso” nos evoca una de las raíces históricas del Estado moderno. La secularización del poder estatal representaba la respuesta adecuada a las guerras de religión y los conflictos confesionales de la modernidad temprana. Su creciente independencia de las autoridades eclesiásticas habilita al Estado para pacificar una sociedad dividida en términos confesionales y establecer seguridad en su seno. Paso a paso el gobierno atribuyó derechos a las minorías religiosas: primero, la libertad en general de adherirse a una corriente religiosa diferente a la iglesia establecida (esto es, la *libertad de creencia*); después, la libertad de confesar públicamente su fe (la *libertad de confesión*); y, finalmente, también el derecho a practicar sus discordantes convicciones religiosas en todas las formas (el *libre ejercicio de la religión*).

El carácter secular del Estado era una condición necesaria, pero no suficiente, para

garantizar a todas las personas *iguales* derechos de libertad religiosa. Para los ciudadanos creyentes no era suficiente con acogerse a la benevolencia de un poder estatal secularizado que se digna a transigir con las minorías. Únicamente un Estado *liberal* protege la libertad religiosa como un *derecho humano*.

Una aplicación no partidista del principio de tolerancia exigiría algo más. Si el principio debe estar situado por encima de cualquier sospecha, no basta con la subordinación del poder estatal secular al imperio del derecho (esto es, al *Estado de derecho*). Elementos ineludibles para la definición de dicho principio, como es lo que debe ser tolerado en un caso particular o con lo que no se debe transigir, únicamente pueden ser determinados mediante un proceso *democrático*, esto es, razones que todas las partes pueden aceptar de igual modo. Las partes *mismas* del conflicto tienen que alcanzar un acuerdo entre sí, por ejemplo, sobre las siempre controvertidas líneas divisorias entre la libertad religiosa positiva, esto es, el derecho a profesar la propia fe, y el derecho de libertad negativa a quedar exento de las prácticas religiosas de los que tienen una fe distinta.

¹ Una exposición mucho más pormenorizada de la postura del autor sobre este mismo tema se encuentra en: “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciu-

dadanos religiosos y seculares”, en Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, págs. 121-155 (N. del T.).



(Experimentamos ahora un conflicto de este tipo en Colonia y en Francfort, donde se discute sobre la erección de grandes mezquitas).

Estado secular, liberalismo y democracia

De las dos revoluciones de finales del siglo XVIII procede el Estado constitucional plenamente configurado, que vincula el poder estatal secularizado con el liberalismo y la democracia. En realidad, la democracia no sólo requiere que sus ciudadanos estén dispuestos a seguir las leyes. El exigente tipo de la autolegislación democrática espera de los ciudadanos, más allá de la obediencia a la ley, el reconocimiento de la constitución, esto es, una identificación que no puede ser exigida legalmente, sino que tiene que estar basada en buenas razones y convicciones. Un ordenamiento semejante no puede ser impuesto a los ciudadanos y ciudadanas, sino tiene que echar raíces en sus conciencias. (Por eso entre nosotros no existe una obligación de votar. Si se participa en las elecciones políticas, tiene que ser una decisión que debe dejarse a cada cual).

Hago hincapié en este rasgo de un *ethos* cívico-democrático porque confronta particularmente a las personas creyentes y a las

asociaciones religiosas con una expectativa sumamente exigente. En un Estado constitucional no se espera únicamente de las comunidades religiosas que se adapten y se embarquen en un frágil *modus vivendi*. Más bien, deben hacer propia la legitimación de tipo secular de la comunidad política bajo las premisas de la propia fe (!). (En esto insiste, sobre todo, John Rawls en su *Political Liberalism*). La Iglesia Católica, como es sabido, sólo comenzó a reconocer el liberalismo y la democracia durante el Concilio Vaticano II (1965); y en los países de lengua alemana las iglesias protestantes tampoco se han comportado de manera distinta.

Para poder comprender mejor el carácter doloroso de este proceso de aprendizaje, debemos traer a la memoria que la legitimación del Estado constitucional se ha ido desarrollando a lo largo de la tradición del derecho natural (que, partiendo de Locke y pasando por Rousseau, llega hasta Kant). Esta corriente de la Ilustración contaba exclusivamente con la razón “natural” o secular; o dicho de otro modo: única y exclusivamente con argumentos que son accesibles en igual medida a todos. Durante toda la Edad Me-

dia y también en la Modernidad temprana, los enunciados *teóricos* de la metafísica griega y de la ciencia natural moderna habían planteado la cuestión de la compatibilidad de “razón y fe”. Pero desde la Ilustración, las tradiciones religiosas se han visto desafiadas por las pretensiones *prácticas* del humanismo moderno. Por primera vez tuvieron que entender que la política y la sociedad se basan en representaciones seculares fundamentadas de manera autónoma.

La secularización de la sociedad

Hasta ahora solamente he explicado el significado *jurídico* de eso que nosotros, de manera abreviada, designamos como “la separación Iglesia-Estado”. Pero no deberíamos confundir en ningún caso la secularización del poder estatal con la secularización de la sociedad. La corriente principal de la sociología parte con razón del supuesto de que las iglesias y las comunidades religiosas se han circunscrito de manera creciente a la función básica de la praxis pastoral y han desistido de sus amplias competencias en otros ámbitos sociales. Al mismo tiempo el ejercicio de la religión y la praxis confesional se han replegado a ámbitos protegidos e íntimos. La especificación funcional del sistema religioso corresponde a una individualización de la praxis religiosa.

Sin embargo, la pérdida de función y la privatización no tienen que comportar como consecuencia ninguna *pérdida de significado* de la religión, ni en la esfera pública política y en la cultura de una sociedad, ni tampoco en los modos de vida personales. La conciencia pública en los países europeos puede describirse hoy en día con la categoría de una “sociedad post-secular”, que por de pronto tiene que adaptarse a la *pervivencia* de las comunidades religiosas en un entorno cada vez más fuertemente secularizado.

Independientemente de su peso cuantitativo, las comunidades religiosas pueden pretender tener un “lugar” en la vida de las sociedades modernas. Pueden influir en la forma-

ción de la opinión y la voluntad pública con contribuciones relevantes, ya sean convincentes o chocantes, en los correspondientes temas en cuestión. Nuestras sociedades pluralistas en lo que concierne a las visiones del mundo conforman una caja de resonancia sensible para tales intervenciones, porque se encuentran cada vez más a menudo escindidas por conflictos de valores que requieren de regulaciones políticas. Las comunidades religiosas pueden afirmarse en la vida política de las sociedades seculares como comunidades de interpretación. En las polémicas sobre la legalización del aborto o de la eutanasia, sobre las cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva, sobre las cuestiones de la protección de los animales y del cambio climático, en todas estas cuestiones y en similares el estado de la argumentación es tan intrincado que en absoluto puede vislumbrarse de antemano qué parte puede invocar las intuiciones morales correctas.

Reservas de fundación de sentido e identidad

Quien somete a debate la “voz pública de la religión” está suscitando la cuestión relativa al lugar adecuado de la religión en la esfera pública política. A primera vista, el carácter secular del Estado constitucional rechaza la participación de los ciudadanos religiosos o de las comunidades religiosas que toman la palabra *en cuanto que* creyentes o como organizaciones religiosas. Por esta razón, liberales como John Rawls o Robert Audi proclaman el deber cívico (*civic duty*) de “no defender o apoyar leyes o políticas [...] a menos que se disponga de adecuadas fundamentaciones seculares y se esté dispuesto a aportarlas”. Yo mismo tiendo a mantener abierta la comunicación política en el espacio público para cualquier contribución, sea cual fuere el lenguaje en que se presente. La admisibilidad en la esfera pública de expresiones religiosas no traducidas no puede fundamentarse tan sólo con respecto a personas que ni están dispuestas ni son capaces de desdoblarse sus convicciones y su vocabulario en una parte profana y en otra sacra. Existe también una razón funcional para ello, a saber: que no deberíamos reducir precipitadamente la complejidad de la diversidad de voces públicas. El Estado democrático no debería disuadir ni a los individuos ni a las comunidades a la hora de expresarse espontáneamente porque no puede saber si de lo contrario a la sociedad se le privan de posibles reservas de fundación de sentido e identidad.

Especialmente en referencia a ámbitos vulnerables de la convivencia social, las tradiciones religiosas disponen de la fuerza para articular intuiciones morales. ¿Por qué los ciudadanos seculares no pueden reconocer intuiciones propias en el contenido de verdad de

las expresiones de fe, ya sean ocultas o reprimidas? Debemos diferenciar, por supuesto, de manera clara los procesos institucionalizados de deliberación y toma de decisiones en el nivel de los parlamentos, tribunales, ministerios y autoridades administrativas del compromiso informal de los ciudadanos en la sociedad civil y en la esfera pública. La “separación Iglesia-Estado” requiere una suerte de filtro entre ambas esferas. Esta exigencia de filtro sólo permite pasar las contribuciones seculares desde la confusión babilónica de lenguas propia de la comunicación pública. Así, por ejemplo, debe ser una regla en el parlamento que el presidente en funciones excluya las declaraciones religiosas del reglamento de sesiones.

Posibles contenidos de verdad de las contribuciones religiosas pueden fluir de modo efectivo mediante decisiones vinculantes de la política si alguien los captura y los traduce en una argumentación accesible para todos. Si el dominio del Estado, que dispone de los medios de violencia legítima, se abre a la discusión entre las diversas comunidades religiosas, el gobierno podría llegar a ser el órgano ejecutivo de una mayoría religiosa que impone su voluntad a la oposición. En el Estado constitucional es una exigencia de legitimación que las decisiones políticas *aplicables por el Estado* se formulen en un lenguaje que todos los ciudadanos puedan comprender. Además tienen que poder ser justificadas de una manera igualmente comprensible para todos los ciudadanos. El poder democrático de la mayoría se convierte en tiranía religiosa si una mayoría en el proceso de elaboración de leyes y en el de su aplicación se empeña en usar argumentos religiosos y se niega a proporcionar cualquier tipo de fundamentación públicamente accesible, que la minoría sometida, ya sea ahora secular o de una creencia diferente, pueda juzgar a la luz de criterios válidos universalmente.

La separación entre ciudadanos y creyentes

Equipados con esta comprensión básica de la relación Iglesia-Estado volvamos ahora la mirada hacia las comunidades religiosas que quieren seguir una agenda propia en la esfera pública política y quieren impedir políticas que niegan sus propias creencias: ¿socavan con ello la separación Iglesia-Estado? Dependiendo de cómo estos actores religiosos comprendan y practiquen su papel. Si actúan como una suerte de “comunidad de interpretación” en el interior del marco constitucional, se limitarán a la propagación de argumentos comprensibles y plausibles universalmente, en vez de emplear argumentos de tipo dogmático. Preferirán, pues, invocar argumentos tales que apelen igualmente a las intuiciones

morales tanto de los propios seguidores como de los no creyentes o de los creyentes en otras religiones.

Cuando las iglesias se dirigen expresamente sólo a sus propios creyentes deben considerarlos como *ciudadanos* orientados religiosamente, esto es, como miembros orientados religiosamente de una comunidad *política*. Por el contrario, las iglesias sobrepasarían las fronteras de una cultura política liberal si pretendieran alcanzar sus objetivos políticos de manera estratégica, esto es, apelando de manera directa a la conciencia religiosa. Pues entonces querrían influir en sus miembros en cuanto que creyentes y no como ciudadanos. Intentarían ejercer una coacción sobre las conciencias e imponer su autoridad espiritual en lugar de aquel tipo de fundamentaciones que en el proceso democrático sólo pueden llegar a ser eficaces porque superan el umbral de la traducción en un lenguaje comprensible para todos. Recuerdo el mal ejemplo de la carta pastoral con la que desde el púlpito se pidió el voto para Adenauer.

Para mí es claro que esta forma de ver las cosas a ciertas personas le resultará ingenua o ajena al mundo. Pero los principios requieren siempre de la aplicación e implementación adecuada al contexto. En las sociedades occidentales encontramos una gran diversidad de regulaciones jurídicas que deben poner en práctica un único principio: mantener al Estado y a la Iglesia separados uno del otro. Por lo demás, las iglesias y las comunidades religiosas están insertas en culturas políticas muy diferentes. Como consecuencia de esta diversidad, esto que propongo aquí puede desencadenar reacciones completamente diferentes: por ejemplo, en los Estados Unidos, donde el presidente reza en su despacho oficial porque allí muchas comunidades religiosas descentralizadas coinciden en un vago patriotismo religioso; o en Francia, donde la *laïcité* es un firme componente de una religión civil secular; o en Italia, donde la monocultura católica de una única iglesia sigue disfrutando de una influencia abrumadora.

Admito que mi modelo se adecua mejor a la cultura política de Alemania que hoy en día está impregnada de la benevolencia del Estado hacia las comunidades religiosas de los protestantes, los católicos y los judíos (mientras que la posición del Islam aún resulta conflictiva). Pero de estas reacciones disonantes podría concluirse también que tal propuesta no es tan abstracta, sino que, por el contrario, precisa una generalización más amplia. ■

Traducción de Juan Carlos Velasco

Jürgen Habermas es filósofo alemán. Entre las obras traducidas al castellano: *Facticidad y validez*, *La inclusión del otro*, *La constelación postnacional* e *Israel o Atenas*.