

LA DEMOCRACIA CRUCIFICADA*

Desde 1848, la discusión acerca de la república democrática en Europa se ha fundamentado en la razón secular. Políticamente, su legitimación se ha basado en llamamientos a la soberanía popular; normativamente, descansa sobre el imperio de la ley. La voluntad divina no desempeña papel alguno. Si ha habido alguna figura que ha encarnado este discurso en los últimos cincuenta años, ésta ha sido Jürgen Habermas, quien lleva mucho tiempo sosteniendo que el Estado constitucional debe encarnar principios universalizables, mientras que los preceptos religiosos son aceptados sólo por los creyentes de esa religión particular. De hecho, escribiendo en la década de 1990, sostenía que, habida cuenta de la lenta pero firme secularización de la sociedad, la razón religiosa sólo sobreviviría en Occidente «mientras no se encuentren mejores palabras en el medio del discurso racional para lo que la religión puede decir». La tarea de la filosofía secular consistió en traducir las riquezas morales e intelectuales del pensamiento religioso a términos terrenales, del mismo modo que Kant aportó la distinción entre el «es» y el «debe» procedente de la ética cristiana.

Sin embargo, los últimos diez años han aportado un cambio importante —algunos han hablado de una verdadera *Kehre*— en el pensamiento de Habermas acerca del papel admisible de la religión en la vida política. En octubre de 2001, apenas unas semanas después de los ataques al World Trade Center, pronunció un discurso en la Paulskirche de Frankfurt con el título de «Fe y conocimiento». Aunque más tarde encontraría razones para justificar el ataque estadounidense contra Afganistán, su reacción inicial fue la de condenar toda idea de una «guerra contra el terrorismo». Por el contrario, ante el «choque mudo y mortal entre los mundos», el cometido consistía en «elaborar un lenguaje común más allá de la violencia muda de los terroristas o los misiles». El fundamentalismo islámico ha de comprenderse en el contexto del doloroso desarraigo sin contrapartidas que la modernización impuso a las formas de vida tradicional. Los atentados exigieron a Occidente una reflexión sobre su secularización aún incompleta, si no quería aparecer como si estuviera integrado por «cruza-

* Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, Cambridge, Polity Press, 2008, 361 pp.

dos de una guerra de religiones» o como «vendedores de la razón instrumental y de un secularismo destructivo». Las religiones organizadas deben aceptar la premisa de «un Estado constitucional basado en la moralidad profana», pero, como contrapartida, las sociedades seculares deben estar abiertas a los «recursos de sentido» que las religiones pudieran contener: «la modalidad de secularización no destructiva es la traducción»; a partir de tal premisa, «las relaciones interculturales pueden encontrar un lenguaje distinto y adicional al del mercado y el militar».

En enero de 2004, en un intercambio con el entonces cardenal Ratzinger en la Katholische Akademie de Baviera, digno de mención por el consenso entre el filósofo y el sacerdote, Habermas hizo mayores concesiones. Su artículo «Fundamentos prepolíticos del Estado constitucional» sostenía ahora que la generalización política de una concepción del mundo secularizada era «incompatible» con la neutralidad del Estado respecto a perspectivas diferentes. «Los ciudadanos seculares no pueden negar que las concepciones religiosas son, en principio, capaces de verdad, ni poner en tela de juicio el derecho de sus conciudadanos creyentes a expresar sus aportaciones a las discusiones públicas en un lenguaje religioso». Tres meses más tarde, en Łódź, pronunció otra conferencia sobre «Religión en la esfera pública». En esta ocasión no se centró tanto en el mundo islámico o en el catolicismo bávaro como en Estados Unidos, el gran ejemplo de un Estado constitucional cuyo objetivo fundador era «la promoción de un pluralismo religioso pacífico»; el papel de la religión en la vida política fue examinado a través de la concepción del «uso público de la razón» de John Rawls.

Estos dos textos constituyen el centro temático de la recopilación de Habermas titulada *Entre naturalismo y religión*, recientemente publicada en inglés. En su Introducción, Habermas considera que la época presente se caracteriza por la difusión de las concepciones naturalistas —que aprueban los espectaculares avances en la biogenética, la investigación del cerebro y la robótica, aunque estén movidos por «motivos eugenésicos»— así como por la inesperada revitalización y politización de las tradiciones religiosas en el mundo. Desde el punto de vista de la teoría normativa democrática, estas tendencias contrapuestas demuestran asimismo «una complicidad tácita» en la medida en que ambas conspiran para poner en peligro la cohesión de la comunidad política, puesto que ninguno de los lados parece estar dispuesto a emprender una autorreflexión. Éste es el hilo conductor de *Entre naturalismo y religión*, que aspira a abordar los «desafíos, opuestos y, sin embargo, complementarios, del naturalismo y la religión» con una «testaruda insistencia metafísica en el significado normativo de una razón destranscendentalizada». De hecho, el libro es a un tiempo más y menos que esto. Recoge once textos, de los cuales sólo seis pueden ser realmente asimilados al tema unitario de «naturalismo y religión». Incluye asimismo una reflexión autobiográfica que presenta un agradable tono conversacional, «Raíces biográficas de dos motivos de mi pensamiento», mientras que los otros cinco textos giran alrededor de dos

venerables debates filosóficos: es posible o no un cognitivismo ético, esto es, pueden deducirse racionalmente las normas a partir de constataciones *de facto*; y la todavía más clásica cuestión de la posibilidad del libre albedrío en un universo físico determinista al que pertenecen nuestros cerebros. Son éstos asuntos que Habermas ha analizado más sistemáticamente y con mayor extensión en otros lugares. Sin embargo, la verdadera novedad, que hace que este libro destaque por encima de otras recopilaciones misceláneas de la vasta e inevitablemente reiterativa producción habermasiana, son los textos dedicados al papel de la religión en una sociedad democrática. En particular, «Fundamentos prepolíticos del Estado constitucional» y «La religión en la esfera pública» cristalizan un nuevo desarrollo del pensamiento político de Habermas y merecen, por ende, una atención analítica.

Lo que Habermas propone aquí es la cuadratura del círculo: enarbolar los principios liberal-democráticos, con arreglo a su esquema republicano normativamente exigente, y, al mismo tiempo, reconocer las «razones religiosas» —es decir, argumentación y motivaciones políticas que recurren a Dios— no sólo como elementos legítimos, sino como elementos útiles y, en última instancia, esenciales de una socialidad liberal-democrática. Este reconocimiento implica el deber de los ciudadanos no religiosos de traducir a términos seculares las «intuiciones» que los ciudadanos religiosos sólo pueden expresar plenamente en términos de su fe. Sin esta actitud cooperativa, los creyentes tendrían que soportar injustamente el peso de la tolerancia hacia las concepciones del mundo rivales, viéndose así discriminados frente a las mismas. De los no creyentes se espera que abran sus mentes a la verdad potencial de las concepciones religiosas.

«Fundamentos prepolíticos del Estado constitucional» se centra en la cuestión de si a la religión le corresponde suplementar, cuando no originar, el espíritu cívico de los regímenes constitucionales. El punto de partida de Habermas es el supuesto de que «el Estado liberal puede satisfacer su necesidad de legitimación apoyándose en los recursos cognitivos de un conjunto de argumentos que son independientes de tradiciones religiosas o metafísicas». Pero esto es inmediatamente matizado: los mercados —que, a diferencia de las administraciones estatales, no pueden ser democratizados— están asumiendo cada vez más «funciones reguladoras en dominios de la vida que solían articularse mediante normas». Entretanto, «el privatismo cívico» se ve reforzado por una «desalentadora pérdida de función en la formación de la opinión democrática», a medida que los procesos de toma de decisiones se ven desplazados «a los ámbitos supranacionales que están más allá de su alcance». De esta suerte, los mercados y las burocracias están «expulsando la solidaridad social de cada vez más dominios de la vida social». Sin embargo, la respuesta no consiste en combatir esas tendencias, sino, más bien, en acudir a la religión a modo de compensación, puesto que «el Estado constitucional está interesado en la conservación de todas las fuentes culturales que alimentan la solidaridad de los ciudadanos y de su conciencia normativa». Se trata, pues, de un

argumento en favor de la preservación de la religión para salvar la vida en peligro del Estado constitucional. A tal objeto, los no creyentes deben conceder a las comunidades religiosas «el reconocimiento público de su contribución funcional a la reproducción de motivos y actitudes deseables». En la intensificación habermasiana de su elogio cívico-democrático de los credos, la modernidad debe ser normativamente experimentada por los no creyentes como «un proceso complementario de aprendizaje» en el que «los ciudadanos insensibles a la religión» están obligados «a determinar la relación entre fe y conocimiento de manera autocrítica», al mismo tiempo que ponen en práctica «una actitud autocrítica hacia los límites de la Ilustración».

Aquí Habermas abandona su tradicional insistencia en el patriotismo constitucional, en el que la socialidad es regulada «razonable y autónomamente con los medios de la ley positiva», es decir, *etsi Deus non daretur*: como si Dios no existiera. Por el contrario, la práctica política y cultural de la Ilustración debe reparar el agravio provocado por haber cuestionado injustamente los derechos de los devotos a expresar sus contribuciones a las discusiones públicas en un lenguaje religioso. Habermas sugiere ahora que la cláusula *etsi Deus non daretur* sería una rémora considerable para el creyente, puesto que le obliga a renunciar al argumento de Dios, mientras que para el ciudadano secular no representa ninguna rémora. Hay una clara contradicción con la idea habermasiana del carácter deliberativo de la democracia liberal, que exige que la argumentación pública produzca razones «igualmente accesibles a todos» y, por lo tanto, que sea desterrado todo principio de autoridad. Resulta inadmisibles responder a la cuestión «¿por qué?» con el absolutismo del «porque sí». Esto no sólo se aplica a los creyentes: se supone que el uso público de la razón excluye el uso del «porque sí» por parte de cualesquiera fuentes, aparte del «mercado» o «ámbitos supranacionales» más allá del alcance de los ciudadanos.

El siguiente texto, «La religión en la esfera pública», se centra en el papel del discurso religioso en la esfera política. Un Estado liberal legitima el ejercicio del poder mediante su procedimiento democrático, que a su vez exige determinadas «virtudes políticas» de sus ciudadanos: no sólo que «se respeten mutuamente en tanto que miembros iguales de su comunidad política», sino también que, «partiendo de esa solidaridad cívica, deben buscar un acuerdo racionalmente motivado en lo que atañe a los asuntos políticos motivo de disputa: unos a otros se deben buenas razones». El principal interlocutor de Habermas, Rawls, sostenía originalmente que «las doctrinas, religiosas o no, pueden ser introducidas en la discusión política pública» siempre que «a su debido tiempo se presenten razones políticas adecuadas que sean suficientes para sostener todo cuanto las doctrinas exhaustivas se supone que sostienen». Dicho de otra manera, la enunciación religiosa sólo está permitida dentro del discurso público si puede ser traducida al lenguaje secular generalmente accesible. Sin embargo, Habermas sostiene que la condición planteada por Rawls presenta una «inter-

pretación demasiado estrecha de la separación entre Iglesia y Estado». Privaría de derechos a los ciudadanos que, debido a la naturaleza «totalizante» de su fe, serían incapaces de llevar a cabo un «mero cambio de canal» para pasar al discurso secularizado. El Estado liberal «no puede esperar que *todos* los ciudadanos justifiquen por añadidura sus posiciones políticas con independencia de sus convicciones o concepciones religiosas». No obstante, «la tolerancia de justificaciones religiosas dentro del proceso legislativo socavaría el principio de separación entre Iglesia y Estado».

Así pues, Habermas propone una escisión entre instituciones del Estado –parlamentos, tribunales, ministerios, administraciones– en las que se aplicaría la condición de la traducción, y la «esfera pública informal», que estaría abierta a la discusión en lenguaje tanto religioso como secular. En el primer ámbito, el imperativo de secularidad debe ser rigurosamente respetado sin excepciones: «El principio de separación entre Iglesia y Estado obliga a políticos y funcionarios dentro de las instituciones políticas a formular y justificar leyes, resoluciones judiciales, decretos y medidas exclusivamente en un lenguaje que sea igualmente accesible a todos los ciudadanos». Pero los ciudadanos en cuanto tales y sus organizaciones políticas están exentos de esa obligación, porque «extender este principio del ámbito institucional a las declaraciones proferidas por organizaciones y ciudadanos en la esfera pública política constituiría una generalización abusiva del secularismo». Éste asume dos universos separados de comunicación, respaldados por reglas opuestas e incompatibles. Sin embargo, en una democracia representativa se supone que los procesos electivos legislativos operan como un *continuum* circular entre opinión pública, asociación política, poder institucional y de nuevo opinión pública. Habermas no explica cómo ha de imponerse el imperativo secular a quienes ostentan un cargo público electivo, ni cómo ha de cancelarse para candidatos, creadores de opinión y ciudadanos.

Los intentos habermasianos de escapar de una espiral de contradicción distinguiendo la esfera estatal de la de la opinión pública no permiten saber qué hay que hacer cuando, pese a todos los esfuerzos seculares, la traducción resulta imposible; puesto que, tal como admite,

las convicciones existenciales fundadas en la religión, a fuerza de hacer referencia a la autoridad dogmática de la esencia inviolable de una verdad revelada infalible, evaden esa especie de examen discursivo sin reservas al que otras orientaciones éticas y concepciones del mundo, esto es, las «concepciones del bien» seculares, están expuestas.

Toda vez que asume que «toda religión es originalmente una doctrina exhaustiva» que «reivindica la autoridad para estructurar una forma de vida como un todo» –es decir, toda vez que admite que el objetivo de toda religión que merezca llamarse así será adaptar las leyes del Estado a su dogma–, la afirmación habermasiana de que debe permitirse a los creyentes justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no pueden en-

contrar traducciones seculares para las mismas crea contradicciones insostenibles para su republicanismo kantiano, puesto que el lenguaje religioso se caracteriza esencialmente por el argumento «Es la voluntad de Dios».

Entre naturalismo y religión llega a afirmar que «un Estado no puede cargar a sus ciudadanos, a los que garantiza la libertad religiosa, con obligaciones que son incompatibles con la práctica de una vida devota». Pero esto depende de lo que exija una «vida devota»: Habermas abre potencialmente una vía de legitimación de toda intolerancia religiosa. Tal como él mismo admite, para muchos creyentes «su concepción de la justicia, basada en la religión, les dice lo que está políticamente bien y mal, de tal suerte que son incapaces de ver “fuerza alguna en cualquier tipo de razón secular”». La tarea del Estado liberal no consiste en proteger «por igual todas las formas de vida», sino en proteger las libertades constitucionales de todos los ciudadanos y, por ende, las «formas de vida», religiosas o no, sólo cuando son compatibles con la democracia republicana. Del mismo modo, resulta pernicioso sostener que «sólo pueden alcanzarse acuerdos justos cuando las partes implicadas aprenden también a adoptar las perspectivas de los otros», si esto significa adoptar perspectivas radicalmente antidemocráticas, como sucede, por ejemplo, con el punto de vista del nazi o del racista. Es preciso que desterremos todas las afirmaciones que se acompañan de un «porque sí»; y el argumento de Dios es un «porque sí» particularmente pernicioso, puesto que le sigue como una sombra la tentación del «Dios está de nuestro lado» o, no hace tanto tiempo, del *Gott mit uns*. Asimismo, en el plano cognitivo, esta obligación significaría renunciar a toda pretensión de verdad ética. Las «precondiciones cognitivas» que Habermas exige correctamente como *conditio sine qua non* al objeto de que «el deber de hacer uso público de la propia razón pueda ser cumplido», conducen a la aplicación rigurosa del principio de Hume con arreglo al cual un valor nunca puede obtenerse a partir de un hecho, una prescripción de una descripción, un «debe» de un «es», una ley moral de una científica.

En la esfera pública, esta lógica exige que los valores hayan de limitarse al mínimo denominador común democrático: el patriotismo constitucional. Todas las demás verdades ético-políticas tienen todo el derecho a ser profesadas y a motivar existencias y comportamientos, pero no pueden figurar como argumentos. Esto también se aplica a la verdad «cientificista», que es el verdadero espantajo de Habermas. Para éste, el «naturalismo duro» —entendido «como una implicación de la fe acrítica en la ciencia propia de la Ilustración»— revela una «complicidad tácita» con los «campeones de la ortodoxia religiosa»; Jamenei y Dawkins unidos en la lucha. El supuesto cognitivo que puede salvar la democracia frente a la deriva «cientificista» es, para Habermas, «una razón multidimensional que no está fijada exclusivamente a su referencia al mundo objetivo» y que cuenta con Kant y Hegel como sus deidades tutelares. Pero la ciencia «tan sólo» nos cuenta que el neocórtex libra al simio evolucionado que todos somos del carácter compulsivo de los instintos y obliga a reemplazarlos con una

norma. No nos dice –y no pretende hacerlo, en la medida en que continúa siendo ciencia– *qué* norma.

Pareciera como si la «Razón» hegeliana incensada por Habermas fuera, en realidad, la teología, que ahora se vería restaurada por encima de las conquistas de la *skepsis* crítico-empírica moderna. En realidad, las fantasías metafísicas del «diseño inteligente» son Hegel en estado puro: los acontecimientos empíricos y contingentes de la evolución del cosmos, de la Tierra y de la historia humana, relatados como si fueran la *res gestae* del Espíritu. Sin embargo, para Habermas el desencanto es también una tierra baldía: «los avances en la racionalización cultural y social han provocado una profunda devastación», mientras que la secularización «incontrolada» de la sociedad agota las fuentes de solidaridad de las que depende el Estado democrático, razón por la cual las «comunidades religiosas» merecen «el reconocimiento público de su contribución funcional a la reproducción de los motivos y actitudes deseables». Son, en definitiva, los pilares inviolables del *ethos* republicano. Ratzinger ya tradujo la secularidad de Habermas al lenguaje del catolicismo: si hemos de evitar que la democracia se precipite en el nihilismo, todo el mundo –creyentes y ateos por igual– debe comportarse *sicuti Deus daretur*. La modernidad puesta completamente patas arriba.

Afortunadamente, sin embargo, hay maneras de preservar por su valor intrínseco las virtudes políticas, sin que sea preciso «aprender» nada de los credos religiosos. Para que «los principios de la justicia se entretrejan del modo más fino posible con la red de los valores culturales» –sin lo cual, tal como afirma correctamente Habermas, la democracia es puesta en peligro–, bastará que el Estado constitucional democrático conserve su fidelidad, en sus políticas fundamentales, al mínimo común denominador de valores lógicamente deducible del mínimo principio procedimental «un hombre, un voto». Éste es al menos un principio que no impugna ni el conservador más extremo. Y, por añadidura, no es tan mínimo, si se argumenta en serio. La democracia liberal es *autos-nomos*, la soberanía de los ciudadanos para establecer leyes por sí mismos. El voto no es libre en un clima de intimidación mafiosa (una bala, un voto) o de corrupción (un soborno, un voto); pero tampoco es libre si la necesidad domina la existencia de los ciudadanos o si la falta de herramientas críticas y de información perjudica su elección. O si la disparidad de recursos entre ellos perjudica los resultados (un dólar, un voto) o si la publicidad ocupa el lugar del debate de argumentos (una cuña, un voto).

Las políticas sustantivas de bienestar social radical (independencia frente a la necesidad), la imparcialidad televisiva y el pluralismo, las escuelas igualitarias y la educación permanente: tales son las precondiciones de un voto libre e igual y en cuanto tales deben ser garantizadas en la constitución, al abrigo de los azares de las mayorías. Las políticas sustantivas que promueven la participación, los movimientos, la no burocratización de los partidos políticos, un verdadero tratamiento igual por parte del sistema ju-

dicial y, más en general, el *ethos* del disidente contra la homologación, el conformismo y la servidumbre del pensamiento: todas estas cosas son inviolables en democracia. La lista completa sería muy larga. Tales medidas son el transcendental de una constitución liberal, porque este «tropel» de políticas sustantivas –tan social y culturalmente exigentes como radicales– constituye las condiciones de posibilidad del mínimo procedimental de «un hombre, un voto». Sin condiciones socioculturales de autonomía, el voto como instrumento de democracia se marchita. Habermas, en vez de abordar *el* problema de las democracias presentes –el déficit democrático producido por políticas que son antilibertarias, desigualitarias, cultural y socialmente conformistas–, convoca a las religiones para que contribuyan con un suplemento de alma y de solidaridad. Pero de tal suerte pasa por alto la verdadera cuestión: la lucha por la democracia dentro de la democracia, contra las fuerzas del privilegio y del conformismo que la reducen a una mera emisión de sonidos.