

Rafael Díaz-Salazar

DEMOCRACIA LAICA Y RELIGIÓN PÚBLICA

El proceso de globalización nos ha mostrado la fuerza social, cultural y política que tienen las religiones. Estas ejercen un rol público importante en las democracias avanzadas. En este libro se examinan dos formas de presencia pública de la religión y de las instituciones eclesiales. La primera —especialmente fuerte en Estados Unidos, Italia y España— constituye un fundamentalismo ético-religioso con implicaciones políticas, heredero de los integristas tradicionales. La segunda conecta la inspiración religiosa de transformación social con la producción de ciudadanía políticamente activa y la profundización de la democracia. Es una nueva forma de radicalismo social religioso vinculado con un cristianismo laico y republicano y con los movimientos por una globalización alternativa que confluyen en el Foro Social Mundial de Porto Alegre.

¿Son compatibles la democracia laica y la religión pública? ¿Se pueden establecer sinergias entre ambas o es necesario impulsar políticas de privatización y expulsión de la religión de la vida pública? Estas preguntas están muy presentes en los debates políticos y culturales tanto en España como en Europa y América.

ISBN: 978-84-306-0651-1



9 788430 606511

DEMOCRACIA LAICA
Y RELIGIÓN PÚBLICA



Rafael Díaz-Salazar

Rafael Díaz-Salazar

DEMOCRACIA LAICA Y RELIGIÓN PÚBLICA



RAFAEL DÍAZ-SALAZAR

DEMOCRACIA LAICA Y RELIGIÓN PÚBLICA

TAURUS

PENSAMIENTO

© Rafael Díaz-Salazar, 2007

© De esta edición:

Santillana Ediciones Generales, S. L., 2007

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid

Teléfono 91 744 90 60

Telefax 91 744 92 24

www.taurus.santillana.es

Diseño de cubierta: Carrió / Sánchez / Lacasta

ISBN: 978-84-306-0651-1

Dep. Legal: M-36013-2007

Printed in Spain - Impreso en España

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I. DEMOCRACIA Y RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS	13
La repolitización de la religión en los países de capitalismo avanzado	13
La religión, una cuestión pública	18
El uso público de la religión en los debates culturales y políticos de las sociedades democráticas	23
CAPÍTULO II. LAS LEYES DE LA DEMOCRACIA, LA MORAL Y LA RELIGIÓN	47
Orden religioso, orden moral y orden político-jurídico	47
Éticas religiosas, éticas agnósticas y autonomía de la política	51
El fundamentalismo ético-religioso y la moral de las iniciativas legislativas en las sociedades democráticas	53
Educación para la ciudadanía y universalismo ético: ¿objeción de conciencia a la ley de un Estado democrático?	61

poráneo. Por otro lado, el análisis del conjunto de la obra de Habermas sobre la relación entre religión y laicidad nos permite abordar con claridad el modelo de presencia pública de la religión que puede reforzar y enriquecer la democracia laica.

El cuarto capítulo se engarza con el enfoque habermasiano y analiza las relaciones entre ciudadanía y religión desde el paradigma del republicanismo, una corriente de pensamiento que ha tomado fuerza en los últimos años dentro de la filosofía, la sociología y la ciencia política.

Aprendí de Salvador Giner la importancia que un sociólogo debe dar a la filosofía moral. Yo no llego a tanto como él, cuando afirma que «la sociología es la ética de la modernidad» (Giner: 2002, 118). Pero sí comparto su convicción sobre la profunda conexión entre ambas disciplinas, tanto en el nivel analítico, como en el normativo. La sociología de la moral siempre me ha interesado. En mi juventud me marcaron mucho las lecturas de *La educación moral* de Émile Durkheim y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. En este último autor, el diálogo entre la sociología y la filosofía moral, política y del derecho está muy presente.

Para el futuro de la democracia y para la creación de una ciudadanía socialmente activa es muy importante tener en cuenta las implicaciones que conlleva el surgimiento y desarrollo de nuevas formas públicas de religión. Los análisis y reflexiones contenidos en este libro quizá puedan ayudar al lector a situarse ante esta realidad.

CAPÍTULO I DEMOCRACIA Y RELIGIÓN

EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

En las sociedades democráticas de Occidente donde impera «el capitalismo avanzado» se están planteando demandas para ampliar las libertades, los estilos de vida plurales (matrimonios homosexuales) y la capacidad de decisión sobre opciones que tienen que ver con la vida (aborto, reproducción asistida) y la muerte (eutanasia). Algunas de estas reivindicaciones rompen el consenso moral tradicional. En diversos países europeos se están produciendo conflictos normativos entre los valores defendidos por tradiciones culturales y comunidades religiosas y el sistema de leyes del Estado laico.

LA REPOLITIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LOS PAÍSES DE CAPITALISMO AVANZADO

El crecimiento de la fuerza pública de la religión en los últimos decenios ha llamado la atención de sociólogos y politólogos (Casanova: 2000; Gauchet: 2003; Habermas: 2006; Kepel: 2005; Samuel Shah y Duffy Toft: 2006). En bastantes países, las convicciones religiosas se articulan como demandas políticas, del mismo modo que tradicionalmente se han organizado los intereses de clase o las rei-

vindicaciones corporativas. El poder y la influencia de las identidades religiosas es cada vez mayor (Castells: 2003).

También nos encontramos ante una reorganización de las asociaciones laicistas, que presionan para que sus reivindicaciones sean tenidas en cuenta por el Estado. La consolidación de estos dos polos sociales aumenta la complejidad de nuestras sociedades y las posibilidades de conflicto sociocultural. Es necesario, por tanto, reflexionar sobre los problemas de fondo que plantea esta situación.

Para analizar este proceso, hemos de partir del hecho de que la religión es una de las más primigenias construcciones sociales de la humanidad. Desde un punto de vista sociológico, surge como una producción humana para crear un cosmos y un *nomos* superador del caos y la anomia; es decir, a través de la religión los seres humanos han construido una visión de la realidad y un sistema de normas morales.

La sacralización de la cosmovisión y de la moral crea un orden de sentido y unos lazos comunitarios y engendra cohesión unánime, respeto absoluto, veneración, piedad y culto. Los órdenes sociales sacralizados otorgan una fortísima identidad personal y colectiva. Durkheim afirma que, históricamente, la religión es la fuente del derecho, de la moral y de la política y constituye la infraestructura de la vida colectiva:

Los sociólogos e historiadores tienden cada vez más a ponerse de acuerdo en que la religión es el más primitivo de los fenómenos sociales. Ella ha sido la fuente, a través de transformaciones sucesivas, de todas las demás manifestaciones de la actividad colectiva: derecho, moral, arte, ciencia, formas políticas, etcétera. Al comienzo todo es religioso. («Sur Labriola, essais sur la conception matérialiste de l'histoire», *Revue de Philosophie*, XLIV, 1897, 650)

Desde esta perspectiva, no es de extrañar que los imaginarios colectivos sobre Dios hayan influido en la configuración de órdenes sociales y en la generación de conflictos políticos en todas las civilizaciones y sociedades. No se puede hacer una historia y una fenomenología de la política sin tener en cuenta la religión, tanto en el pasado como en el presente (Debray: 2002 y 2003; Elorza: 1996; Gauchet: 2005; Sabine: 1978; Sotelo: 1995).

Por las razones anteriormente indicadas, el lento y doloroso avance de la democracia en la historia de la humanidad ha tenido casi siempre un componente de enfrentamiento con los órdenes sociales sacralizados por la religión.

La democracia implica el paso de la sacralización de la vida social desde una única cosmovisión y normatividad moral a la inevitable desacralización de éstas por el surgimiento y protección jurídica de diversas cosmovisiones, ideologías y sistemas de valores. Según aumenta la complejidad social, se requieren nuevas formas de organización de la vida colectiva. En este proceso, las instituciones religiosas han sido progresivamente desplazadas del centro de la vida pública por el Estado y otras instituciones sociales y culturales que reivindican el pluralismo.

Todas las religiones experimentan un impacto erosivo y secularizador cuando en una sociedad se introduce la democracia. Este orden político se basa en el pluralismo e instaura la diferenciación entre instituciones, lo cual genera, además de ese desplazamiento del mundo religioso del centro de la vida pública, una cierta privatización e invisibilización de la religión, más o menos intensa según sean las circunstancias históricas de cada país (Furseth: 2003; Knoblauch: 2003). Sin embargo, en los tres últimos decenios estamos asistiendo a un interesante proceso sociológico.

co de resistencia de las instituciones religiosas a ese desplazamiento y a la adopción de estrategias para recuperar centralidad social, cultural y política (Kepel: 1995, 2005).

En este contexto, cobra actualidad la obra de Max Weber sobre la sociología comparada de las religiones. A través de ella, este autor nos muestra que la instauración de determinados modelos económicos, culturales y políticos tiene diversas posibilidades de desarrollo según el tipo de religión imperante y, precisamente por ello, al orden político no le resulta indiferente una forma u otra de configuración de la religión.

La sociología y la historia de las ideas políticas destacan la peculiaridad del cristianismo originario como portador de una concepción de la política que desacraliza el poder y el Estado, introduce el universalismo, marca la diferenciación entre el orden religioso y el orden político, instaura una crítica de la religión y crea el germen de la secularización. En esta línea, diversos sociólogos, filósofos y politólogos hablan de las raíces cristianas de la democracia (Badie: 1995; Sabine: 1978; Savater: 2003).

No obstante, si nos ceñimos a la historia política de Occidente y a la del cristianismo, especialmente el católico, podemos ver cómo el absolutismo se impuso a su raíz democrática y por esta razón la historia de la democracia en Occidente ha necesitado convertirse en una lucha contra el absolutismo eclesiástico cristiano. Además, los usos políticos de la religión y del imaginario colectivo sobre Dios tiñeron de sangre el continente europeo en conflictos bélicos y sociales innumerables (Barnavi y Rowley: 2006; Pikaza: 2006). Por este motivo y por la lógica interna de la democracia como expresión y sostén del pluralismo, tuvo que surgir el laicismo de Estado como garantía de la convivencia en paz de los «diferentes», y por ello la democracia necesita ser laica para poder reproducirse.

El choque entre el laicismo y la religión pública atraviesa la historia de la construcción de las democracias en Occidente y en cada país se ha resuelto de diversas maneras dependiendo de las configuraciones del Estado, las instituciones eclesiales y la religiosidad nacional. Por lo general, cuanto mayor ha sido el absolutismo, el confesionalismo y la dependencia histórica de las Iglesias del Estado, más fuerte ha sido el conflicto entre estas instituciones y más radical el laicismo estatal. En los países donde el cristianismo y las iglesias han tenido una configuración interna democrática y republicana, ha sido menor el enfrentamiento y más fluida la interacción entre el Estado y las instituciones eclesiales. Los análisis de Durkheim y Tocqueville sobre la relación entre democracia y religión dependen en gran medida de la observación del catolicismo absolutista francés y del catolicismo republicano de Estados Unidos.

En Europa y en Estados Unidos nos hallamos, por un lado, ante fundamentalismos religiosos y laicismos excluyentes y, por otro, ante religiones públicas autorreguladas desde la democracia y laicismos inclusivos que defienden la participación activa de éstas en la configuración de la política, la economía y la cultura. Hay precedentes históricos muy interesantes de esta relación entre laicistas y personas religiosas, como el grupo *Union des Libres Penseurs et des Libres Croyants pour la Culture Morale* (Unión de Librepiensadores y Librecreyentes por la Cultura Moral) que se constituyó en Francia en los primeros años del siglo xx.

El gran tema al que nos enfrentamos es si es posible configurar un modelo de laicismo y una forma de religión pública que puedan tener afinidades electivas o, al menos, un mínimo de complementariedad. Nos tenemos que plantear dos cuestiones: cómo limitar el alcance tota-

litario e invasor de la religión y cómo puede participar ésta en la deliberación sobre asuntos públicos relacionados con los bienes comunes de una sociedad.

LA RELIGIÓN, UNA CUESTIÓN PÚBLICA

En casi todos los países del mundo la religión es un hecho social público, aunque se enraíce en la vida íntima del ser humano. Esta tesis pertenece al núcleo central del análisis y del discurso de la sociología desde la época de los clásicos (Durkheim, Weber, Marx, Tocqueville, Gramsci) hasta la actualidad (Bellah, Bourdieu, Casanova, Habermas, Keppel). El debate sobre si la religión es una cuestión pública o un asunto privado se ha realizado fundamentalmente en el campo de la filosofía política, pues en el ámbito de la sociología siempre se ha tenido claro que la religión es un asunto público, aunque el proceso de secularización cambie las formas públicas de ésta, instaure una creciente individualización de las creencias religiosas y desplace la religión del centro de la vida política. Sólo en casos de secularización nacional extrema se puede hablar de privatización natural y total de la religión. No existe todavía ninguna realidad nacional caracterizada por esta situación, ni en Francia, ni en los países nórdicos.

La socialdemocracia tradicional acuñó la frase «la religión es un asunto privado» que, como he mostrado extensamente en *La izquierda y el cristianismo*, realmente quería expresar una política laicista activa basada en que «la religión debe ser privatizada forzosamente» (Díaz-Salazar: 1998, 95-286). Actualmente, la mayor parte de los intelectuales vinculados orgánicamente a los partidos de la izquierda europea defiende que la religión es una cuestión pública (Díaz-Salazar: 1998, 2001; Zanardo, 1986, 1989). Incluso den-

tro del laicismo francés actual se asume este hecho, como puede verse en las obras de destacados intelectuales como Baubérot, Debray, Gauchet, Morineau.

Afirmar que la religión es una cuestión pública no equivale a defender la tesis de que la religión debe estructurar el orden político, sociocultural y moral de toda la sociedad. Tampoco significa desconocer que los procesos de democratización y de secularización han producido una cierta privatización no forzada de la religión por la diferenciación de las instituciones y de las esferas pública y privada, así como por el declive de la religiosidad (Knoiblauch: 2003). Los órdenes sociales y democráticos se basan en el pluralismo y, por lo tanto, no pueden fundamentarse en una única religión o filosofía.

¿Cómo conciliar el dato empírico de la existencia observable de religiones públicas que capta el análisis sociológico y la dimensión íntima de la religiosidad que presenta la fenomenología de la religión?

Para responder esta cuestión, creo que hay que partir de los tres niveles en los que se desarrolla la existencia humana: el íntimo, el privado y el público. La religión opera en los tres como experiencia interior, como mundo comunitario que tiene rituales, dogmas, normas y comportamientos colectivos, y como acción en las sociedades, sean éstas elementales o complejas en su configuración. Precisamente, es el mundo de las religiones el que introduce en la historia la relación entre el ámbito íntimo, el ámbito privado y el ámbito público. La religión es, pues, un hecho íntimo y privado, que como tal es estudiado por la fenomenología y la psicología de la religión, y un hecho público analizado por la sociología y la ciencia política. Es esta dimensión pública de la religión la que la convierte en una cuestión central en la obra de Weber y Durkheim y en un asunto muy relevante en las obras de

otros clásicos como Marx, Gramsci, Sombart, Troeltsch y Tocqueville.

El surgimiento de una nueva ciudadanía que manifiesta la emergencia del altruismo moderno a través de movimientos sociales, ONG y plataformas de voluntariado ha reactivado los análisis sobre lo que acertadamente denomina Salvador Giner «lo privado público». Con este concepto se hace referencia tanto a la conexión de lo privado y lo público en el sistema motivador de la acción, superando el modelo liberal de separación de ambas esferas, como a la incidencia pública de asociaciones privadas (Giner: 1995). También desde algunas corrientes feministas se reivindica la dimensión pública de lo privado (Casanova: 2000).

Max Weber es el sociólogo clásico que mejor ha fundamentado el análisis de las dimensiones públicas de las religiones. Sus estudios le llevaron al establecimiento de una tipología que diferenciaba las religiones extramundanas, centradas en la salvación individual (budismo, hinduismo), y las religiones intramundanas que tienen una vocación identitaria de transformación de la sociedad y de configuración de ésta desde sus valores y la voluntad de Dios (judaísmo, cristianismo e islamismo). Esto no quiere decir que no existan dimensiones extramundanas e intramundanas en unas y otras, pero en las tres últimas el componente ético y político es más nuclear. Weber analizó fundamentalmente la ética económica de las religiones y su influencia en la estructura social. Esta perspectiva marca actualmente las investigaciones sociológicas sobre las religiones públicas en diversas sociedades occidentales y orientales (Casanova: 2000; Kepel: 1995 y 2005).

En los órdenes sociales predemocráticos, en los que han nacido todas las religiones, la religión conformaba y configuraba todas las dimensiones de la vida colectiva. La construcción del orden democrático ha requerido la se-

paración de Iglesia y Estado y el refuerzo de la autonomía de la política, pero la densidad institucional de las iglesias y confesiones religiosas, los millones de miembros que forman parte de ellas y hacen que sean las asociaciones no estatales más grandes en numerosos países, y sus planteamientos sobre la configuración de la vida colectiva las convierten en elementos fundamentales de la esfera pública de la sociedad civil y en un interlocutor estable de los Estados.

Por este motivo, todos ellos realizan una política institucional de relaciones con las Iglesias y todos los gobiernos tienen una dirección general, secretaría de Estado o ministerio encargado de ejecutar la política sobre asuntos religiosos públicos (AA.VV.: 2003). Es interesante percibir en la obra de Rawls la referencia constante a la presencia de la religión y de las Iglesias en las sociedades. Esta capilaridad de la religión en casi todas las dimensiones de la estructura social es la que obliga, según él, a reforzar la autonomía de la política.

El cristianismo es una religión pública porque contiene unos mensajes y unos valores que influyen en las relaciones sociales. La fenomenología y la sociología política del cristianismo originario detectan la íntima conexión entre la salvación —centro de toda religión— y una determinada forma de actuación en la sociedad relacionada con «el hambre y la sed de justicia» condensada en el capítulo 25 del Evangelio de San Mateo (Díaz-Salazar: 1998, 311-406). Ahora bien, el cristianismo es político en su concepción interna —relación entre fe en Dios y práctica de transformación social ajustada a los valores del proclamado Reino de Dios— y nada religioso o teológico en su concepción de la política, que es considerada una actividad profana y secular. Por eso, desde el cristianismo originario no surge un teocratismo o un fundamentalismo politi-

correligioso. Los cristianos, es decir, las personas religiosas a Jesús de Nazaret como revelación de Dios, actúan en la sociedad desde «el hambre y la sed de justicia», pero no tienen un modelo o una fórmula propia para construirla. Han de buscar laicamente en cada coyuntura modelos y programas para realizar sus valores e inspiración de fondo. Si ésta no es superflua o retórica, determina rechazos de unas propuestas e identificación con otras, pues esa inspiración de fondo produce un sistema generador de afinidades electivas.

Más allá de la identidad interna que convierte determinados universos simbólicos religiosos en religiones públicas a partir de su configuración originaria, en los últimos tiempos se está reforzando la dimensión pública de las religiones. Esta inserción del cristianismo católico y protestante en la esfera pública de los Estados y de las sociedades occidentales se está realizando de dos formas bien distintas. Existe, por un lado, un cristianismo neointegrista y neoconservador que está activando un fundamentalismo moral y político que pretende que el Estado legisle de acuerdo a su interpretación de la «moral objetiva» y la «ley natural» condensadas en la Verdad cristiana, tal como ésta es definida por la jerarquía eclesial. Frente a comportamientos de repliegue ante el Estado laico y construcción de comunidades religiosas como «arcas de Noé» en medio del diluvio pagano y laicista, se activan ahora estrategias de presión política y social para que políticos cristianos lleguen al poder y desde él legislen para toda la sociedad según una determinada concepción de la moral cristiana aplicada a diversos problemas públicos.

Al lado de este tipo de religión, existe un cristianismo laico y democrático que se despliega visiblemente como religión ético-profética, en lo que Habermas denomina «la esfera pública de sociedad civil». Es un tipo de cristia-

nismo de liberación que quiere rebasar los marcos de la sociedad capitalista liberal, activa una crítica de ésta e impulsa iniciativas ciudadanas de transformación social, tanto en red con otros movimientos no religiosos como mediante acciones propias en solitario. Esta religión pública también realiza críticas al Estado y le plantea demandas, pero se autorregula desde la lógica democrática que acepta que la soberanía última reside en el Parlamento, en el Gobierno legítimamente elegido y en la Constitución como último y único orden de obediencia social para todos los miembros de un Estado.

La política, tanto la que se hace desde el Estado como desde la sociedad civil, debe tener en cuenta este hecho de la existencia de la religión pública y ésta, si quiere tener una afinidad con el orden democrático, tiene que autorregular sus pretensiones desde la lógica y las leyes de funcionamiento propias de la democracia. Tocqueville captó muy bien que una de las diferencias existentes entre el catolicismo integrista europeo y el cristianismo republicano americano residía en la capacidad de autorregulación democrática de éste: «En América la religión se ha fijado a sí misma sus propios límites» (Tocqueville: 1835, vol. 2, 12; Antoine: 2003).

EL USO PÚBLICO DE LA RELIGIÓN EN LOS DEBATES CULTURALES Y POLÍTICOS DE LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

El tema del rol de la religión en la vida pública ha sido abordado por dos destacados intelectuales del pensamiento político: John Rawls y Jürgen Habermas. Ambos han mantenido debates sobre esta cuestión (Rawls: 1996, 2001; Habermas: 2006b). Estos autores desean que se mantenga el pluralismo de las sociedades democráticas y

que éste sea compatible con la cooperación entre instituciones, la cohesión social y la amistad cívica entre personas que mantienen posiciones diversas en los ámbitos políticos, morales y religiosos.

La religión, la fundamentación de la autonomía de la política y la búsqueda de un vínculo común en sociedades pluralistas

Rawls enfatiza la autonomía del ámbito político para garantizar el pluralismo, impedir el conflicto y velar por el cumplimiento del orden constitucional que es el principal vínculo social. La búsqueda del logro de estos objetivos le lleva a plantear una distinción entre «doctrinas generales» y «concepciones políticas de la justicia».

Las «doctrinas generales» son creadas por las religiones y por los sistemas morales y filosóficos ateos o agnósticos que tienen una comprensión global del bien, la verdad, el sentido y la felicidad.

Las «concepciones políticas de la justicia» son teorías que elaboran principios para distribuir equitativamente los bienes básicos de la sociedad y para crear correctamente las leyes y las normas que regulan la vida colectiva.

Una sociedad pluralista no puede fundamentarse, según Rawls, en ninguna «doctrina general» de una religión o una ética agnóstica, pues es imposible que todos los ciudadanos acepten la cosmovisión integral de dicha doctrina. Por eso, hay que elaborar una concepción de la justicia para fundamentar correctamente lo que nos vincula a todos: un orden constitucional. Al ser la «justicia básica» el núcleo de la vida pública, los ciudadanos y las instituciones tienen que intercambiar argumentos razonables sobre lo que es justo y no buscar el fundamento de esta vida pública en la Verdad o en una disputa sobre cuál

de las verdades de cada «doctrina general» es la más verdadera. Desde esta perspectiva, la justicia es la que debe constituir el cimiento del orden social. Dada la importancia de esta tesis, que tiene que ver directamente con el tema que nos ocupa, veamos cómo la plantea textualmente Rawls:

La concepción de la justicia debería ser tan independiente como fuera posible de las doctrinas filosóficas y religiosas encontradas y conflictivas que los ciudadanos abrazan. [...] Las doctrinas religiosas que en las centurias pasadas constituyeron la base declarada de la sociedad han ido dando gradualmente lugar a principios constitucionales de gobierno que todos los ciudadanos, independientemente de sus puntos de vista religiosos, pueden aceptar. Las doctrinas comprensivas filosóficas y morales de este tipo no pueden ser aceptadas por el común de los ciudadanos, y ya no pueden servir como base de la sociedad. Así pues, el liberalismo político busca una concepción política de la justicia en la esperanza de atraerse, en una sociedad *regulada* por ella, el apoyo de un *consenso entrecruzado* de doctrinas religiosas, filosóficas y morales. [...] ¿Cómo pueden ciudadanos profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales mantener una sociedad justa y estable? [...] La *razón pública* —*el razonar de los ciudadanos en el foro público acerca de las esencias constitucionales y de las cuestiones básicas de la justicia*— se deja orientar por una concepción política cuyos principios y valores pueden aceptar todos los ciudadanos. Esa concepción tiene que ser, por decirlo así, *política, no metafísica*. (Rawls: 1996, 39-40)

Los subrayados en cursiva son míos. Con ellos quiero llamar la atención sobre elementos básicos del pensamiento rawlsiano. La sociedad, para mantener un vínculo universal, tiene que tener un principio de regulación que

transcienda la pluralidad de cosmovisiones. La concepción de una vida constitucionalmente justa tiene que ser elaborada de una forma autónoma respecto a las «doctrinas generales» que suelen tener una metafísica como fundamento. Las «doctrinas generales» religiosas y no religiosas tienen mucho que aportar a la cohesión social, pero sólo podrán hacerlo si se esfuerzan en buscar un «consenso entrecruzado» de aquello que pueden compartir.

Es además muy importante que desde dentro de esas cosmovisiones integrales se generen sistemas de ensamblaje entre los principios propios de cada «doctrina general» y los principios de la cultura democrática constitucional. En este sentido, es muy importante la evolución del catolicismo desde su rechazo del liberalismo al surgimiento de un pensamiento católico que muestra la conexión entre la religión católica y la democracia. Recuérdese también, por poner otro ejemplo, el proyecto del PCI impulsado por Togliatti y Berlinguer de «ensamblar» marxismo crítico y democracia dentro de la cultura comunista a partir del pensamiento de Gramsci.

Rawls, en su búsqueda del fundamento del vínculo común, ha propuesto un método: la construcción de «razón pública», y la ha definido como «el razonar de los ciudadanos en el foro público acerca de *las esencias constitucionales y de las cuestiones básicas de la justicia*». Delimita pues el contenido de esa razón. Pero pone además otras dos condiciones: 1) no atacar ninguna «doctrina general», pues es fundamental la búsqueda de cooperación, cohesión y «consenso entrecruzado»; 2) ofrecer «razonablemente» —insiste en que no es necesario que sea «racionalmente»— los diversos puntos de vista para construir la concepción de lo justo.

Este autor distingue entre doctrinas «razonables» y «no razonables»; estas últimas son las que realizan «una

lucha incesante para imponer la verdad absoluta al mundo entero, [...] el celo que entraña la verdad absoluta en política es incompatible con una idea de razón pública» (Rawls: 2001, 157).

Esta tesis plantea un reto importante para las instituciones religiosas que ponen en el centro de su discurso público los temas de la verdad y la moral objetiva, pues de esta forma se convierten en «doctrinas no razonables», si bien Rawls reconoce que en el catolicismo americano hay sectores de la jerarquía y de las congregaciones religiosas que saben intervenir «razonablemente» en el debate público.

Él no niega la pretensión de verdad que tiene toda «doctrina general», ni siquiera la necesidad del debate filosófico, moral y teológico sobre la Verdad; pero estas cuestiones deben quedar fuera de la «razón pública» *en cuanto principio de organización de la sociedad política y del vínculo político común*, que se ha de basar únicamente en una teoría de la justicia fruto de un «consenso entrecruzado» de las concepciones «políticas» de ésta.

Las concepciones razonables de la justicia deben ser construidas y no pueden ser tomadas de las «doctrinas generales» por los vínculos que éstas establecen entre su idea de justicia y los fundamentos teológicos, filosóficos, morales o metafísicos de ésta. Rawls ha hecho una contribución de gran envergadura a esta tarea mediante su libro *Teoría de la justicia*, que es ya un clásico del pensamiento político. Además de su propia obra, él incluye otras aportaciones importantes:

El liberalismo político no trata de fijar la razón pública de una vez por todas bajo la forma de una concepción política favorita de la justicia. Por ejemplo, también admite la concepción discursiva de la legitimidad de Habermas, más radicalmente democrática que liberal, *al igual que las ideas*

católicas sobre el bien común y la solidaridad cuando se expresan en términos de valores políticos. (Rawls: 2001, 166-167)

La cursiva es mía, y pretende llamar la atención sobre dos cuestiones: 1) la religión tiene un lugar en la construcción del fundamento del vínculo común político cuando es capaz de contribuir a la creación de concepciones de la justicia; 2) sólo es posible realizar ese rol si su contribución se manifiesta «razonablemente», es decir, sin pretensiones de posesión de la Verdad, y se traduce en «valores políticos».

La religión, entre la «razón pública» del Estado y la «razón social» de la sociedad civil

Para el tema que aborda este libro es muy importante el pensamiento de Rawls sobre los contenidos de la «justicia básica», el territorio o ámbito de aplicación de ésta y los sujetos que la pueden utilizar en el «foro público».

La idea de «justicia básica» abarca un conjunto de cuestiones muy precisas: la economía política o sistema de asignación y distribución de bienes de una forma equitativa, la aplicación de los principios constitucionales, la creación de leyes ajustadas a la justicia socioeconómica y a los derechos constitucionales.

La «razón pública» es el conjunto de argumentos basados en una «familia de concepciones de la justicia» que se despliegan a través de un intercambio «razonable» para decidir los criterios de asignación y distribución de bienes y la aplicación de los principios constitucionales en las leyes. Por lo tanto, los asuntos que no tienen que ver con estas cuestiones no forman parte de la «razón pública». Desde estas premisas quedan fuera de la «razón pública» otro tipo

de razones —religiosas y seculares— vinculadas a «doctrinas generales» morales, filosóficas o teológicas que forman parte de lo que Rawls denomina la «cultura de base» o «cultura de la sociedad civil», pero no de la «razón pública». En esa cultura de base incluye los planteamientos y discursos de las iglesias, las universidades, las sociedades científicas, etcétera. Los medios de comunicación son ubicados por este autor dentro de una «cultura política no pública».

Rawls afirma que los mensajes que formulan las instituciones anteriormente citadas son «razones no públicas». Configuran y constituyen «razones sociales». En modo alguno considera Rawls que los discursos públicos de las iglesias pertenezcan al campo de las «razones privadas», como afirman algunos laicistas que citan a este autor sin haberlo estudiado a fondo.

Es interesante la distinción entre «razón pública», «razones no públicas», «razones sociales» y «razones privadas»; estas últimas son las de los individuos o pequeñas asociaciones con muy débil implantación. Sobre este tema, escribe lo siguiente: «Las razones no públicas comprenden las varias razones de la sociedad civil, y pertenecen a lo que he llamado “trasfondo cultural”, en contraste con la cultura política pública. Esas razones son sociales, y desde luego no privadas» (Rawls: 1996, 255).

La «razón pública» la ejercen los únicos actores que legítimamente pueden intervenir en lo que Rawls denomina «el foro político público»: los jueces, especialmente los magistrados del Tribunal Supremo; los altos funcionarios públicos del ejecutivo y del legislativo; los políticos que son diputados o tienen cargos públicos; los candidatos a diputados y gobernadores y los directores de sus campañas electorales.

A la hora de establecer los criterios para resolver los problemas que afronta la «razón pública» se plantea en ocasio-

nes el problema de «valores políticos» enfrentados entre sí o con «valores morales». Rawls reconoce que «cada uno de nosotros debe contar con principios y valores a los cuales apela» para emitir un juicio o tomar una decisión. Ahora bien, en los asuntos que son cometido de la «razón pública» y de la «justicia básica», el ordenamiento o preferencia de unos valores sobre otros se ha de basar en «concepciones políticas de justicia» no en «doctrinas morales o religiosas». Por eso, Rawls afirma que los «valores políticos» relacionados con la justicia son distintos de los «valores morales», y cuando se plantean conflictos entre ellos, no se puede resolver el problema de qué valores han de prevalecer apelando a tesis de sistemas éticos o religiosos:

Los valores políticos no son doctrinas morales. [...] Las doctrinas morales se encuentran en el mismo plano que la religión y la filosofía fundamental. Por contraste, los principios y valores del liberalismo político reciben su especificidad de las concepciones políticas liberales de la justicia y caen dentro de la categoría de lo político. [...] Los valores políticos no se deben ordenar de manera separada o desagregada de su contexto. No son marionetas manipuladas tras bambalinas por las doctrinas generales; [...] lo que no se puede hacer en materia de razón pública es deducir directamente principios, valores e instituciones de carácter político de nuestra doctrina global o de parte de ella. (Rawls: 2001, 167 y 169)

Rawls afirma que da lo mismo apelar desde el laicismo a la autonomía de la moral, o desde el confesionalismo religioso a la ley de Dios. Para él, la «autonomía moral» puede ser un «valor moral», pero no es un «valor político», por más laicista que se proclame. Lo que es un valor político es la «autonomía de la política». Pone como ejemplo de apli-

cación de esta tesis el tema de la regulación o penalización de las relaciones entre homosexuales y afirma que la «razón pública» no tiene por qué tener en cuenta lo que dicen las «doctrinas generales» que defienden la bondad o maldad de dichas relaciones, sino plantearse si una determinada legislación sobre este asunto viola o no los derechos civiles de ciudadanos libres e iguales. Para establecer los criterios que aclaren este tema, se necesita disponer de «una razonable concepción política de la justicia que especifique esos derechos civiles, los cuales son siempre materia constitucional esencial» (Rawls, 2001, 172).

Este autor plantea una separación entre lo que considera «público» (lo político, administrativo, judicial y constitucional) y el mundo de la vida estrictamente no política, que va de lo metafísico a lo lúdico y que es el mayor territorio de desarrollo de la vida humana. Para lo «público» basta con un buen conjunto de teorías de la justicia unificadas a través de un «consenso entrecruzado», una recta aplicación del derecho y unos procedimientos políticos y jurídicos coherentes con la Constitución.

La religión queda fuera de la «razón pública», del mismo modo que son excluidas las éticas agnósticas, las doctrinas generales ateas, los documentos de las sociedades científicas, los manifiestos de las asociaciones laicistas, los pronunciamientos de las iglesias, la opinión de los medios de comunicación o las declaraciones e investigaciones sobre asuntos públicos de las Universidades:

Se escucha con frecuencia que mientras no deberían invocarse razones religiosas para justificar las leyes en una sociedad democrática, los argumentos seculares sí son válidos. [...] Sin embargo, una característica central del liberalismo es que considera estos argumentos de la misma forma que los argumentos religiosos, y en consecuencia, estas doctri-

nas filosóficas seculares no suministran razones públicas. Los conceptos y argumentos seculares de este tipo pertenecen a la filosofía fundamental y a la doctrina moral, y caen fuera del dominio de lo político. (Rawls: 2001, 171-172)

Condiciones para un rol público de la religión

Las tesis de Rawls han influido notablemente en partidos políticos y en gobiernos liberales y socialistas y, por eso, me he detenido en exponerlas con cierto detalle. Las críticas y los debates que ha suscitado la idea de «razón pública» han sido muy intensos y han motivado que Rawls escriba *Una revisión de la idea de razón pública*, cuyos planteamientos todavía no han sido del todo asimilados, especialmente en España, por partidos y gobiernos. Evidentemente, este autor no se desdice de sus tesis centrales, pero introduce importantes matizaciones e incluso cambios bastante considerables.

Para el tema específico que abordo en este apartado, hay que destacar que Rawls ha dialogado y debatido con autores católicos, especialmente con jesuitas americanos como Hollenbach y Murray (Rawls: 2001, 158, 159, 167, 171, 175, 178, 189-191, 194, 195). Por las páginas citadas, puede verse que Rawls practica el arte de dialogar «razonablemente» y que está abierto a los argumentos de otros interlocutores. Él reconoce actualmente que es necesario tener una visión más amplia de la cultura política pública y es conveniente otorgar mayor participación en la elaboración de la «razón pública» a las «doctrinas generales» (religiosas y no religiosas) de las instituciones y asociaciones que tienen un discurso público en la sociedad civil:

En el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas —y no sólo razones derivadas de las doctrinas— para sustentar lo que ellas proponen [...]. Puede haber razones positivas para incorporar doctrinas generales en el debate político público. (Rawls: 2001, 177)

Ante esta afirmación, con toda razón se ha constatado que «esto equivale a una revisión del principio formulado en términos más estrechos por Rawls» (Habermas: 2006b, 130).

La condición que Rawls propone («ofrecer razones políticas apropiadas») es coherente con su teoría de la justicia. Pide un esfuerzo de traducción política de convicciones religiosas, morales o ideológicas, en el sentido de ofrecer razones de por qué sus planteamientos y demandas pueden favorecer una concepción política más justa de los asuntos específicos que aborda la «razón pública». Recordemos que éstos no son todos los problemas públicos de una sociedad, sino los bienes relacionados con la «justicia básica» y las normas constitucionales que se convierten en leyes. Las «doctrinas generales» religiosas o agnósticas, cuando intervienen en los debates públicos, tienen que ofrecer una «justificación pública». No deben pedir asentimiento u obediencia a una verdad o a una convicción que sólo puede ser reconocida como evidente dentro de la comunidad religiosa, moral o ideológica que la proclama.

Rawls define «justificación pública» en los siguientes términos: «El razonamiento público tiende a la justificación pública como argumentación dirigida a los otros» (Rawls: 2001, 179). Para ello, hay que tener la capacidad de ponerse en el lugar del otro, hablar su lenguaje y sa-

ber traducir razonablemente la lengua religiosa, moral o ideológica propia. Rawls, por ejemplo, valora mucho el significado y el alcance de la parábola del buen samaritano, pero pide a quienes la utilizan que sepan traducirla a «valores políticos» y no sólo a valores morales o religiosos: «Los ciudadanos que invocan la parábola del buen samaritano no se detienen aquí, sino que ofrecen una justificación pública de las conclusiones de la parábola en términos de valores políticos» (Rawls, 2001, 189). De este modo, este autor relaciona esa parábola con algunas tesis de su *Teoría de la justicia*.

No siempre las jerarquías de las iglesias son capaces de generar un discurso basado en el requerimiento de la «justificación pública» y lo que reclaman es «la obediencia a la Verdad» o el reconocimiento de la «ley natural» y de la «moral objetiva», cuyo contenido debe ser para todos los ciudadanos tan evidente como lo es para ellas. Cuando esto sucede, no pueden formar parte de la «razón pública».

Rawls reconoce que existen iglesias con capacidad de generar un discurso con «justificación pública». También constata que algunas Iglesias prefieren utilizar otros dos tipos de discurso: *la declaración y el testimonio*. El primero de ellos expone ante la sociedad los planteamientos eclesiales sobre un problema público y deja en libertad a los ciudadanos asumirlos o no, sin presionar para que las autoridades los acojan. El segundo se limita a ofrecer un estilo de vida o una forma de comportamiento inspirado en una religión, sin enfrentarse a la ley que puede permitir prácticas que se rechazan. En estos dos casos, hay una renuncia voluntaria a formar parte de la elaboración de la «razón pública» y una opción por ofrecer «razones sociales» ante «el foro público» sin estrategias de presión política.

Las instituciones religiosas y las comunidades morales o ideológicas agnósticas que realizan «argumentaciones públicas» y constatan que sus propuestas y demandas no son incorporadas a la «razón pública», pueden seguir manteniéndolas a través de diversas vías:

- 1) mantener el debate en la sociedad y no darlo por cerrado a la espera de que en algún momento sean asumidas;
- 2) exponer «razonablemente» sus críticas a la «razón pública» establecida desde la traducción de sus valores religiosos o morales en valores políticos;
- 3) ofrecer un disenso por la vía del testimonio.

Lo que no es legítimo, según Rawls, es rechazar las leyes haciendo llamamientos a la desobediencia civil y atacar la «razón pública» y el ordenamiento jurídico desde teorías exclusivas de cada «doctrina general».

Una valoración crítica de las tesis rawlsianas sobre razón pública y religión

Las tesis de Rawls tienen indudables aspectos positivos. Muestran la especificidad de la política. Plantean un fundamento de justicia para la autonomía de la política que impide que ésta quede prisionera de un estrecho positivismo jurídico o, lo que es peor, que se independice de cualquier tipo de normas o referentes que le obliguen a razonar sus decisiones. La familia de concepciones de la justicia que están dispuestas a un «consenso entrecruzado» representa un sistema de autocontrol del quehacer político.

La teoría de Rawls refuerza la idea de «los límites de la política», ya que esta actividad no invade toda la vida pública y tiene un campo de actuación específico. Pero también, es muy útil para tener presente que las religiones y

las iglesias no tienen como misión la estructuración política del Estado y la configuración del ordenamiento jurídico y el sistema de leyes. La afirmación que acabo de realizar es una seña de identidad del cristianismo originario, aunque en su devenir histórico las iglesias cristianas no siempre hayan sido fieles a tal identidad. En este sentido, el pensamiento de Rawls es muy importante para volver a pensar dentro de las instituciones religiosas el tema de los límites de la religión y de las Iglesias en la vida política y para redescubrir su misión específica en el interior de la «cultura de base» de la sociedad civil.

Rawls no tiene un prejuicio contra la religión, las iglesias y sus aportaciones a la vida pública. Es más, este autor incluye «las ideas católicas sobre la solidaridad y el bien común» dentro de «la familia de concepciones de la justicia», lo cual es una forma de reconocer la existencia de una traducción de valores religiosos en valores políticos. Enfatiza la relevancia de la parábola del buen samaritano para «las concepciones de la justicia». Personalmente, he realizado una «traducción a valores políticos» de esta parábola en mi libro *La izquierda y el cristianismo* (Taurus), mostrando la relevancia de una «cultura samaritana» para la política de un socialismo que tenga como señas de identidad el internacionalismo, el ecologismo y la lucha contra la precariedad laboral y la exclusión social (Díaz-Salazar: 1998, 332-406).

Rawls afirma que los planteamientos públicos de las iglesias y comunidades religiosas pertenecen al ámbito de las «razones sociales» que se difunden en la sociedad civil y, en modo alguno, pueden ser consideradas meras «razones privadas» sin relevancia fuera de la propia institución que los emite. Ha valorado el esfuerzo del cardenal norteamericano Bernardin en algunos debates nacionales, cuando éste ha desarrollado una «argumentación públi-

ca» de algunas propuestas eclesiales y las ha «traducido», proponiendo criterios de juicio político y moral que pueden ser razonablemente aceptados en un proceso de deliberación que busca construir «razón pública» sobre un problema que afecta a la vida colectiva. En los debates sobre el aborto, este cardenal progresista, además de expresar su opinión con un lenguaje religioso, tradujo sus planteamientos a través de una «idea de orden público que incluye tres valores políticos: *paz pública*, *protección de los derechos humanos*, y *criterios de conducta moral comúnmente aceptados en un Estado de derecho*» (Rawls: 2001, 194).

No ha despreciado ni ignorado a los intelectuales cristianos que han debatido su obra, sino que los ha tomado en serio y ha reconocido su influencia en la revisión de su idea de razón pública. La religión, en el primer Rawls, queda desplazada de la razón pública —al igual que las doctrinas morales o filosóficas no religiosas—, pero no de la vida pública; de hecho, destaca la relevancia de las iglesias como instituciones muy importantes de la sociedad civil y de la «cultura de base» de ésta. El segundo Rawls sí reconoce que la religión o, mejor dicho, las instituciones y comunidades que basan sus argumentaciones públicas en doctrinas religiosas pueden participar en el «foro político público» y en la constitución de la razón pública.

El reconocimiento de estas dimensiones positivas de sus tesis no me impide expresar algunas críticas y mostrar algunas insuficiencias de sus planteamientos. Pienso que la «razón pública» propuesta por Rawls es más bien «razón política». Considero que la razón pública en una sociedad tiene que incluir más tipos de razones o razonamientos: «razones morales», «razones ideológicas», «razones religiosas», etcétera. Éstas deben buscar, ante todo, el «consenso entrecruzado», pero también es lícito que se manifiesten como «razones del disenso» para proponer nuevas metas u objetivos

sociales. No comparto su distinción entre «razón pública» y «razones no públicas». Me parecería más correcto afirmar que la «razón política pública» tiene especificidad y autonomía, aunque deba dialogar con las «razones morales públicas», las «razones religiosas públicas», etcétera.

Tampoco comparto su concepción estrecha de «cultura política pública», en la medida en que excluye las dimensiones políticas de lo que yo considero que son las «culturas públicas de la sociedad civil». Él plantea una separación demasiado estricta entre lo que denomina «cultura de base» o «trasfondo cultural de la sociedad civil» y la «cultura política pública», lo cual impide o, al menos, dificulta una interacción intensa entre sociedad civil y Estado.

Rawls propone el mejor liberalismo que conozco; sin embargo, creo que hay que ir «más allá del liberalismo». Los regímenes liberales han sido y son incapaces de resolver los problemas relacionados con las desigualdades internacionales o la degradación medioambiental y no pueden instaurar una «democracia económica» en las sociedades capitalistas. Por eso, pienso que hay que ser «algo más que liberales». Hay que superar el consenso capitalista en el que se basa el liberalismo —aceptado por los partidos de las izquierdas mayoritarias en Occidente— y proponer a las sociedades nuevas metas. Éstas provienen de doctrinas generales sobre modelos sociales alternativos, y aquí es donde se insertan las religiones de liberación —muy activas en la patria de Rawls y en otros países— y conceptos como ecología, justicia, solidaridad internacional, defensa de los trabajadores precarios y oposición al militarismo neoimperialista.

Por otro lado, han surgido nuevos ámbitos de legislación política que tienen una gran complejidad ética y que requieren algo más que una correcta teoría de la justicia. Toda la legislación relacionada con la biomedicina, la bioingeniería o la eutanasia, por poner sólo algunos

ejemplos, necesita plantear previamente un debate entre «doctrinas generales» religiosas y no religiosas para elaborar conjuntamente una «razón moral» básica, lo que podríamos denominar un «consenso ético entrecruzado».

Pienso que hay que abrir el abanico de los sujetos que intervienen en la construcción de la razón pública y en «el foro público político» e incorporar a las instituciones, asociaciones y movimientos públicos de la sociedad civil, entre los que se encuentran en un lugar destacado las comunidades religiosas. Éstas tienen todo el derecho a utilizar su propio lenguaje y los argumentos de su tradición y cultura, pues los sujetos sociales se expresan desde su identidad. Ahora bien, coincido con Rawls en que han de hacerlo razonablemente, buscar su traducción a «valores políticos» y cooperar en la construcción del «consenso entrecruzado».

En general, me parece que Rawls marca demasiado la separación entre «razón política», «razón ética» y «razón religiosa» y tiene una concepción demasiado estrecha de lo que es lo público. Por este motivo, me parece que es interesante contrastar las tesis de Rawls con las de Habermas sobre el rol de la religión en la «esfera pública». Ésta abarca a todos los actores públicos que participan en las controversias políticas, sociales, culturales, religiosas, éticas en cuanto «hablantes y receptores» que dialogan y se rebaten los unos a los otros de un modo razonable, pero desde su propia identidad. En este sentido, «esfera pública y esfera privada no se mezclan, pero entran en una relación de complementariedad» (Habermas, 2006b, 19).

La religión en la esfera pública de las sociedades democráticas

Habermas parte de un hecho sociológico ampliamente constatado: desde hace tres decenios nos encontramos

ante la «desprivatización» de lo religioso y la existencia de «religiones públicas». Él afirma que «las tradiciones religiosas y las comunidades de creencias religiosas han adquirido una significación política nueva e inesperada» (Habermas: 2006b, 121). Intentar privatizarlas desde el Estado no tiene ningún sentido, ni es legítimo en un Estado democrático liberal. Por otro lado, ignorar desde un prejuicio antirreligioso este hecho y actuar como si no existiera constituye una irresponsabilidad.

Ante esta realidad, es necesario plantear un debate público sobre cuáles son las condiciones para la intervención de las religiones y las comunidades religiosas en la esfera pública, con el fin de preservar la laicidad del Estado, mantener el pluralismo y hacer posible el desarrollo de la *libertad religiosa positiva* (despliegue de la religión en la esfera pública) y de la *libertad religiosa negativa* (derecho de los no creyentes a no ser invadidos y dominados por las religiones y sus instituciones). En su último libro, en el que debate con Rawls, afronta esta cuestión formulándola del siguiente modo: «¿Qué papel les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera política pública, y, por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos?» (Habermas: 2006b, 126).

Este autor apoya la posición de algunos críticos de Rawls, como es el caso de Weithman, que muestran la influencia positiva de la religión y de las creencias religiosas no privatizadas en el desarrollo de los movimientos sociales, las luchas por los derechos humanos y la radicalización de la democracia; incluso existe una inspiración religiosa en la génesis de algunas organizaciones socialistas. Las iglesias en diversos países de todo el mundo reaniman la democracia con sus intervenciones públicas; no en

vano, los obispos católicos norteamericanos plantearon un gran debate nacional hace años sobre la *justicia económica* y la implicación del país en el rearme y la militarización mundiales.

Habermas destaca el potencial del discurso religioso que transmite contenidos bíblicos y piensa que éste debe ser traducido al lenguaje de las razones públicas:

En el discurso religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos. [...] Según mi percepción, tampoco los conceptos fundamentales de la ética filosófica desarrollados hasta el momento encierran ni de lejos todas aquellas intuiciones que habían encontrado ya una expresión matizada en el lenguaje bíblico y que por nuestra parte sólo se aprende a través de una socialización casi religiosa. [...] Estoy pensando en el sentimiento de «solidaridad», en la vinculación del miembro de una comunidad con sus compañeros; [...] la ética cristiana del amor satisface un elemento de la dedicación al otro sufriente que se pierde en una moral de la justicia concebida en términos intersubjetivos. (Habermas: 2001, 201 y 203)

Él rechaza las tesis de algunos autores que, inspirándose en Rawls, intentan ir más allá y afirman que en los debates públicos de una democracia sólo caben razones y argumentos seculares y, por lo tanto, en ellos no se puede intervenir con una «razón religiosa» que no es compartida universalmente por la ciudadanía. Habermas defiende la idea de Rawls de que en los debates públicos no hay que poner como condición ofrecer argumentos «racionales», pues basta con que sean «razonables».

Frente al planteamiento propio de un laicismo privatizador y excluyente de la religión, afirma lo siguiente:

El Estado liberal, que protege el derecho fundamental a la libertad religiosa, no puede esperar al mismo tiempo de todos los creyentes que éstos también deban justificar sus posicionamientos políticos con independencia de sus convicciones religiosas y sus visiones del mundo. Esta estricta demanda sólo se puede dirigir a los políticos que están sujetos dentro de las instituciones estatales a la obligación de mantenerse neutrales con respecto a las visiones del mundo; en otras palabras, dicha demanda sólo puede hacerse a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos. [...] El Estado liberal, que protege por igual todas las formas de vida religiosas, tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera política pública una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal. El Estado liberal no tiene que transformar la obligada separación institucional entre la religión y la política en una indebida carga mental y psicológica que no puede ser exigida a sus ciudadanos religiosos. (Habermas: 2006b, 135 y 137)

El Estado debe exigir a los ciudadanos religiosos respeto a su neutralidad cosmovisional. Puede pedirles que traduzcan, si es posible, a un lenguaje universalmente entendible sus propuestas con el fin de incorporarlas a un «consenso entrecruzado» con las formuladas por otros actores sociales que intervienen en los debates públicos. Pero lo que no puede hacer es plantearles la exigencia de «desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano poder expresar y justificar sus con-

vicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentran «traducciones» seculares para ellas» (Habermas, 2006b, 138).

Este autor tiene una concepción amplia de la *esfera pública* y, por ello, está interesado en que todas las «voces» que son capaces de emitir mensajes puedan expresarse razonablemente; es decir, sin pretender imponer una verdad o una moral al resto de la población con el fin de crear cooperativamente una razón pública polifónica que articule el máximo de voces posibles. Para ello, no es una condición imprescindible, ni mucho menos, tener que amputar la propia identidad. Lo que se necesita es un esfuerzo para aprender la «lengua» del otro y para traducirle a él la propia «lengua». Esta concepción sinfónica de la *esfera pública* es la que está en la raíz de la propuesta de Habermas favorable a la participación pública de las organizaciones religiosas en los debates sociales, culturales, morales y políticos sobre la configuración de la sociedad, las leyes y las políticas públicas:

La admisión en la esfera política pública de las manifestaciones religiosas que no han sido traducidas no sólo se justifica normativamente porque la estipulación rawlsiana no puede ser exigida a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida. También hay razones funcionales que desautorizan una reducción precipitada de la complejidad polifónica, pues el Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera política pública como en la participación política de las organizaciones religiosas. El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no

puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido. También los ciudadanos seculares pueden aprender algo de las contribuciones religiosas. [...] Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte el habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible. (Habermas: 2006b, 138-139)

Este autor, aunque legitima claramente el derecho a la intervención pública de las instituciones, comunidades y ciudadanos religiosos en los debates públicos con su «lengua» específica, insiste mucho en solicitarles el esfuerzo de traducción a una «lengua universal», pues de ello depende en gran medida «que el contenido de las voces religiosas encuentre acceso en las agendas y negociaciones dentro de las instituciones estatales y cuente dentro del más amplio proceso político» (Habermas: 2006b, 140).

El ámbito de intervención de las organizaciones religiosas y de otras asociaciones de la sociedad civil en las deliberaciones y los debates públicos que tienen implicaciones políticas ha de ser siempre preparlamentario, pues dentro de las instituciones políticas del Estado no caben argumentaciones y justificaciones de doctrinas religiosas y morales ligadas a teologías, filosofías o ideologías agnósticas o ateas. En este sentido, afirma con claridad que «la admisión de justificaciones religiosas dentro del proceso legislativo vulnera el principio de separación entre la Iglesia y el Estado» (Habermas: 2006b, 131).

Esta afirmación me parece muy interesante y está relacionada con su concepción de las relaciones entre Iglesia y Estado. Habermas apoya claramente la separación e independencia de ambas instituciones. Sin embargo, se opone a «una comprensión secularista de la democracia y del Estado de derecho» y a lo que denomina una «interpretación excesivamente estrecha del principio de separación entre la Iglesia y el Estado», según la cual la neutralidad e imparcialidad del segundo debería llevar a que éste ignorara y no tuviera en cuenta los planteamientos de instituciones, asociaciones y ciudadanos religiosos en los debates públicos (Habermas: 2006b, 131).

Me identifico con esta doble posición, pues creo que es la que mejor contribuye a articular con cierta armonía tres principios: el de laicidad del Estado y de la sociedad, el de la autonomía del proceso legislativo cuando éste se inicia en sede parlamentaria, y el del derecho de las organizaciones religiosas a intervenir en la esfera pública de la vida sociopolítica y a solicitar que sus propuestas sean escuchadas y tenidas en cuenta, siempre, claro está, que respeten las condiciones establecidas por este autor.

Desde los planteamientos de Habermas y Rawls, voy a analizar en el próximo capítulo los debates sobre la moralidad de las leyes en un sistema democrático y la obligación jurídica de acatarlas.