

Religión y política en las democracias deliberativas. Una reflexión desde Jürgen Habermas

Sumario

¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho? La religión en la esfera pública. ¿Cuadratura del círculo? Bibliografía.

Resumen

Luego de la caída del Muro de Berlín y con hechos como los atentados a las Torres Gemelas en septiembre de 2001, se hace patente que en el mundo las creencias religiosas han adquirido una significación política nueva y hasta entonces inesperada. En el presente artículo, siguiendo la argumentación de Habermas, se realiza un examen del rol que tienen las doctrinas comprensivas prepolíticas en la fundamentación del Estado democrático y en la esfera pública. En el texto se afirman la importancia y a la vez los problemas que surgen de la necesidad de reconocer simultáneamente la autonomía política y la riqueza del capital semántico de la religión.

Palabras clave: Política, religión, democracia, Habermas

Abstract

After the fall of the Berlin Wall and with events like the attacks to the Twin Towers in September of 2001, is evident that in the world religious beliefs have acquired a new and unexpected political signification. In this article, following Habermas argumentation, is realized an exam of the place of prepolitical comprehensive doctrines in the foundations of the democratic State and public sphere. In the text is affirmed the importance and the problems that emerge from the necessity of recognize, at the same time, political autonomy and the richness of the semantic capital of religion.

Key words: Politics, religion, democracy, Habermas.

Artículo: Noviembre 25 de 2007; Aprobado, Marzo 25 de 2008.

Gabriel Arjona Pachón: Politólogo de la Universidad Javeriana. Estudiante de Maestría en Filosofía en la Universidad Javeriana. Docente Facultad de Humanidades Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Correo electrónico: gearjona@gmail.com

Ángela Niño Castro: Licenciada en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Estudiante de Maestría en Filosofía la Universidad Javeriana. Docente Facultad de Humanidades - Universidad Santo Tomás.

Correo electrónico: angelaninocastro@gmail.com

Religión y política en las democracias deliberativas. Una reflexión desde Jürgen Habermas¹

Gabriel Arjona Pachón; Ángela Niño Castro

Desde la época de la Ilustración europea distintos filósofos, sociólogos, antropólogos y psicólogos han creído que la religión, gracias especialmente a la ciencia, iría perdiendo gradualmente su importancia y dejaría de ser relevante en las sociedades industriales y postindustriales. De este modo se asumía que una secularización cada vez más completa era la senda inevitable del desarrollo social (Norris e Inglehart: 2004 y Trigg, R.: 2007). Sin embargo, en el mundo actual existen múltiples indicadores de la vitalidad de la religión, como la emergencia en Occidente de la espiritualidad denominada Nueva Era; el activismo de los movimientos fundamentalistas o el auge de las iglesias evangélicas en América Latina (Norris e Inglehart: 2004). Adicionalmente, el creciente contacto intercultural ha puesto de manifiesto que la racionalidad laica occidental “no es comprensible para toda ratio, en el sentido de que, como racionalidad, encuentra límites en su intento de hacerse inteligible” (Ratzinger, J.: 2006, p. 66).

Como parte de esta vitalidad religiosa, luego de la caída del Muro de Berlín y con hechos como los atentados a las Torres Gemelas en septiembre de 2001, se hace patente que en el mundo las creencias religiosas han adquirido una significación política nueva y hasta entonces inesperada. En las antiguas repúblicas cobijadas bajo la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (Urss), como Eslovenia o Hungría, el ateísmo era una doctrina oficial del Estado y los creyentes, cuando no eran perseguidos, eran considerados ciudadanos de segunda clase. Luego del desmantelamiento de la Urss el tema religioso ha surgido con vehemencia en estos países, al punto que en algunos como Eslovaquia existe financiación estatal a las iglesias como compensación por la persecución que sufrieron durante el régimen comunista y reconocimiento a la importancia que tienen para consolidar el sistema de creencias y valores sociales (Trigg, R.: 2007).

Por su parte, los atentados terroristas perpetrados por Al Qaeda en ciudades como Nueva York o Madrid, han puesto de relieve el uso del terrorismo para defender ideales religiosos y políticos, haciendo que los países democráticos occidentales se cuestionen sobre el alcance de la tolerancia y el pluralismo. El vínculo entre religión y terrorismo cuestiona el carácter aparentemente benéfico de la primera: “Si el terrorismo se nutre también de fanatismo religioso y lo hace-, ¿es la religión fuerza de curación y de salvación, o será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error?” (Ratzinger, J.: 2006, p. 57).

En este escenario internacional la pregunta por la fundamentación del Estado Democrático de Derecho (EDD) pasa por ponderar el rol que tienen las doctrinas comprensivas prepolíticas; interrogándose, en primer lugar, si

¹ Este texto fue presentado como ponencia en Pluralismo. Tercer Congreso Iberoamericano de Filosofía. Medellín- Colombia, 1 al 5 de julio de 2008. Al texto original se le han hecho pequeñas modificaciones.

éstas son un respaldo cognitivo ineludible de los fundamentos de validez de dicho Estado. Una vez se ha respondido esta cuestión, la relación entre la religión y el EDD presenta una segunda dimensión problemática; a saber, el rol que debe ocupar la religión en la esfera pública: ¿cuál es el significado actual de la separación liberal entre Estado e Iglesia?, ¿cuál es el lugar de la religión en una sociedad postsecular?

En la estela de la construcción de las democracias liberales, el hecho de un “renovado” pluralismo religioso con incidencia política es examinado en este escrito a la luz de la argumentación de Jürgen Habermas. Las respuestas dadas a las cuestiones previamente mencionadas nos sitúan en una sociedad postsecular, en la cual parece razonable partir del reconocimiento de que así como la autonomía política es irreversible, el capital semántico de la religión no está aún agotado. Una vez expuesta la propuesta habermasiana, en la tercera sección del texto se analizan algunas críticas que ha recibido, a partir de lo cual se plantean tres interrogantes: 1) ¿Es posible la traducibilidad del capital semántico de la religión?; 2) ¿existe una carga asimétrica para los creyentes en legislaciones como las relacionadas con la regulación del aborto?; y 3) ¿es posible en el mundo globalizado afrontar los desafíos de la religión en el marco de los Estados-nación?

1) ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?

Esta pregunta, siguiendo la formulación de Böckenförde a la que Habermas pretende responder, podría reescribirse como: “¿puede sustentarse el Estado liberal y secularizado sobre unos presupuestos normativos que él mismo es incapaz de garantizar?” (Habermas, J.: 2006, p. 107). El interrogante sugiere una doble sospecha. Por una parte, el Estado democrático podría ser incapaz de renovar por sí mismo los presupuestos normativos que lo sostienen. Por otra parte, dicho Estado podría depender de tradiciones religiosas o cosmovisionales vinculantes a escala colectiva. De ser ciertas estas sospechas el EDD, tal como fue elaborado en la tradición liberal para responder “al hecho de pluralismo”, se vería en graves

problemas para fundamentarse y lograr una estabilidad normativa que vaya más allá de un mero *modus vivendi*.

En la justificación del EDD Habermas aboga por una forma de liberalismo político (republicanismo kantiano) que, en la tradición de un derecho racional que renuncia a las doctrinas clásicas del derecho natural, prescindir de la religión y brinda una justificación postmetafísica de sus fundamentos normativos. Es cierto que la escolástica española formó parte de la genealogía de los derechos humanos, “pero los fundamentos legitimatorios del poder estatal, neutrales en términos de cosmovisión, proceden en última instancia de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII” (Habermas, J.: 2006, p. 108). Sin embargo, no basta con esta constatación histórica, dado que en el siglo XX los contendientes de la fundamentación poskantiana de los principios constitucionales ya no son las escuelas de derecho natural sino ciertas críticas historicistas (contextualismo) y empiristas (positivismo jurídico).

Para enfrentarlos, Habermas diseña una estrategia de fundamentación que consiste en comprobar que: 1) El proceso democrático vale como un procedimiento legislativo legítimo en la medida en que cumple las condiciones de una formación de la opinión y de la voluntad discursiva e inclusiva. 2) La democracia y los derechos humanos se limitan recíprocamente, en especial en el proceso constituyente, que exige la garantía simultánea tanto de los derechos liberales como de los políticos. Aunque Habermas no lo menciona explícitamente, el primer elemento parece ser la especificación del principio discursivo, mientras que el segundo se refiere a los dos principios de legitimación del Estado constitucional democrático mencionados en el tercer capítulo de *Entre naturalismo y religión*: el imperio de la ley y la soberanía popular².

Esta estrategia de fundamentación parte de que el ordenamiento constitucional es algo que los ciudadanos asociados se conceden a sí mismos, no es la domesticación estatal de un poder existente, ya que éste sólo puede ser generado por medio de un proceso constituyente democrático. Esta conexión interna entre derecho y poder constituido, muestra cómo éste

2 Habermas, a diferencia de la tradición liberal que se remonta a Locke, no defiende un primado de la libertad de los modernos sobre la libertad de los antiguos, el principio democrático no debe subordinarse al Estado de derecho. Su garantía debe ser simultánea. (Habermas, J.: 2006, p. 81)



está juridificado por completo y, dado que no existe ninguna autoridad política que se sustente en una sustancia prejurídica, pierde validez el argumento del positivismo jurídico que deja abierta la puerta para una sustancia ética del Estado o de lo político carente de derecho. Para Kelsen o Luhmann un ordenamiento jurídico positivo no puede ser legítimo tan sólo de manera autorreferencial, depende de su anclaje en las convicciones éticas y políticas de comunidades religiosas o nacionales. En contraposición, para Habermas no hay un déficit de validez que deba ser llenado apelando a la "eticidad", porque el proceso democrático es un método para la creación de legitimidad a partir de la legalidad. Los principios constitucionales, en la estela de Kant, pueden ser fundamentados sin apelar a tradiciones religiosas y pretender ser aceptables racionalmente para todos los ciudadanos.

La democracia deliberativa tiene, por tanto, recursos cognitivos propios para su legitimación, para garantizar la base del sistema, a saber, "que las decisiones que se tomen para organizar la convivencia y resolver los conflictos deben ser el resultado de un proceso discursivo" (Reyes Mate, M.: 2008, p. 31). Sin embargo, aún aceptando lo anterior, persiste la sospecha sobre la dimensión motivacional, la consecución de una estabilidad normativa que vaya más allá de un mero *modus vivendi*. El republicanismo kantiano es más exigente que un programa de mínimos, los seres humanos no son simplemente destinatarios del derecho. Como ciudadanos son también colegisladores democráticos y su papel trasciende la simple obediencia a leyes coercitivas que regulan la libertad. Los ciudadanos deben ejercer sus derechos de participación y comunicación de manera activa, en función de su interés propio bien entendido y del bien común. Este componente adicional de motivación no puede imponerse por vía legal.

Es cierto, reconoce Habermas, que los motivos para una participación activa de los ciudadanos se nutren de proyectos éticos de vida, pero las prácticas democráticas desarrollan una dinámica propia relacionada con la discusión pública de temas que conciernen a todos en común. "El vínculo unificador echado en falta es un proceso democrático en el que, en última instancia, lo que queda a discusión es la comprensión correcta de la constitución" (Habermas, J.: 2006, p. 111). Esto implica que los ciudadanos hagan suyos los principios constitucionales no

sólo en su contenido abstracto sino también de manera concreta en su respectivo contexto histórico. Los principios de justicia deben encontrar acomodo en el entramado de orientaciones axiológicas de carácter cultural.

Si aceptamos la argumentación hasta aquí desarrollada, podemos convenir con Habermas en que el EDD no muestra ninguna debilidad interna que perjudique su estabilidad desde el punto de vista cognitivo o motivacional. Pero esto no excluye factores externos como los mercados o la sociedad mundial. Los primeros han asumido crecientes funciones de control en ámbitos de la vida que se habían mantenido cohesionados normativamente (mediante formas políticas o prepolíticas públicas. La comunidad internacional de comunicación), generando que dichos ámbitos coordinen la acción mediante la influencia y se retiren de las exigencias de la legitimación lo anterior al mostrar una precaria capacidad de estructuración democrática en el ámbito supranacional. Desde 1945 han sido muchos los tropiezos en el esfuerzo de una constitucionalización del derecho internacional.

A estas debilidades externas se suman las teorías posmodernas, que ejercen una crítica de la razón en la que se conciben las crisis no como un agotamiento selectivo de las potencialidades de racionalidad de la modernidad occidental, sino como un resultado lógico del programa de racionalización del mundo en los planos social y espiritual. En este escenario, la orientación religiosa que busca la trascendencia se ofrece como la solución para sacar del callejón sin salida a la "modernidad arrepentida". Habermas no está de acuerdo con este diagnóstico y su solución asociada, pero sí considera que la religión es algo más que un fenómeno sociológico; la filosofía debe abordarla como un *desafío cognitivo*. Desafío que puede eludirse si se considera la religión con una dimensión irracional y no cognitiva de la naturaleza humana, pero que no puede ser dejado de lado para un autor como Habermas, quien sigue la tesis hegeliana según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma (Habermas, J.: 2006). De hecho, en un sentido más amplio que los argumentos hasta aquí contemplados, Habermas piensa que el discurso de la modernidad gira en torno a buscar un equivalente del poder unificador de la religión, y considera que su propuesta de razón comunicativa es heredera de este proyecto (Reyes Mate, M.: 2008).

No obstante, lo anterior no implica una homologación entre religión y filosofía: “Frente a ello existe una filosofía que, consciente de su falibilidad y de su frágil posición en el interior del complejo edificio de la sociedad moderna, insiste en la diferenciación genérica, pero de ningún modo peyorativa, entre el discurso secular que aspira a ser accesible a todo el mundo y el discurso religioso dependiente de las verdades reveladas” (Habermas, J.: 2006, p. 115). Pero sí implica que la filosofía no sólo debe respetar la religión, debe estar dispuesta a aprender de ella. En una sociedad postsecular debe existir un perenne proceso de aprendizaje que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus propios límites.

Si las religiones logran evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias pueden lograr reproducir algo de lo cual no son capaces los expertos o el mero saber profesional: las posibilidades de expresión y sensibilidad atinentes a la vida malograda, las patologías sociales, los fracasos de proyectos vitales individuales. Además, la traducción de conceptos religiosos a ideas accesibles a todo el mundo y convocantes normativamente, como autonomía, responsabilidad, historia y recuerdo o dignidad de todos los seres humanos, son prueba del potencial benéfico que existe en abrir la esfera pública a los discursos religiosos. Finalmente, si en polémicas tan complejas como el aborto o la eutanasia el estado argumentativo es tan intrincado que no puede saberse de antemano quién esgrime las intuiciones morales correctas³, sería un gran error del Estado democrático reducir precipitadamente la diversidad de voces públicas y privar así a la sociedad de posibles reservas de fundación de sentido e identidad (Habermas, J.: 2008).

En el siguiente apartado veremos con mayor detenimiento los alcances y posibles limitaciones que tiene el hecho de otorgarle un lugar destacado a la religión en el uso de la razón pública, cuando esto se propone al interior de Estados liberales que se apoyan, para su legitimación, en la neutralidad con respecto a las diversas cosmovisiones presentes en la sociedades.

2) La religión en la esfera pública

Habermas plantea la siguiente cuestión: ¿cuál es el lugar político de la religión en el Estado y en la esfera pública-política? Su respuesta es que si bien en el marco de las instituciones del Estado liberal es una exigencia de legitimación adoptar un carácter secular, de ello no se sigue igual compromiso para los ciudadanos en su participación en el debate público y en la formación de su voluntad de convivencia. Por el contrario, considerando las mismas premisas que sustentan el Estado liberal, se entiende que los ciudadanos que profesan alguna religión sólo pueden cumplir con las expectativas normativas⁴ que aquél les impone si pueden participar en la esfera pública política sin hacer el esfuerzo de desdoblarse sus convicciones seculares de sus convicciones religiosas; aceptando a la vez someter sus razones religiosas a la traducción en lenguaje secular cuando éstas ingresan en la esfera institucional. Tal inclusión de la religión en la esfera pública-política, afirma Habermas, demanda de los ciudadanos seculares un compromiso cooperativo, que consiste en escuchar las razones religiosas aceptando sus pretensiones de sentido y posibles contenidos de verdad. Además de exigirles colaborar en la traducibilidad del lenguaje religioso a uno universalmente accesible. Más allá de una actitud benevolente del Estado con sus ciudadanos creyentes, existe una razón funcional⁵ que es precisamente que las religiones representan para la constitución de opinión y voluntad política verdaderas reservas de sentido.

Para argumentar lo anterior, Habermas inicia analizando los *principios* del Estado liberal. Éstos son dos: la *neutralización* en el ejercicio político de la dominación y la *autodeterminación democrática* de los ciudadanos. El primer principio es resultado de la “superación de las guerras de religión y de las contiendas confesionales de la primera modernidad” (Habermas, J.: 2006, p. 127), dando paso a una legitimación secular del poder del Estado que hace posible la *separación entre Estado e Iglesia* y con ésta la *libertad de conciencia y de religión*. El supuesto epistémico del principio de

3 Habermas denomina intuiciones morales a todas aquellas “que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas”. (Habermas, J.: 1991, p. 105)

4 La participación en el debate público, voluntad democrática, uso público de la razón.

5 Habermas acepta el supuesto que hemos ingresado en una cultura postsecular, en la cual no vale la actitud benevolente del Estado con los ciudadanos creyentes que se inspiraba en el prejuicio ilustrado de ver la religión como un rezago precario del pasado llamado a desaparecer. Por el contrario, los sucesos históricos están demostrando la vitalidad de las religiones, incluso sus manifestaciones políticas.



neutralidad es la razón natural, una razón común que nos permite contar con argumentos igualmente accesibles a todos. El segundo principio, la *autolegislación democrática*, es resultado de la adopción del primer principio, pues cuando el Estado asume la neutralidad con respecto a las religiones e imágenes de mundo, los ciudadanos a pesar de su pluralismo deben otorgarle reconocimiento a la constitución que regula su convivencia, reconocimiento que no se puede imponer jurídicamente sino que está basado en razones y convicciones. A su vez este segundo principio debe su fuerza a dos componentes: inclusión de todos los participantes y el proceso deliberativo que “justifica la presunción de resultados racionalmente aceptables” (Habermas, J.: 2006, p. 128).

Este segundo principio impone a los ciudadanos ciertas *exigencias normativas*; a saber: solidaridad civil y la búsqueda cooperativa de un entendimiento racionalmente motivado. Al respecto, Rawls llama a estas exigencias el *deber de civildad*, que consiste en que los ciudadanos deben explicarse recíprocamente sus posiciones y decisiones políticas, en una base de respeto mutuo; y el *deber de hacer un uso público de la razón*, el cual consiste en realizar dicha explicación o justificación por medio de razones accesibles universalmente. Así, Rawls concluye que el principio de neutralidad que garantiza la libertad de adoptar una determinada religión y visión de mundo, sólo puede ser posible si los ciudadanos asumen un uso público de su razón que ofrezca razones independientes de sus opciones religiosas.

La postura de Rawls sobre los deberes de los ciudadanos ha despertado un número de objeciones a causa del estrecho papel que le conceden a la religión en la política. Habermas se pregunta: ¿pueden estas objeciones derrumbar los mismos principios sobre los que descansa el Estado liberal? Los principales contendores de Rawls son Paul Weithman y Nicholas Wolterstorff. La objeción central es que la religión cumple “presuposiciones necesarias para la estabilidad de la democracia” (Habermas, J.: 2006, p. 132), porque es un factor relevante en la motivación para la participación política. En esta medida, las razones religiosas no pueden ser sometidas a ninguna restricción estatal. Agrega Weithman que los ciudadanos creyentes pueden apoyar leyes y políticas recurriendo sólo a argumentos religiosos, siempre que se comprometan, desde su propia perspectiva, a dar cuenta sobre lo que sería igualmente bueno para todos.

A juicio de Habermas, las objeciones realmente fuertes contra Rawls son dos. La primera rescata la crítica de Weithman: no se puede reclamar a los creyentes la autocensura o desdoblamiento entre razones seculares y sus convicciones, pues el Estado no puede otorgarles la libertad de acoger cualquier religión si después les obliga a que esta elección sea incompatible con su ciudadanía. Para comprender la imposibilidad de la autocensura, nos dice Habermas, hay que pensar también en lo que significa la fe en la vida del creyente. La fe no es adoptar una doctrina en la cual se cree, sino que tiene un significado existencial que implica la vida en su integridad; para el creyente, “su religión no debe ser algo distinto de su existencia social y política” (Habermas, J.: 2006, p. 135). La segunda objeción es que el derecho de libertad religiosa debe ser más que la expresión de la indulgencia benevolente del Estado que permite la existencia de diversas manifestaciones religiosas. Al Estado liberal le interesa el pluralismo religioso por su fuerza para articular intuiciones morales que propician la convivencia humana y por constituir además importantes reservas de sentido.

Habermas reconoce estas críticas pero no acoge la propuesta de abrir las puertas del poder estatal a las razones religiosas, ello significaría correr el riesgo de favorecer la dominación de las mayorías religiosas; situación que finalmente conduciría a que la comunidad política se desintegre en luchas religiosas. Por ello afirma que “esos conflictos sólo pueden perder su filo a través de la despolitización cuando quedan emplazados ante el trasfondo de un consenso sobre principios constitucionales presupuestos en común” (Habermas, J.: 2006, p. 143). Es ineludible para evitar una comunidad segmentada en imágenes de mundo y religiones enfrentadas por el poder, que se tengan siempre presentes como punto de partida los principios de neutralidad en el ejercicio del poder y el compromiso ciudadano de reciprocidad de justificaciones en términos universalmente accesibles.

En suma, la propuesta de Habermas reside en reconocer que el uso público de la razón no tiene que someterse a la restricción que se le impone al poder estatal de adoptar el carácter secular. Esto es posible una vez los ciudadanos religiosos y seculares reconozcan dos esferas, la *esfera institucional* en la cual reconocen que el Estado que ejerce con neutralidad el poder sólo adopta razones seculares y la *esfera pública*

informal en donde los creyentes pueden participar y motivar sus decisiones políticas a partir de razones religiosas. Por supuesto, ningún cambio supondría esta diferencia de esferas si no se reconoce un puente de comunicación; se debe prever un filtro institucional que se encargue de traducir las razones religiosas a razones seculares. El trabajo de traducción supone, por un lado, que los ciudadanos religiosos deben aceptar someter sus razones a la estipulación de la traducción institucional; y del otro, implica que los ciudadanos no creyentes emprendan una tarea cooperativa para encontrar los valiosos contenidos de verdad de las religiones; se trata de una tarea de diálogos “de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles” (Habermas, J.: 2006, p. 140).

Además del esfuerzo cooperativo de traducibilidad, Habermas exige como preconditiones nuevas *actitudes epistémicas* tanto de creyentes como de seculares; de lo contrario, se volverían a imponer cargas asimétricas a las comunidades religiosas. En efecto, sin un cambio de mentalidades, la propuesta de Habermas condena nuevamente a una clara desventaja a las razones religiosas, pues aunque libres para participar en sus propios términos en la esfera pública política, las razones seculares y científicas seguirían teniendo preponderancia sobre ellas.

Entre las mencionadas actitudes epistémicas que han adquirido los creyentes para adaptarse a un creciente ambiente de secularización Habermas señala principalmente tres: “el pluralismo religioso, el avance de las ciencias modernas y a la consagración del derecho positivo y de la moralidad profana de la sociedad” (Habermas, J.: 2006, p. 144). De manera análoga, la nueva actitud epistémica que se presupone de los seculares consiste en una *autocrítica* de los límites de la razón secular, autorreflexión que conduce necesariamente a un renovado entendimiento de la modernidad. En este sentido, Ratzinger piensa que es necesario reconocer que así como existen patologías de la religión, también existen patologías de la razón que no hacen a ésta menos peligrosa-, como la creación y uso de la bomba atómica (Ratzinger, J.: 2006).

Esta autocrítica de la razón produce un equivalente secular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva, y que Habermas denomina pensamiento postmetafísico. El

pensamiento postmetafísico traza límites estrictos entre fe y saber, pero se contrapone a una concepción de la razón cientificista y a la exclusión en la genealogía de la razón de las doctrinas religiosas. En efecto, el pensamiento postmetafísico renuncia a la visión ontológica de la constitución de los entes; sin con ello reducir nuestra autocomprensión de personas a un naturalismo radical que reniega de todos los enunciados relativos a la moral, a la política y la religión, sólo porque estos no pueden ser confirmados por las ciencias naturales con sus observaciones experimentales.

Esbozadas las actitudes epistémicas necesarias para el uso público de la razón tal como lo concibe Habermas, queda claro que tanto seculares como creyentes deben acoger procesos de aprendizaje complementarios. Los creyentes, sometiendo sus contenidos de fe a la traducción al lenguaje secular; los seculares, realizando una crítica de los límites de la razón.

Ahora bien, esta postura tiene consecuencias *ambiguas y disonantes*. La primera que menciona Habermas es que la democracia como forma de gobierno es epistémicamente exigente. La segunda, es que la adopción de las actitudes epistémicas no puede provenir de una influencia del Estado liberal sino que tiene su origen en un campo prepolítico. La tercera apunta a preguntar si las actitudes epistémicas señaladas pueden ser adquiridas por proceso de aprendizaje. Esta suposición, como lo señala Habermas, sólo puede tener cabida en los marcos de las teorías evolutivas de la sociedad. Aun así, queda por pensar si realmente los ciudadanos tanto creyentes como seculares se pueden considerar a sí mismos cognitivamente *atrasados* como para emprender dichos procesos de aprendizaje. Si la exigencia del uso público de la razón reposa en que sea posible emprender los procesos de aprendizaje y estos a su vez se presentan como problemáticos, “el uso público de la razón sigue siendo un asunto esencialmente controvertido entre los propios ciudadanos” (Habermas, J.: 2006, p. 153).

De las anteriores consecuencias no se sigue que los fundamentos liberales del Estado constitucional no puedan ser defendidos con éxito, tampoco que se deba dar un retorno acrítico a la fe; sólo que la controversia se amplía a ámbitos que sobrepasan la teoría política; implican pensar en cuestiones epistemológicas de la relación fe y saber, pero sobre todo implica que los propios ciudadanos se capaciten para comportarse de manera autorreflexiva.



3) ¿Cuadratura del círculo?

La propuesta habermasiana de entregarle un voz activa a las religiones en la esfera pública ha sido criticada con vehemencia por Paolo Flores d'Arcais, quien considera que es una cuadratura del círculo pretender conciliar los principios del Estado democrático liberal (neutralidad con respecto a cosmovisiones, soberanía efectiva de todos y cada uno, deliberación mediante argumentos racionales universalmente accesibles) con un rol activo, imprescindible para la democracia, de las razones religiosas en cuanto tales, es decir, aquellas que recurren a Dios (Flores, P.: 2008). Entre los diversos problemas particulares que se pueden formular a partir de este planteamiento queremos resaltar tres: 1) ¿Es posible la traducibilidad del capital semántico de la religión?; 2) ¿existe una carga asimétrica para los creyentes en legislaciones como las relacionadas con la regulación del aborto?; y 3) ¿es posible en el mundo globalizado afrontar los desafíos de la religión en el marco de los Estados-nación?

Sobre el primero, Flores considera que no es posible la traducibilidad de las razones religiosas, ya que en últimas éstas apelan al “porque Dios lo quiere así”; a su juicio traducirlas implicaría volver el argumento superfluo. Muchas veces, además, la traducción resultaría imposible en términos laicos. Es cierto que existen ideas religiosas que parecen no ser susceptibles de traducción, como la reencarnación para el hinduismo o la prohibición de realizarse transfusiones sanguíneas para los Testigos de Jehová. Sin embargo, esto no invalida por completo la traducibilidad; de hecho ésta ya ha ocurrido históricamente. Por ejemplo, la idea cristiana de que todos somos hijos de Dios se convirtió paulatinamente en la de igual dignidad de los seres humanos; nociones como libertad, convivencia solidaria y emancipación son herederas de la “ética judía de la justicia y la ética cristiana del amor” (Habermas, J.: 2004, p. 189).

Forman, en este sentido, condiciones de posibilidad de las estructuras modernas de la conciencia. Además, la traducibilidad se facilita en la medida que la fe moderna de las religiones reveladas se caracteriza por haber adquirido una conciencia reflexiva motivada por su diálogo con otras religiones y por los límites que le ha

impuesto el saber profano.

Pero no se debe creer que estos ejemplos son sólo asunto del pasado, el horizonte de traducibilidad no está agotado en el mundo actual. Se podría pensar, por ejemplo, en la riqueza que tendría traducir los principios de la *banca islámica* con el propósito de ampliar la justicia en Occidente. El principio central de la banca islámica es la prohibición de la usura o interés (*Riba*), porque se considera que usualmente explota a los pobres. La concepción económica musulmana acepta las ganancias individuales en la competencia del libre mercado, pero se opone a las prácticas que supongan explotación, como los monopolios o la especulación (Ozay, M.: 1990 e Institute of Islamic Banking and Insurance).

En segundo lugar, Flores no suscribe la sospecha de Habermas de que el Estado liberal tiende a convertir la separación institucional Iglesia-Estado en una carga mental y psicológica asimétrica para los creyentes, como se ve en las leyes liberales contra el aborto. Flores objeta que dichas leyes nunca prescriben el aborto, no obligan a ninguna mujer, mientras que las versiones católicas conservadoras pretenden imponer una prohibición sancionada penalmente. A su juicio, el Estado liberal no puede tutelar todas las formas de vida, ya que prácticas como la mutilación genital de las niñas violan las mínimas intuiciones liberales y deben ser castigadas con *severa impiedad*.

“La esfera pública será, por tanto, pública, un espacio simétricamente abierto a todos los ciudadanos, sólo si se mantiene libre de cualquier argumento-Dios” (Flores, P.: 2008, p. 58). Esta crítica resulta adecuada porque al no obligar a los católicos u otros creyentes a la práctica del aborto no se les está imponiendo una carga asimétrica, como considera Habermas.

Sin embargo, la persistencia al interior de los Estados democráticos de prácticas como la ablación de clítoris o castigos como el cepo y el uso del látigo en ciertas comunidades indígenas, presenta desafíos a las sociedades liberales, a sus nociones de pluralismo y tolerancia, al peso de la identidad versus las regulaciones generales ancladas en principios legales o políticos, como los derechos humanos, los cuales, pese a su pretensión de universalidad, son una construcción occidental⁶.

6 Según Jack Donnelly no es posible hablar propiamente de derechos humanos en culturas no occidentales (como en sociedades islámicas o tradicionales de África y China), dado que en ellas se confunden con obligaciones relacionadas con lo divino, con la limitación del gobierno o con medidas de justicia distributiva. Sin embargo, esto no implica, a juicio del autor, que el carácter particular (histórico y cultural) de los derechos humanos impida su universalidad. Estos derechos fueron ideados como mecanismos políticos para afrontar las violaciones a la dignidad humana que surgen de la moderna economía capitalista y los Estados-nación. En la medida que estas dos formas de organización social se han difundido más allá del mundo occidental, la vigencia e importancia de los derechos humanos es evidente. (Donnelly, J.: 1994)

En tercer lugar, más allá de la especificidad de cada una de las críticas de Flores, al observarlas en conjunto se hace manifiesto que no son correcciones menores a las ideas de Habermas. Conllevan, como afirma Reyes Mate al ponderar este debate, la elección entre dos posibles caminos para resolver los conflictos entre religión y política en una democracia deliberativa (Reyes Mate, M.: 2008). El primero, preferido por Flores, consiste en profundizar la emancipación de la esfera pública de toda referencia religiosa. El segundo, en la línea de Habermas, conlleva repensar la relación entre razón y religión en las sociedades postseculares. El primer camino, a juicio de Reyes Mate, es prácticamente intransitable, dado que en el mundo actual la religión no es una cuestión meramente privada, ha resurgido con acusadas connotaciones políticas luego de la caída del Muro de Berlín. El segundo camino, por tanto, puede ser más fecundo (Reyes Mate es más radical en su afirmación, sostiene que es un camino inevitable). Al iniciar cualquier discusión en este campo parece razonable partir del reconocimiento de que así como la autonomía política es irreversible, el capital semántico de la religión no está aún agotado (Reyes Mate, M.; 2008).

Este reconocimiento es una premisa razonable a la hora de abordar los conflictos entre religión y política, pero no extingue la diversidad y complejidad de problemáticas que han surgido en el mundo actual, algunas de las cuales fueron mencionadas en la introducción. Entonces, surge inevitablemente la pregunta por cómo dirimir estas cuestiones. Fijar de antemano la forma de resolverlas, dictaminar qué tipo de argumentos son más válidos (los de la ciencia, los de la religión, etc.), implicaría adoptar una actitud dogmática, quebrar el carácter procedimental de ética discursiva, desconocer que lo justo sólo puede surgir como fruto de la acción comunicativa, cuando “todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto *participantes en un discurso práctico*”⁷.

Por otra parte, es necesario reconocer que los problemas de la religión en las democracias deliberativas involucran los tres usos de la razón

práctica contemplados por Habermas (pragmático, ético y moral)⁸, no sólo el uso moral. Entonces, es necesario preguntar: “¿no queda entonces en manos de las preferencias de cada uno, o en el mejor de los casos de una capacidad de juzgar prediscursiva de cada individuo particular, la decisión acerca de si queremos concebir un problema dado desde el punto de vista de lo adecuado para conseguir un fin, de lo bueno o de lo justo?” (Habermas, J.: 2000, p. 126). La respuesta de Habermas, para evitar los posibles riesgos de un desmembramiento de la razón práctica, consiste en entregarle esta pregunta a la filosofía del Derecho. El Derecho permite la adquisición de consistencia institucional en la formación colectiva racional de la voluntad. Podría fungir como una “banda de contención” ante los desmanes que pueden surgir del mal empleo de la razón práctica si se desgarran en sus usos y, por ejemplo, se privilegia el estratégico como mecanismo de regulación de la interacción social. Este paso, del participante individual en discursos racionales al nivel del sistema institucional, implica que la razón práctica no sólo se hace valer en la propia praxis discursiva, sino que se encarna en los principios según los cuales está constituido el sistema político en cuanto tal (Habermas, J.: 2006).

Habermas está pensando, en el contexto occidental, en el nivel del Estado democrático liberal. Inicialmente la relación entre política y religión se ha pensado circunscrita al terreno de la eticidad, al interior de las fronteras estatales. Habermas reconoce que sus ideas deben ser implementadas siendo sensibles al contexto nacional y es posible encontrar diversas regulaciones estatales que pretenden mantener separados a la Iglesia y el Estado. Admite que su modelo es más adecuado para la cultura política de Alemania, impregnada de benevolencia hacia los cristianos y judíos (no tanto para el Islam), que para sociedades como Italia, donde la Iglesia Católica sigue teniendo una gran influencia. Sin embargo, concluye Habermas, “de estas reacciones disonantes podría concluirse también que tal propuesta no es tan abstracta, sino que, por el contrario, precisa una generalización más amplia” (Habermas, J.: 2008, p. 6).

7 Es el denominado por Habermas principio D en la fundamentación de la ética discursiva. (Habermas, J.: 1985, p. 86)

8 Cada uso brinda respuestas a la clásica pregunta ética: ¿qué debo hacer? En el uso pragmático lo que es racional hacer está determinado por una elección de los medios más adecuados para un fin dado; es una racionalidad teleológica. Los imperativos técnicos que aquí se presentan “ponen en relación entre sí causas y efectos según preferencias de valor y objetivos” El uso ético se manifiesta cuando los valores se tornan problemáticos dado que forman parte de nuestras “preferencias fuertes” (Charles Taylor), aquellas que afectan la identidad personal y el sentido de vida buena, el cual está entrelazado con el de la comunidad en que la persona habita. El uso moral pretende regular de manera imparcial conflictos, es la pregunta por la justicia, lo “bueno para todos”, el terreno del deber ser. (Habermas, J.: 2000)



El desarrollo de esta afirmación, a nuestro juicio, constituye uno de los principales retos del pensamiento político contemporáneo. La concepción de los conflictos entre religión y política como asunto de cada Estado es la extensión temporal de las premisas que sirvieron para la organización de Europa luego de las guerras religiosas, en la Paz de Westfalia (1648). En efecto, en dichos tratados los tres principios rectores fueron: 1) El rey es emperador en su propio reino (*rex est imperator in regno suo*), que es el principio de la soberanía estatal. 2) El legislador determina la religión de su reino (*cujus regio, ejus religio*). Y 3) Debe existir un balance de poder; principio que pretendía prevenir el ascenso y dominación de cualquier poder hegemónico (Jackson, R.: 2001).

Hechos como la organización y el *modus operandi* de las organizaciones terroristas con raíces religiosas fundamentalistas, la constante inmigración hacia Europa y Estados Unidos de ciudadanos con los más diversos credos, entre otros problemas del mundo globalizado, muestran la necesidad de replantear los principios de la Paz de Westfalia. La legislación nacional no basta para dirimir estas cuestiones en un mundo cada vez más interdependiente y en el que los gobiernos nacionales no pueden por sí mismos controlar los flujos de ideas, creencias, dinero y personas. Habermas avanza en esto al sostener que las religiones pueden articular intuiciones morales y aspirar a que ciertas de sus ideas, al ser traducidas, alcancen una perspectiva universal. Genera así un puente entre la eticidad y la moralidad. Pero su entrega de las preguntas esenciales al Derecho, así sea en la versión de un orden jurídico cosmopolita, deja muchas dudas y un horizonte muy amplio de reflexión que hasta ahora parece estar empezando. En todo caso, abdicar de esta reflexión facilita las pretensiones imperiales, las cruzadas internacionales del “bien contra el mal”, los presagios de un inevitable “choque de civilizaciones”.

Referencias

Libros y artículos

Donnelly, Jack. (1994) *Derechos Humanos Universales. En teoría y en la práctica*. México D.F., Ediciones Guernika.

Flores d'Arcais, Paolo. (Enero-febrero de 2008) “Once tesis contra Habermas”. En *Claves de razón práctica*, N° 179, p. 56-60

Habermas, Jürgen. (marzo de 2008) “La voz pública de la religión. Una respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais”. En *Claves de razón práctica*, N° 180, p. 4-6

Habermas, Jürgen. (2006) *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós.

Habermas, Jürgen. (2004) “Un diálogo sobre Dios y el mundo”. En Habermas, Jürgen. *Tiempo de transiciones*. Madrid, Trotta.

Habermas, Jürgen. (2001) *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid, Trotta.

Habermas, Jürgen. (2000) “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”. En Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, p. 109-126

Habermas, Jürgen. (1991) “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”. En Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, Paidós, p. 97-130

Habermas, Jürgen. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Ediciones Península.

Jackson, Robert. “The evolution of international society”. En Baylis, John and Smith, Steve (eds.). (2001) *The globalization of World politics. An introduction to international relations*. New York, Oxford University Press, p. 35-49

Mate, Reyes. (abril de 2008) “La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d'Arcais”. En *Claves de razón práctica*, N° 181, p. 28-33

Mehmet, Ozay. (1990) *Islamic Identity and Development Studies of the Islamic Periphery*. Londres, Routledge.

Norris, Pippa e Inglehart, Ronald. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press.

Ratzinger, Joseph. “Lo que cohesiona al mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado”. En Ratzinger, Joseph y Habermas, Jürgen. (2006) *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, Ediciones Encuentro, p. 49-68

Trigg, Roger. (2007) *Religion in Public Life. Must Faith Be Privatized?* New York, Oxford University Press.

Páginas Web

Institute of Islamic Banking and Insurance. “What is islamic banking?” Disponible en: <http://www.islamic-banking.com/ibanking> (Recuperado: Mayo 12 de 2008)